Thiên Hựu
NGUYỄN THÀNH THỐNG

ĐỨC TRINH NỮ MARIA



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

ĐỨC TRINH NỮ MARIA

Thiên Hựu
NGUYỄN THÀNH THỐNG
biên dịch

ĐỨC TRINH NỮ MARIA

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

PHẦN MỘT:
NHỮNG VẤN ĐỀ

I.

TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC

Trinh nữ Maria Diễm Phúc là Mẹ Đức Kitô, mẹ Thiên Chúa.

Thông thường thần học và lịch sử về Đức Maria Mẹ Thiên Chúa theo thứ tự niên đại các nguồn tương ứng của Cựu Ước, Tân Ước, các nhân chứng Kitô hữu và Do Thái thời sơ khởi.

ĐỨC MARIA ĐƯỢC TIÊN BÁO TRONG CỰU ƯỚC

Cựu Ước qui chiếu Bà Diễm Phúc của chúng ta vào những lời tiên báo lẫn những điển hình hoặc hình ảnh.

Sáng thế 3 : 15

Lời tiên báo đầu tiên được tìm thấy ngay trong các chương mở đầu của Sách Sáng Thế (3:15): "Ta sẽ gây mối thù giữa mi và người đàn bà, giữa dòng giống mi và dòng giống người ấy, người ấy sẽ đạp vỡ đầu mi, và mi sẽ nằm rình cắn gót chân người ấy". Bản dịch này xem ra khác với bản gốc tiếng Hêbrơ ở hai điểm:

(1) Thứ nhất, bản văn Hêbrơ dùng cùng một động từ để phiên dịch cả hai cụm từ "người ấy sẽ đạp vỡ" và "mi sẽ nằm rình"; bản Bảy Mươi cả hai lần đều phiên dịch bằng từ *terein (nằm rình)*; Aquila, Symmacô, các dịch giả Syria và Samaria, giải thích động từ Hêbrơ bằng những thành ngữ có nghĩa là *đánh vỡ, đạp vỡ, đè nát*, bản Italia phiên dịch từ *terein* được dùng trong bản Bảy Mươi bằng từ Latinh "servare", *bảo vệ*. Th. Giêrônimô viện dẫn rằng động từ Hêbrơ có nghĩa là "đạp vỡ" hoặc "đè nát" hơn là "nằm rình", "bảo vệ". Cũng trong công trình của chính ngài, công trình đã trở thành bản Phổ

Thông Latinh, thánh nhân dùng động từ "nghiền nát" (*convertere*) ở nơi thứ nhất, và "nằm chờ, rình" (*insidiare*) ở nơi thứ hai. Vì thế, hình phạt mà con rắn phải chịu và sự trả thù của con rắn được diễn tả cùng một động từ, nhưng vết thương của con rắn là gây chết, vì nó tác động đến đầu của con rắn, trong khi vết thương do con rắn gây ra lại không gây chết, vì nó tác động đến gót chân.

(2) Điểm khác biệt thứ hai giữa bản văn Hêbrơ và bản văn của chúng ta liên quan đến tác nhân gây vết tử thương cho người tôi tớ: bản dịch của chúng ta đồng ý với bản văn hiện tại của bản Phổ Thông trong việc đọc "người ấy", (*ipsa*) qui chiếu đến người đàn bà, trong khi bản văn Hêbrơ đọc là *hu (autos, ipse*) qui chiếu đến dòng giống của người đàn bà. Theo bản dịch của chúng ta và cách đọc bản Phổ Thông, thì chính người đàn bà sẽ chiến thắng, theo bản Hêbrơ, thì người đàn bà sẽ chiến thắng xuyên qua dòng giống của bà. Trong nghĩa này, Sắc chỉ "Ineffabilis" qui chiến thắng cho Đức Mẹ. Việc đọc "người ấy" (*ipsa*: chính bà ấy) không phải là một sự cố ý làm sai lệch bản văn gốc, cũng không phải là một sai lầm ngẫu nhiên; đúng hơn, đây là một bản dịch giải thích thể hiện rõ ràng sự kiện về vai trò của Đức Bà trong chiến thắng con rắn, là cái mặc nhiên được chứa đựng trong bản gốc Hêbrơ. Sức mạnh của truyền thống Kitô giáo về việc Đức Maria góp phần vào chiến thắng này có thể được suy ra từ việc lưu giữ từ "người (bà) ấy" trong bản dịch của Th. Giêrônimô, mặc dù ngài biết cả bản văn gốc và việc đọc từ "nó" (*ipse*) (dòng giống đó) trong bản dịch Latinh xưa.

Thông thường người ta chấp nhận rằng phán quyết của Thiên Chúa hướng đến con rắn không nhiều bằng đến người khởi đầu tội lỗi, dòng giống của con rắn biểu hiện những người theo con rắn, "bầy rắn độc", "thế hệ rắn độc", mà cha của chúng là Ma quỷ, con cái sự dữ, *imitando, non nascendo* (do bắt chước, chứ không phải do sinh ra) (Augustinô). Người ta có thể bị xúi hiểu dòng giống của người đàn bà trong một nghĩa tập hợp tương tự, bao gồm tất cả mọi người được sinh ra bởi Thiên Chúa. Nhưng dòng giống chẳng những là có thể biểu hiện một người cá biệt, mà còn thường có một nghĩa như thế, nếu mạch văn cho phép. Th. Phaolô (Gl.3:16) đưa ra giải thích này về từ "dòng giống", như nó xảy ra trong những lời hứa với các tổ phụ: "Những lời hứa đã được ban cho ông Abraham và dòng

dõi ông. Kinh thánh không nói: và cho những dòng dõi, như thể nói về nhiều, mà chỉ nói về một: và cho dòng dõi người là Đức Kitô".

Cuối cùng, thuật ngữ "người đàn bà" trong mệnh đề "Ta sẽ gây mối thù giữa mi và người đàn bà" là một phiên dịch từng chữ bản văn Hêbrơ. Sách Ngữ pháp Hêbrơ của Gesenius-Kautzsch thiết lập qui tắc: Điều đặc biệt trong tiếng Hêbrơ là việc dùng mạo từ để chỉ một người hoặc sự vật chưa được biết và chưa được miêu tả rõ ràng hơn, bất luận là hiện tại hay được tính đến theo những điều kiện của mạch văn. Vì mạo từ bất xác định của chúng ta được dùng cho mục đích này, nên chúng ta có thể dịch: "Ta sẽ gây mối thù giữa chúng bay và một người đàn bà". Vì thế, lời ngôn sứ hứa một người đàn bà, Đức Mẹ, người sẽ là kẻ thù của con rắn đến một mức độ rõ ràng; ngoài ra, cùng một người đàn bà đó sẽ chiến thắng Ma quỷ, ít ra là xuyên qua con cháu của bà ấy. Tính chất trọn vẹn của chiến thắng được nhấn mạnh bởi cụm từ mạch văn: "mi phải ăn bụi đất", mà theo Winckler, là thuật ngữ thông thường của Đông phương xưa biểu hiện sự hạ nhục thấp nhất.

Isaia 7:1-17

Sứ ngôn thứ hai qui chiếu đến Đức Maria được tìm thấy trong Isaia 7:1-17. Các nhà phê bình đã cố gắng thể hiện đoạn văn này như là sự kết hợp những sự cố và những danh ngôn từ cuộc sống của vị ngôn sứ được một bàn tay xa lạ viết ra. Tính đáng tin của nội dung không nhất thiết bị ảnh hưởng bởi lý thuyết này, bởi vì các truyền thống ngôn sứ có thể được ghi lại bởi bất kỳ văn sĩ nào mà không làm mất đi tính đáng tin của nó. Nhưng ngay cả Duhm cũng xem lý thuyết này là một cố gắng rõ ràng về phía các nhà phê bình nhằm tìm xem các độc giả muốn tự nguyện kiên nhẫn chịu đựng cái gì; ông tin đó là một bất hạnh thực sự đối với chính sự phê bình nếu nó đã tìm thấy chỉ là một sưu tập đơn thuần trong một đoạn văn miêu tả giờ sinh của đức tin một cách sinh động như thế.

Theo Sách Các Vua IV 16:1-4 và Sử biên niên II 27:1-8, Akát bắt đầu triều đại của mình năm 736 trước CN, đã công khai tuyên xưng sự tôn thờ ngẫu tượng, vì đó, Thiên Chúa đã trao ông vào tay các vua Syria và Itraen. Hình như một liên minh được ký kết giữa Phacê, vua của Itraen, và Rasin, vua của Đamas, nhằm tạo một rào

cản chống lại những cuộc tấn công của quân Assyria. Akát là người thiên hẳn về Assyria, nên đã không gia nhập liên minh này; quân đồng minh xâm chiếm lãnh thổ của ông, định thay thế Akát bằng một người cầm quyền phụ thuộc hơn, một người con trai nào đó của Tabeel. Trong khi Rasin bận lo chinh phục thành phố cảng Êlát, thì một mình Phacê tiến đánh Giuđa, "nhưng không đánh thắng được". Sau khi Êlát bị đổ, Rasin kết hợp lực lượng của mình với lực lượng của Phacê; "Syria đã dựa vào Epraim, vì thế, lòng ông (Akát) đã bị lay động, và lòng của dân ông, như cây cối trong rừng bị lay động cùng với gió". Những chuẩn bị phải được thực hiện ngay cho cuộc bao vây đã bị đình hoãn, và Akát bận rộn giao chiến gần hồ mà thành phố nhận phần cung cấp nước nhiều nhất. Vì thế Thiên Chúa phán với ông Isaia: "Hãy ra đón Akát...ở cuối kênh dẫn nước của hồ trên". Sứ mệnh ủy thác cho vị ngôn sứ mang tính chất cực kỳ an ủi: "Ngài hãy coi chừng, cứ bình tĩnh, đừng sợ, chớ sờn lòng trước hai cái đầu que củi chỉ còn khói đó". Dự định của kẻ thù sẽ không thành công: "Chuyện đó sẽ không xảy ra, sẽ không có". Cái gì phải là số phận đặc biệt của kẻ thù?

- Syria sẽ không đạt được gì cả, nó sẽ vẫn giữ nguyên trạng như trong quá khứ: "đầu của Syria là Đamas, và đầu của Đamas là Rasin".
- Epraim cũng vậy, trong tương lai gần dây, vẫn như từ trước đến giờ: "đầu của Epraim là Samaria và đầu của Samaria là con của Rômêlia"; nhưng sáu mươi lăm năm nữa, nó sẽ bị hủy diệt, "trong vòng sáu mươi lăm năm nữa, Epraim không còn là một dân tộc nữa".

Akát đã từ bỏ Thiên Chúa mà theo thần Môlốc và tin cậy vào giao ước với Assyria; vì lý do đó sứ ngôn có điều kiện liên quan đến Giuđa, "nếu các ngươi không tin, thì các ngươi sẽ không đứng vững". Sự thử thách đức tin tiếp liền theo: "Ngươi cứ xin Đức Chúa là Thiên Chúa của ngươi, ban cho ngươi một dấu dưới đáy âm phủ hoặc trên chốn cao xanh". Akát đã đạo đức giả đáp lại: "Tôi sẽ không xin, tôi không dám thử thách Thiên Chúa", vậy là từ chối biểu hiện niềm tin của ông vào Đức Chúa, và thích chính sách Assyria của ông hơn. Nhà vua thích Assyria hơn Thiên Chúa, và Assyria sẽ đến: "Thiên Chúa sẽ đem lại cho ngài, cho dân ngài, cho nhà của thân phụ ngài,

những ngày như chưa từng có, kể từ khi Epraim tách khỏi Giuđa cùng với vua dân Assyria". Nhà Đavít đã tỏ ra ghê tởm chẳng những đối với con người mà còn đối với Thiên Chúa nữa, vì sự không vững tin của họ; vì vậy họ "sẽ không đứng vững", và bằng sự mỉa mai về hình phạt của Thiên Chúa, nó sẽ bị tiêu diệt bởi chính những người mà họ thích hơn Đức Chúa.

Tuy nhiên, những lời hứa tổng quát về Đấng Mêsia cho nhà Đavít cũng không thể bị loại bỏ: "Chính Chúa Thượng sẽ ban cho các ngươi một dấu. Này đây một trinh nữ (thiếu nữ) sẽ mang thai, sinh hạ con trai và đặt tên là Emmanuen. Con trẻ sẽ ăn bơ (sữa chua) và mật ong, cho tới khi biết bỏ cái xấu mà chọn cái tốt. Vì trước khi con trẻ biết bỏ cái xấu mà chọn cái tốt thì đất đai của hai vua mà ngài khiếp sợ đã bị bỏ hoang". Không trả lời một số các câu hỏi liên quan đến sự giải thích sứ ngôn này, chúng ta phải tự giới hạn mình ở đây vào bằng chứng đơn giản là người trinh nữ được vị ngôn sứ đề cập đến là Đức Maria, Mẹ Đức Kitô. Lý lẽ được đặt cơ sở trên các tiền đề người trinh nữ mà ngôn sứ nói đến là mẹ của Emmanuen, và Emmanuen là Đức Kitô. Mối quan hệ của trinh nữ với Emmanuen được thể hiện rõ ràng trong những lời được linh hứng, những lời này cũng chỉ tính đồng nhất của Emmanuen với Đức Kitô.

Sự liên quan của Emmanuen với dấu lạ Thiên Chúa đã ban cho Akát đưa người ta đến chỗ nhìn thấy trong con trẻ còn hơn là một đứa trẻ bình thường. Trong 8:8, ngôn sứ qui cho ông sự sở hữu đất đai của Giuđa: "Cánh nó dang ra sẽ bao trùm khắp chiều rộng của đất ngươi, hỡi Emmanuen!". Trong 9:6, sự cai trị nhà Đavít được nói là ở trên vai Người và Người được mô tả là được phú cho nhiều hơn là những phẩm tính con người: "một trẻ thơ đã chào đời (để cứu ta), một người con đã được ban tặng cho ta. Người gánh vác quyền bính trên vai, danh hiệu của Người là Cố Vấn kỳ diệu, Thần linh dũng mãnh, người Cha muôn thuở, Thủ Lãnh hoà bình". Cuối cùng, vị ngôn sứ gọi Đấng Emmanuen là "nhánh nhỏ đâm ra từ gốc tổ Giêsê" được phú cho "thần khí Thiên Chúa, thần khí khôn ngoan và minh mẫn, thần khí mưu lược và dũng mãnh, thần khí hiểu biết và kính sợ Thiên Chúa"; sự giáng lâm của Người sẽ được kèm theo những dấu chung của kỷ nguyên Mêsia, và phần còn lại của dân được chọn sẽ lại là dân của Thiên Chúa (11:1-16).

Bất cứ một sự khó hiểu nào hoặc một sự tối nghĩa nào có thể có trong chính bản văn ngôn sứ cũng được Th. Matthêu loại bỏ (1:18-25). Sau khi thuật lại sự nghi ngờ của Th. Giuse và sự quả quyết của thiên thần, "người con bà cưu mang là do quyền năng Chúa Thánh Thần", tác giả Tin Mừng tiếp tục: "Tất cả sự việc này đã xảy ra, là để ứng nghiệm lời xưa kia Chúa đã phán qua miệng ngôn sứ: Này đây, Trinh Nữ sẽ thụ thai và sinh hạ một con trai, người ta sẽ gọi tên con trẻ là Emmanuen". Chúng ta không cần phải lặp lại sự giải thích đoạn văn này do các nhà chú giải Công giáo đưa ra. Các vị này trả lời những ngoại lệ được nêu lên chống lại nghĩa rõ ràng của tác giả Tin Mừng. Từ tất cả điều này, chúng ta có thể suy ra rằng Đức Maria được đề cập đến trong sứ ngôn của Isaia như là mẹ của Đức Giêsu Kitô. Trong ánh sáng sự qui chiếu đến sứ ngôn của Th. Matthêu, chúng ta có thể nói thêm rằng sứ ngôn cũng tiên báo sự đồng trinh của Đức Maria không bị tì vết bởi việc thụ thai Đấng Emmanuen.

Mikha 5: 2-3

Sứ ngôn thứ ba qui chiếu đến Bà Diễm Phúc của chúng ta chứa trong Mikha 5:2-3: "Phần ngươi, hỡi Bêlem Eprata, ngươi nhỏ bé nhất trong các thị tộc Giuđa, từ nơi ngươi, Ta sẽ cho xuất hiện một vị có sứ mạng thống lãnh Itraen. Nguồn gốc của Người có từ thời trước, từ thuở xa xưa. Vì thế, Thiên Chúa sẽ bỏ mặc Itraen cho đến thời một phụ nữ sinh con. Bấy giờ những anh em sống sót của người con đó sẽ trở về với con cái Itraen". Mặc dù ngôn sứ này (khoảng 750-660 trước CN) là người đồng thời với Isaia, hoạt động ngôn sứ của ông lại bắt đầu hơi muộn hơn và chấm dứt hơi sớm hơn hoạt động ngôn sứ của Isaia. Có thể chắc chắn rằng xem lời tiên đoán trên đây là qui chiếu đến Đấng Mêsia. Theo Th. Matthêu (2:6), các thượng tế và các kinh sư, khi được hỏi Đấng Mêsia phải sinh ra ở đâu, đã trả lời cho Hêrôđê bằng những lời của ngôn sứ: "Phần ngươi, hỡi Bêlem, miền đất Giuđa...". Theo Th. Gioan (7:42), dân chúng Do Thái tụ họp ở Giêrusalem để mừng lễ, đã hỏi vấn đề hoàn toàn hình thức: "Nào Kinh Thánh đã chẳng nói Đấng Kitô xuất thân từ dòng dõi vua Đavít và từ Bêlem, làng của vua Đavít sao?". Chú giải dài dòng của Caldêô về Mk 5:2, xác nhận cùng một quan điểm: "Từ nơi ngươi, Ta sẽ cho xuất hiện Đấng Mêsia, để Người có thể thống lãnh Itraen". Chính những lời của sứ ngôn khó mà chấp nhận một giải thích khác,

bởi vì "Nguồn gốc của Người có từ thời trước, từ thuở xa xưa".

Nhưng bằng cách nào sứ ngôn qui chiếu đến Đức Trinh Nữ Maria? Bà Diễm phúc của chúng ta được biểu thị bằng cụm từ "cho đến thời một phụ nữ sinh con". Thực thì "người phụ nữ sinh con" đã được qui chiếu đến Giáo Hội (Th. Giêrônimô, Thêôdôrêtô), hoặc tập thể các Dân Ngoại được kết hợp với Đức Kitô (Ribêra, Mariana), hoặc nữa đến Babylon (Calmet), nhưng, một mặt, hầu như có một mối quan hệ đầy đủ giữa bất kỳ sự kiện nào trong các sự kiện này và Đấng Cứu Độ đã được hứa, mặt khác, đoạn văn này phải đọc là: "cho đến thời người phụ nữ son sẻ sinh con", nếu vị ngôn sứ qui chiếu bất kỳ sự kiện nào trong các sự kiện này đến điều đó. "Người phụ nữ sinh con" cũng không thể được qui chiếu đến Xion: Xion được nói đến mà không có một hình ảnh nào trước và sau đoạn văn này, như vậy chúng ta không thể mong chờ vị ngôn sứ đột nhiên đi vào ngôn ngữ tượng hình. Hơn nữa, sứ ngôn được giải thích như thế không thể cho một ý nghĩa thỏa đáng. Các cụm từ ngữ cảnh "người thống lĩnh Itraen", "nguồn gốc của Người", mà trong tiếng Hêbrơ ám chỉ sự sinh ra, và "anh em của Người" biểu thị một cá nhân chứ không phải một dân tộc; bởi đó chúng tôi suy ra rằng sự sinh ra phải qui chiếu đến cùng một người. Đã được chứng tỏ rằng con người của vị thống lĩnh là Đấng Mêsia; bởi đó, "người phụ nữ sinh con" phải biểu thị mẹ Đức Kitô, hay Bà Diễm Phúc của chúng ta. Được giải thích như thế, toàn bộ đoạn văn này trở nên rõ ràng: Đấng Mêsia phải được sinh ra ở Bêlem, một làng ít quan trọng trong xứ Giuđa: Gia đình của Người phải chịu sự nghèo nàn và đen tối trước thời Người sinh ra; vì điều này không thể xảy ra, nếu chế độ thần quyền vẫn còn nguyên vẹn, nếu nhà Đavít tiếp tục hưng thịnh, nên "vì thế, Người (Thiên Chúa) sẽ bỏ mặc chúng (Itraen) cho đến thời một phụ nữ sinh ra" Đấng Mêsia.

Giêrêmia 31:22

Sứ ngôn thứ bốn qui chiếu đến Đức Maria được tìm thấy trong Giêrêmia 31:22: "Thiên Chúa tạo ra điều mới lạ trên mặt đất: Một người đàn bà bao quanh một người đàn ông". Bản văn của ngôn sứ Giêrêmia không đưa ra một chút khó khăn nào đối với nhà chú giải khoa học; chúng tôi sẽ theo bản dịch Phổ Thông từ nguyên bản

Hêbrơ. Nhưng ngay cả bản dịch này cũng được chú giải nhiều cách khác nhau: Rosenmuller và nhiều nhà chú giải Tin lành bảo thủ bảo vệ ý nghĩa "một người đàn bà bảo vệ một người đàn ông"; nhưng một động cơ như thế hầu như không thuyết phục được những người đàn ông của Itraen trở về lại với Thiên Chúa. Giải thích "một người đàn bà tìm kiếm một người đàn ông" hầu như không thích hợp với bản văn; ngoài ra, một sự đảo ngược thứ tự tự nhiên như thế, được trình bày trong Isaia 4:1, như là một dấu hiệu sự đau khổ lớn nhất. Phiên dịch của Ewald, "một người đàn bà sẽ biến thành một người đàn ông", hầu như không trung thực với bản văn gốc. Các nhà chú giải khác nhìn thấy người đàn bà là một điển hình của Hội Đường Do Thái giáo hoặc của Giáo Hội, người đàn ông là điển hình của Thiên Chúa, vì thế, họ giải thích sứ ngôn này có nghĩa là "Thiên Chúa lại ngự giữa Hội Đường (hoặc dân Itraen)" hoặc "Giáo Hội sẽ sử dụng những người đàn ông dũng cảm của mình mà bảo vệ trái đất". Nhưng bản văn Hêbrơ hầu như không gợi lên một ý nghĩa như thế; ngoài ra, một giải thích như thế làm cho đoạn văn trở thành trùng ý (tautological): "Itraen sẽ trở về với Thiên Chúa của mình, vì Itraen yêu mến Thiên Chúa của mình". Một số văn sĩ gần đây phiên dịch nguyên bản Hêbrơ: "Thiên Chúa tạo ra điều mới lạ trên mặt đất: người đàn bà (vợ) trở lại với người đàn ông (chồng của bà)". Theo lề luật cũ (Đnl 24:1-4; Gr 3:1), người chồng không thể lấy lại người vợ trước kia đã bị ông rẫy bỏ, nhưng Thiên Chúa sẽ làm một điều gì đó mới lạ bằng cách cho phép người vợ bất trung, nghĩa là dân tộc phạm tội, trở về lại với tình bằng hữu của Thiên Chúa. Giải thích này dựa trên một sự hiệu chính phỏng đoán bản văn; ngoài ra, nó không nhất thiết phải mang ý nghĩa thiên sai mà chúng ta mong đợi trong đoạn văn này.

Các Giáo phụ Hy Lạp thường theo bản dịch Bản Bảy Mươi: "Thiên Chúa đã tạo ra sự bảo vệ trong một vườn cây mới, những người đàn ông đi quanh đó an toàn"; nhưng Th. Athanasiô hai lần phối hợp bản dịch của Aquila: "Thiên Chúa đã tạo ra một điều mới lạ trong người đàn bà" với bản dịch của Bản Bảy Mươi, nói rằng: vườn cây mới là Đức Giêsu Kitô và điều mới lạ trong người đàn bà là thân xác của Thiên Chúa được thụ thai trong người trinh nữ mà không có sự cộng tác của người đàn ông. Th. Giêrônimô cũng vậy,

ngài hiểu bản văn ngôn sứ về người trinh nữ thụ thai Đấng Mêsia. Ý nghĩa này của đoạn văn phù hợp với bản văn và ngữ cảnh. Vì Ngôi Lời nhập thể, ngay từ lúc bắt đầu được thụ thai, đã có tất cả những sự hoàn thiện của Người, ngoại trừ những sự hoàn thiện liên quan đến sự phát triển thân thể của Người. Mẹ Người đúng thật là "bao quanh một người đàn ông". Không cần phải chỉ ra rằng một thân phận như thế của một đứa trẻ vừa mới được thụ thai, được gọi đúng là "một điều mới lạ trên mặt đất". Ngữ cảnh của sứ ngôn miêu tả, sau một dẫn nhập tổng quát ngắn (30:1-3), sự tự do và sự phục hưng tương lai của Itraen trong 4 khổ thơ: 30:4-11, 12-22; 30:23; 31:14, 15-26; ba khổ thơ đầu kết thúc với niềm hy vọng thời kỳ Mêsia. Khổ thứ tư cũng thế, phải được mong chờ có một kết thúc giống như thế. Hơn nữa, sứ ngôn của Giêrêmia, được công bố khoảng năm 589 trước CN, và được hiểu trong nghĩa vừa được giải thích, hợp với những sự mong đợi Mêsia đương thời đặt cơ sở trên Isaia 7:14; 9:6; Mikha 5:3. Theo Giêrêmia, mẹ của Đức Kitô phải khác với những người mẹ khác trong điều này là con của bà, ngay cả khi còn trong bụng bà, sẽ có tất cả những đặc tính cấu tạo nên bản tính con người thực sự. Cựu Ước qui chiếu gián tiếp đến Đức Maria trong các sứ ngôn báo trước sự Nhập thể của Ngôi Lời Thiên Chúa.

CÁC ĐIỂN HÌNH VÀ CÁC HÌNH ẢNH ĐỨC MARIA TRONG CỰU ƯỚC

Các điển hình và các hình ảnh về Đức Maria đã được mặc khải, nghĩa là phải đến tận chúng ta thông qua Kinh Thánh hoặc truyền thống. Các tác giả đạo đức đã khai triển những điểm tương đồng phong phú giữa những cứ liệu của Cựu Ước và những cứ liệu tương ứng của Tân Ước; tuy nhiên, dù những khai triển này có tài tình thế nào đi nữa thì chúng cũng không thể chứng minh rằng Thiên Chúa thực sự có ý định chuyển những chân lý tương ứng vào trong bản văn linh hứng của Cựu Ước. Mặt khác, phải nhớ rằng không phải tất cả những chân lý trong Kinh Thánh hoặc truyền thống đều được giới thiệu rõ ràng minh bạch cho các tín hữu như là những tín điều bằng sự xác định rõ ràng của Giáo Hội.

Theo nguyên tắc "Lex orandi est lex credendi" (Luật cầu nguyện là luật đức tin), chúng ta phải nghiên cứu ít ra là với lòng

kính trọng vô số những gợi ý chứa trong các kinh nguyện và phụng vụ chính thức của Giáo Hội. Trong chiều hướng này, chúng ta cần phải chú ý đến các tước hiệu được bạn tặng cho Bà Diễm Phúc của chúng ta trong Kinh Cầu Đức Bà và trong Kinh "Ave Maris Stella" (Kính Mừng Sao Biển). Các Đối ca và các Đáp ca tìm thấy trong Kinh Thần Vụ đọc vào các lễ Đức Mẹ gợi lên một số điển hình về Đức Maria mà hầu như không thể gây sự chú ý của các thừa tác viên Giáo Hội bằng một cách nào khác. Đối ca thứ ba Kinh Ca Ngợi (Kinh sáng) của lễ Đức Giêsu Chịu Phép Cắt Bì cho thấy trong "bụi cây không bị thiêu rụi" (Xh 3:2) một hình ảnh Đức Maria mang thai Con mình mà không mất sự đồng trinh. Đối ca thứ hai Kinh Ca Ngợi của cùng Kinh Thần Vụ đó cho thấy mớ lông cừu của ông Gêđêon ướt đẫm sương, còn tất cả mặt đất bên cạnh đều khô (Tl 6:37-38), là một điển hình của Đức Maria đang nhận vào trong dạ mình Ngôi Lời Nhập Thể. Kinh Thần Vụ Đức Trinh Nữ Diễm Phúc dành cho Đức Maria nhiều đoạn văn liên quan đến vị hôn thê trong Sách Diễm Ca và cũng liên quan đến Đức Khôn Ngoan trong Sách Châm Ngôn 8:22-31. Sự áp dụng vào Đức Maria một "khu vườn cấm, một dòng suối canh phòng nghiêm mật" được đề cập trong Diễm Ca 4:12 chỉ là một thí dụ đặc biệt về những gì đã được nói ở trên. Ngoài ra, Sara, Đêbôra, Giuđích và Ester được dùng cách khác nhau làm hình ảnh của Đức Maria; hòm bia Giao ước mà trên đó sự hiện diện của Thiên Chúa biểu hiện được dùng làm hình ảnh Đức Maria đang mang Thiên Chúa Nhập Thể trong dạ mình. Nhưng đặc biệt là Eva, mẹ của tất cả chúng sinh (St. 3:20), được xem là một điển hình của Đức Maria, Đấng là mẹ của tất cả những người đang sống trong trật tự ân sủng.

ĐỨC MARIA TRONG CÁC SÁCH TIN MỪNG

Độc giả rất ngạc nhiên vì tìm được quá ít thông tin về Đức Maria trong các sách Tin Mừng; nhưng sự lu mờ này của Đức Maria trong các sách Tin Mừng rốt cục đã được nghiên cứu bởi Th. Casiniô, Augustô Nicôla, Hồng Y Newman và cha rất đáng kính J. Spencer Northcote. Trong chú giải bài ca "Magnificat" (Ngợi khen), xuất bản năm 1518, ngay cả Luthêrô cũng bày tỏ niềm tin rằng các sách Tin Mừng ca tụng Đức Maria một cách đầy đủ bằng cách gọi Người (tám lần) là Mẹ Đức Giêsu. Trong các đoạn văn sau đây, chúng tôi sẽ tập hợp ngắn gọn những gì chúng ta biết về đời sống của Đức Mẹ trước

khi Người Con thần linh của Người sinh ra, trong cuộc sống ẩn dật của Chúa chúng ta, trong cuộc sống công khai của Ngài và sau khi Ngài sống lại.

Dòng họ Đavít của Đức Maria

Th. Luca (2:4) nói rằng Th. Giuse đi từ Nadarét đến Bêlem, để khai tên tuổi, "vì ông thuộc về nhà và gia tộc vua Đavít". Dường như để loại bỏ mọi nghi ngờ liên quan đến hậu duệ Đavít của Đức Maria, tác giả Tin Mừng (1:32,69) khẳng định rằng đứa trẻ được sinh ra từ Đức Maria mà không có sự can thiệp của người đàn ông sẽ được ban cho "ngai vàng vua Đavít, tổ tiên Người", và Đức Chúa là Thiên Chúa đã "cho xuất hiện vị Cứu Tinh cho chúng ta trong nhà của Đavít, tôi tớ Người". Th. Phaolô cũng xác nhận rằng "xét như người phàm, Đức Giêsu Kitô xuất thân từ dòng dõi vua Đavít" (Rm. 1:3). Nếu Đức Maria không thuộc hậu duệ Đavít thì Con của bà được thụ thai bởi Chúa Thánh Thần không thể được nói là "thuộc con cháu của Đavít được". Vì thế, các nhà chú giải nói với chúng ta rằng trong bản văn "vào tháng thứ sáu, Thiên Chúa sai sứ thần Gabrien...đến gặp một trinh nữ đã thành hôn với một người tên là Giuse, thuộc nhà Đavít" (Lc. 1:26-27); mệnh đề sau cùng "thuộc nhà Đavít" không qui chiếu đến Giuse, mà đến người trinh nữ là nhân vật chính trong chuyện kể; vậy chúng ta có bằng chứng được linh hứng trực tiếp về dòng dõi Đavít của Đức Maria.

Trong khi các nhà chú giải thường đồng ý rằng bảng phả hệ được tìm thấy ở đầu sách Tin Mừng thứ nhất là phả hệ của ông Giuse, thì Anniô Viterbô đưa ra ý kiến, đã được Th. Augustinô ám chỉ, rằng bảng phả hệ trong Tin Mừng của Th. Luca là phả hệ của Đức Maria. Bản văn của sách Tin Mừng thứ ba (3:23) có thể được giải thích dường như là làm cho Hêli trở thành cha của Đức Maria: "Đức Giêsu là con (của ông Giuse, như đã được giả định) của ông Hêli" hoặc "Đức Giêsu là con của ông Giuse, như đã được giả định, con của ông Hêli" (Lightfoot, Benzel v.v.), hoặc nữa "Đức Giêsu như đã được giả định là con của ông Giuse, ông này là [con rể] của ông Hêli". Trong các giải thích này, tên của Đức Maria không được nêu lên một cách rõ ràng, nhưng nó được bao hàm; vì Đức Giêsu là Con của ông Hêli thông qua Đức Maria.

Cha mẹ Người

Mặc dù ít nhà chú giải gắn bó với quan điểm này về bảng phả hệ của Th. Luca, tên của cha Đức Maria, Hêli, hợp với tên dành cho người cha của Đức Bà trong một truyền thống căn cứ vào chuyện kể của Sách Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê, một sách Tin Mừng ngoại thư có từ cuối thế kỷ II. Theo tư liệu này, cha mẹ Đức Maria là Gioakim và Anna. Mà tên *Gioakim* chỉ là một biến thể của Hêli hoặc Eliakim, thay thế tên của Thiên Chúa (Giavê) bằng tên khác (Eli, Elohim). Truyền thống về cha mẹ của Đức Maria, được tìm thấy trong sách Tin Mừng của Giacôbê, được thể hiện lại bởi Th. Gioan Đamascênô, Th. Grêgôriô thành Nýt, Th. Germanô Constantinôpôli, mạo-Epiphanô, mạo-Hilariô và Th. Fulbertô thành Chartres. Các văn sĩ này nói thêm rằng sự sinh ra của Đức Maria đã có được là nhờ những lời cầu nguyện sốt sắng của ông Gioakim và bà Anna trong lúc tuổi già. Vì Gioakim thuộc vương tộc Đavít, nên Anna được giả định là một hậu duệ của gia tộc tư tế Aaron, như vậy Đức Kitô, Đức Vua và Thượng tế muôn đời xuất thân từ một dòng tộc vừa vương giả vừa tư tế.

Thành phố quê hương của cha mẹ Đức Maria

Theo Luca 1:26, Đức Maria sống tại Nadarét, một thành miền Galilê, vào lúc Truyền tin. Truyền thống xác nhận rằng ngài được thụ thai và sinh ra trong cùng một ngôi nhà mà Ngôi Lời trở thành người phàm. Một truyền thống khác dựa trên sách Tin Mừng của Giacôbê, xem Sephoris là nơi ở ban đầu của Gioakim và Anna, mặc dù người ta nói là sau này họ đã ở tại Giêrusalem, trong một ngôi nhà được Th. Sôphrôniô thành Giêrusalem gọi là Probatica. Probatica, một tên gọi có lẽ phái sinh từ nơi đền thánh gần hồ được gọi là Probatica hoặc Bétsaiđa trong Ga. 5:2. Chính ở đây Đức Maria đã sinh ra. Một thế kỷ sau, khoảng năm 750 sau CN, Th. Gioan Đamascênô lặp lại khẳng định rằng Đức Maria sinh ra tại Probatica.

Người ta nói rằng vào thế kỷ V, hoàng hậu Êuđôxia đã xây một nhà thờ trên nơi Đức Maria đã sinh ra và là nơi cha mẹ ngài đã sống trong lúc tuổi già. Nhà thờ thánh nữ Anna hiện giờ nằm cách hồ Probatica chỉ khoảng 100 phút (khoảng 30,48 m). Ngày 18 tháng

3 năm 1889, người ta đã khám phá được hầm mộ bao quanh nơi chôn cất giả định thánh nữ Anna. Có lẽ nơi này nguyên là một khu vườn mà Gioakim và Anna đã an nghỉ. Vào thời đó, nó còn nằm bên ngoài các bức tường của thành phố, khoảng 400 phút về phía bắc Đền thờ. Một phần mộ khác gần phần mộ của thánh nữ Anna là nơi sinh giả định của Trinh Nữ Diễm Phúc, vì thế, lúc ban đầu, nhà thờ này được gọi là nhà thờ Đức Maria Sinh Ra. Trong thung lũng Cêđrôn, gần con đường dẫn đến nhà thờ Đức Mẹ Lên Trời, có một đền thánh nhỏ có hai bàn thờ mà người ta nói là nằm trên nơi chôn cất các thánh Gioakim và Anna; nhưng các phần mộ này thuộc thời các Thập Tự chinh. Ở Sephoris cũng vậy, các chiến sĩ Thập tự chinh đã xây một nhà thờ rộng lớn thay thế đền thánh cũ nằm trên ngôi nhà huyền thoại của các thánh Gioakim và Anna. Sau năm 1788, nhà thờ này đã được các cha Phanxicô trùng tu lại.

Sự Vô Nhiễm Thai của Người

Sự Vô Nhiễm Thai (Vô Nhiễm Nguyên Tội) của Đức Bà được bàn đến trong một Bài Đặc Biệt khác.

Sự sinh ra của Đức Maria

Cũng như nơi sinh của Đức Bà, có ba truyền thống khác nhau cần phải được xem xét:

Thứ nhất, biến cố đã được xác định là tại Bêlem. Ý kiến này dựa trên các bằng chứng sau đây: nó đã được đề cập đến trong một bài viết có tựa đề "De nativ. S. Mariae" (Về sự sinh ra của Đức Th. Maria) được lồng vào sau các công trình của Th. Giêrônimô; nó được giả định mơ hồ bởi Người Hành Hương Piacenza, thường được gọi sai là Antôniô Tử Đạo, người đã viết khoảng năm 580 sau CN; cuối cùng, các Giáo hoàng Phaolô II (1471), Giuliô II (1507), Lêô X (1519, Phaolô III (1535), Piô IV (1565), Sixtô V (1586) và Innôcentê XII (1698), trong các sắc chỉ của các ngài liên quan đến Ngôi Nhà thánh Lôrêtô, nói rằng Đức Trinh Nữ Diễm Phúc được sinh ra, được giáo dục và được thiên thần chào mừng trong Ngôi Nhà thánh này. Nhưng các vị Giáo hoàng này hầu như không muốn quyết định một vấn đề lịch sử, các ngài chỉ phát biểu ý kiến của các thời kỳ tương ứng đó mà thôi.

Truyền thống thứ hai nói Đức Bà sinh ra tại Sephoris, khoảng ba dặm về hướng bắc Bêlem, thành phố Điôcêsarêa thuộc Rôma và là nơi ở của Hêrôđê Antipa cho đến khi Chúa chúng ta sống trên trần gian. Tình trạng cổ xưa của ý kiến này có thể được suy ra từ việc dưới thời Constantinô một nhà thờ được dựng lên tại Sephoris để tưởng nhớ sự cư trú của Gioakim và Anna tại nơi ấy. Th. Êpiphaniô có nói đến đền thánh này. Nhưng điều đó chỉ chứng tỏ rằng Đức Bà có thể đã sống ở Sephoris một thời gian cùng với cha mẹ người, mà không buộc chúng ta phải tin rằng người đã sinh ra ở đó.

Truyền thống thứ ba, nói Đức Maria đã sinh ra tại Giêrusalem, là truyền thống có khả năng đúng nhất. Chúng ta thấy rằng nó dựa trên lời chứng của Th. Sôphrôniô, Th. Gioan Đamascênô, và dựa trên sự hiển nhiên của những vật tìm thấy mới đây ở Probatica. Lễ Sinh Nhật Đức Bà đã không được cử hành ở Rôma cho đến khoảng cuối thế kỷ VII; nhưng hai bài giảng tìm thấy trong các tác phẩm của Th. Anrê đảo Crêta (680) giả định sự tồn tại của lễ này và đưa người ta đến chỗ nghi ngờ nó đã được đưa vào một số Giáo hội khác ở một thời kỳ sớm hơn. Năm 799, khoản luật thứ mười của Thượng Hội Đồng Giám Mục Salzburg qui định 4 lễ kính Mẹ Thiên Chúa: lễ Dâng Chúa Giêsu vào Đền Thánh, ngày 2 tháng 2; lễ Truyền Tin, ngày 25 tháng 3; lễ Đức Mẹ Lên Trời, ngày 15 tháng 8; lễ Sinh Nhật Đức Trinh Nữ Maria, ngày 8 tháng 9.

Sự Dâng Đức Maria vào Đền Thờ

Theo Sách Xuất Hành 13:2 và 13:12, tất cả các con trai đầu lòng Do Thái phải được dâng vào Đền Thờ. Một lề luật như thế tất nhiên làm cho các cha mẹ Do Thái đạo đức phải tuân giữ cùng một nghi thức tôn giáo đối với những đứa con được mến chuộng khác. Điều này khiến người ta tin rằng Gioakim và Anna đã dâng vào Đền Thờ con trẻ của họ mà họ đã có được bằng những lời cầu nguyện lâu dài, sốt sắng.

Về phần Đức Maria, Th. Luca (1:34) thuật lại cho chúng ta rằng người đã đáp lại sứ thần báo tin sự sinh ra của Đức Giêsu-Kitô: "việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng". Những lời này hầu như không thể hiểu được, nếu chúng ta không nghĩ rằng Đức Maria đã khấn đức đồng trinh; vì, khi người nói những lời đó,

người đã đính hôn với Th. Giuse. Dịp thuận tiện nhất cho một lời khấn như thế là dịp người dâng mình trong Đền Thờ. Một số Giáo phụ cho rằng khả năng sinh ra của Th. Gioan Tẩy Giả đã được phát triển sớm bởi sự can thiệp đặc biệt của quyền năng Thiên Chúa, thì chúng ta cũng có thể chấp nhận một ân sủng như thế đối với con trẻ của Gioakim và Anna.

Nhưng những gì đã được nói không vượt quá sự chắc chắn của những phỏng đoán đạo đức có khả năng đúng. Chúng ta nghĩ rằng Chúa chúng ta không thể từ chối với Mẹ Diễm Phúc của Ngài bất kỳ một ân huệ nào chỉ phụ thuộc vào sự rộng lượng của Ngài, không vượt quá những lý lẽ tiên nghiệm (a priori). Sự chắc chắn trong vấn đề này phải phụ thuộc vào bằng chứng bên ngoài và giáo huấn của Giáo Hội. Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê và tác phẩm có tựa đề "De nativ. Mariae" (7-8) khẳng định rằng Gioakim và Anna, trung thành với một lời khấn của mình đã dâng con trẻ Maria vào Đền Thờ khi con trẻ này được ba tuổi; chính con trẻ này đã bước lên các bậc cấp Đền Thờ và đã khấn lời khấn đồng trinh của mình vào dịp này. Th. Grêgôriô thành Nýt và Th. Germanô thành Constantinôpôli theo trình thuật này; nó cũng được mạo-Grêgôriô Nadiandô theo trong "Christus patiens" của ông. Hơn nữa, Giáo Hội cử hành lễ Đức Mẹ Dâng Mình trong Đền Thờ, mặc dù không định rõ con trẻ Maria được dâng vào Đền Thờ ở tuổi nào, con trẻ này đã khấn lời khấn đức đồng trinh khi nào và những hồng ân tự nhiên và siêu nhiên đặc biệt mà Thiên Chúa phú ban cho cô là những hồng ân nào. Lễ này được đề cập đến lần đầu tiên trong một tư liệu của Manuel Commenus, năm 1166; từ Constantinôpôli, lễ này chắc là đã được đưa vào Giáo Hội Tây phương, lúc triều đình Giáo hoàng ở Avignon năm 1371; khoảng một thế kỷ sau, Giáo hoàng Sixtô IV đưa vào Kinh Thần vụ lễ Đức Mẹ Dâng Mình trong Đền Thờ, và năm 1585, Giáo hoàng Sixtô V mở rộng lễ Đức Mẹ Dâng Mình trong Đền Thờ cho toàn thể Giáo Hội.

Sự đính hôn của người với Giuse

Các tác phẩm ngoại thư mà chúng ta qui chiếu trong đoạn cuối cùng khẳng định rằng Đức Maria đã ở lại trong Đền Thờ sau khi dâng mình để được giáo dục cùng với các trẻ Do Thái khác. Ở đó,

người đã được hưởng những thị kiến xuất thần và những viếng thăm hằng ngày của các thiên thần.

Khi người 14 tuổi, vị thượng tế muốn gởi người về nhà để kết hôn, thì Đức Maria nhắc cho vị này nhớ lại lời khấn đức đồng trinh của người, và trong cơn bối rối, vị thượng tế đã xin ý kiến Thiên Chúa. Lúc bấy giờ, ông gọi tất cả các nam thanh niên thuộc dòng Đavít và hứa gả Maria cho người nào mà que cây của người ấy đâm chồi và trở thành nơi nghỉ ngơi của Chúa Thánh Thần trong hình dạng một chim bồ câu. Chính Giuse là người có được đặc quyền bằng cách kỳ lạ này.

Chúng ta thấy rằng Th. Grêgôriô thành Nýt, Th. Germanô thành Constantinôpôli và mạo-Grêgôriô Nadíandô hình như theo các truyền thuyết này. Ngoài ra, hoàng đế Giustinianô đã cho phép xây dựng một vương cung thánh đường trên nền Đền Thờ trước kia để tưởng nhớ Đức Bà đã ở lại trong đền thánh này; nhà thờ được gọi là Tân Nhà Thờ Đức Maria để phân biệt nó với Nhà Thờ Sinh Nhật Đức Bà. Hình như đó là thánh đường Hồi Giáo el-Aksa hiện nay.

Mặt khác, Giáo Hội thinh lặng về việc Đức Maria đã ở lại trong Đền Thờ. Th. Ambrôsiô, khi miêu tả cuộc sống của Đức Maria trước khi Truyền tin, rõ ràng cho rằng người đã sống trong ngôi nhà của cha mẹ người. Tất cả mọi miêu tả có giá trị khoa học về đền thờ Do Thái này cũng đều không cho chúng ta biết được gì về những nơi mà các cô bé đã được giáo dục. Việc cậu bé Gioát ở lại trong Đền Thờ cho đến 7 tuổi không giúp giả định dễ dàng rằng các cô gái trẻ đã được giáo dục bên trong các khu vực thánh có rào bao quanh; vì Gioát là vua và bị hoàn cảnh bắt buộc phải ở lại trong Đền Thờ (x. IV Vua 11:3). Điều mà sách Macabê quyển II 3:19 nói về "các cô gái chưa chồng cũng đã bị giam" không chứng tỏ rằng bất cứ người nào trong họ cũng đều bị giữ trong các toà nhà Đền Thờ. Nếu nữ ngôn sứ Anna như đã nói (Lc 2:37) "không rời bỏ Đền Thờ, những ăn chay cầu nguyện, sớm hôm thờ phượng Thiên Chúa", thì chúng ta cũng không thể nghĩ rằng thực sự bà đã sống trong một trong những phòng Đền Thờ đó. Vì nhà của Gioakim và Anna không xa Đền Thờ, nên chúng ta có thể nghĩ rằng con trẻ Maria thường được phép đi thăm các toà nhà linh thánh để thoả mãn lòng sùng kính của cô.

người đã đính hôn với Th. Giuse. Dịp thuận tiện nhất cho một lời khấn như thế là dịp người dâng mình trong Đền Thờ. Một số Giáo phụ cho rằng khả năng sinh ra của Th. Gioan Tẩy Giả đã được phát triển sớm bởi sự can thiệp đặc biệt của quyền năng Thiên Chúa, thì chúng ta cũng có thể chấp nhận một ân sủng như thế đối với con trẻ của Gioakim và Anna.

Nhưng những gì đã được nói không vượt quá sự chắc chắn của những phỏng đoán đạo đức có khả năng đúng. Chúng ta nghĩ rằng Chúa chúng ta không thể từ chối với Mẹ Diễm Phúc của Ngài bất kỳ một ân huệ nào chỉ phụ thuộc vào sự rộng lượng của Ngài, không vượt quá những lý lẽ tiên nghiệm (a priori). Sự chắc chắn trong vấn đề này phải phụ thuộc vào bằng chứng bên ngoài và giáo huấn của Giáo Hội. Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê và tác phẩm có tựa đề "De nativ. Mariae" (7-8) khẳng định rằng Gioakim và Anna, trung thành với một lời khấn của mình đã dâng con trẻ Maria vào Đền Thờ khi con trẻ này được ba tuổi; chính con trẻ này đã bước lên các bậc cấp Đền Thờ và đã khấn lời khấn đồng trinh của mình vào dịp này. Th. Grêgôriô thành Nýt và Th. Germanô thành Constantinôpôli theo trình thuật này; nó cũng được mạo-Grêgôriô Nadiandô theo trong "Christus patiens" của ông. Hơn nữa, Giáo Hội cử hành lễ Đức Mẹ Dâng Mình trong Đền Thờ, mặc dù không định rõ con trẻ Maria được dâng vào Đền Thờ ở tuổi nào, con trẻ này đã khấn lời khấn đức đồng trinh khi nào và những hồng ân tự nhiên và siêu nhiên đặc biệt mà Thiên Chúa phú ban cho cô là những hồng ân nào. Lễ này được đề cập đến lần đầu tiên trong một tư liệu của Manuel Commenus, năm 1166; từ Constantinôpôli, lễ này chắc là đã được đưa vào Giáo Hội Tây phương, lúc triều đình Giáo hoàng ở Avignon năm 1371; khoảng một thế kỷ sau, Giáo hoàng Sixtô IV đưa vào Kinh Thần vụ lễ Đức Mẹ Dâng Mình trong Đền Thờ, và năm 1585, Giáo hoàng Sixtô V mở rộng lễ Đức Mẹ Dâng Mình trong Đền Thờ cho toàn thể Giáo Hội.

Sự đính hôn của người với Giuse

Các tác phẩm ngoại thư mà chúng ta qui chiếu trong đoạn cuối cùng khẳng định rằng Đức Maria đã ở lại trong Đền Thờ sau khi dâng mình để được giáo dục cùng với các trẻ Do Thái khác. Ở đó,

người đã được hưởng những thị kiến xuất thần và những viếng thăm hằng ngày của các thiên thần.

Khi người 14 tuổi, vị thượng tế muốn gởi người về nhà để kết hôn, thì Đức Maria nhắc cho vị này nhớ lại lời khấn đức đồng trinh của người, và trong cơn bối rối, vị thượng tế đã xin ý kiến Thiên Chúa. Lúc bấy giờ, ông gọi tất cả các nam thanh niên thuộc dòng Đavít và hứa gả Maria cho người nào mà que cây của người ấy đâm chồi và trở thành nơi nghỉ ngơi của Chúa Thánh Thần trong hình dạng một chim bồ câu. Chính Giuse là người có được đặc quyền bằng cách kỳ lạ này.

Chúng ta thấy rằng Th. Grêgôriô thành Nýt, Th. Germanô thành Constantinôpôli và mạo-Grêgôriô Nadíandô hình như theo các truyền thuyết này. Ngoài ra, hoàng đế Giustinianô đã cho phép xây dựng một vương cung thánh đường trên nền Đền Thờ trước kia để tưởng nhớ Đức Bà đã ở lại trong đền thánh này; nhà thờ được gọi là Tân Nhà Thờ Đức Maria để phân biệt nó với Nhà Thờ Sinh Nhật Đức Bà. Hình như đó là thánh đường Hồi Giáo el-Aksa hiện nay.

Mặt khác, Giáo Hội thinh lặng về việc Đức Maria đã ở lại trong Đền Thờ. Th. Ambrôsiô, khi miêu tả cuộc sống của Đức Maria trước khi Truyền tin, rõ ràng cho rằng người đã sống trong ngôi nhà của cha mẹ người. Tất cả mọi miêu tả có giá trị khoa học về đền thờ Do Thái này cũng đều không cho chúng ta biết được gì về những nơi mà các cô bé đã được giáo dục. Việc cậu bé Gioát ở lại trong Đền Thờ cho đến 7 tuổi không giúp giả định dễ dàng rằng các cô gái trẻ đã được giáo dục bên trong các khu vực thánh có rào bao quanh; vì Gioát là vua và bị hoàn cảnh bắt buộc phải ở lại trong Đền Thờ (x. IV Vua 11:3). Điều mà sách Macabê quyển II 3:19 nói về "các cô gái chưa chồng cũng đã bị giam" không chứng tỏ rằng bất cứ người nào trong họ cũng đều bị giữ trong các toà nhà Đền Thờ. Nếu nữ ngôn sứ Anna như đã nói (Lc 2:37) "không rời bỏ Đền Thờ, những ăn chay cầu nguyện, sớm hôm thờ phượng Thiên Chúa", thì chúng ta cũng không thể nghĩ rằng thực sự bà đã sống trong một trong những phòng Đền Thờ đó. Vì nhà của Gioakim và Anna không xa Đền Thờ, nên chúng ta có thể nghĩ rằng con trẻ Maria thường được phép đi thăm các toà nhà linh thánh để thoả mãn lòng sùng kính của cô.

Các cô gái Do Thái thông thường có thể kết hôn ở tuổi mười hai rưỡi, mặc dù tuổi thật của cô dâu thay đổi tuỳ hoàn cảnh. Trước kết hôn có đính hôn và sau cuộc đính hôn đó cô dâu, theo luật pháp, thuộc về chàng rể, mặc dù cô không sống với chàng trong chừng một năm; trước khi hôn nhân được cử hành. Tất cả điều này hoàn toàn phù hợp với ngôn ngữ của các tác giả Tin Mừng. Th. Luca (1:27) gọi Đức Maria là "một trinh nữ đã thành hôn với một người tên là Giuse"; Th. Matthêu (1:18) nói "bà Maria, mẹ Ngài, đã thành hôn với ông Giuse. Nhưng trước khi hai ông bà về chung sống, bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần". Vì chúng ta biết Đức Maria không có anh em, nên chúng ta phải nghĩ rằng người là nữ thừa kế và luật của Sách Dân Số 36:6 buộc người phải kết hôn với một người thuộc chi tộc của người.

Theo tục lệ Do Thái, cuộc hôn nhân giữa Giuse và Maria phải được xếp đặt bởi cha mẹ của Th. Giuse. Người ta có thể hỏi tại sao Đức Maria lại đồng ý sự đính hôn của mình, mặc dù người bị trói buộc bởi lời khấn đức đồng trinh của người. Người đã vâng theo sự linh hứng của Thiên Chúa trong việc lập lời khấn của người, thì ở đây người cũng vâng theo sự linh hứng của Thiên Chúa để trở thành vị hôn thê của Giuse. Ngoài ra, theo người Do Thái, việc từ chối đính hôn hoặc kết hôn là điều kỳ quặc, bởi vì mọi cô gái Do thái đều mong muốn kết hôn vì như thế là làm tròn một bổn phận tự nhiên. Đức Maria mặc nhiên tin vào sự hướng dẫn của Thiên Chúa, và bởi đó chắc chắn rằng lời khấn của người sẽ được giữ trọn ngay cả khi người kết hôn.

Sự Viếng Thăm

Theo Luca 1:36, sứ thần Gabrien khi truyền tin đã nói với Đức Maria: "Kìa bà Êlisabét, người họ hàng với bà, tuy già rồi, mà cũng đang cưu mang một người con trai; bà ấy vẫn bị mang tiếng là hiếm hoi, mà nay đã có thai được sáu tháng". Không nghi ngờ sự thật của những lời sứ thần, Đức Maria đã ngay lập tức quyết định làm tăng thêm niềm vui của người họ hàng nhân đức của người. Bởi đó tác giả Tin Mừng nói tiếp: "Hồi ấy, bà Maria lên đường vội vã và, đến miền núi, vào một thành thuộc chi tộc Giuđa. Bà vào nhà ông Dacaria và chào hỏi bà Êlisabét". Mặc dù Đức Maria chắc đã có nói với với ông

Giuse về chuyến đi thăm đã được dự kiến của người, nhưng cũng khó mà xác định ông có đi cùng với người không; nếu thời gian hành trình xảy ra trùng hợp với thời gian các mùa lễ mà người Itraen phải đi đến Đền Thờ, thì chắc là hơi khó đi cùng.

Vị trí nhà của bà Êlisabét đã được các tác giả xác định cách khác nhau: người ta đã xác định nó ở Machaerus, khoảng mười dặm về hướng đông Biển Chết, hoặc ở Hêbron, hoặc nữa trong thành phố tư tế Jutta xưa, khoảng bảy dặm về phía nam Hêbron, hoặc sau cùng, ở Ain-Karim, ở St. John-in-the-Mountain truyền thống, cách Giêrusalem gần bốn dặm về hướng tây. Nhưng theo truyền thống thì ba vị trí đầu không có một quan gì đến sự sinh ra hoặc cuộc đời của Th. Gioan; ngoài ra, Machaerus không nằm trong vùng các núi của Giuđa; Hêbron và Jutta, sau cuộc lưu đày Babylon, thuộc về Idumen, trong khi Ain-Karim nằm trong "miền núi" được đề cập đến trong bản văn được linh hứng của Th. Luca.

Sau cuộc hành trình khoảng 30 giờ, Đức Maria "vào nhà ông Dacaria và chào hỏi bà Êlisabét" (Lc.1:40). Theo truyền thống, vào lúc Đức Maria viếng thăm, bà Êlisabét không sống trong ngôi nhà thành phố của bà, mà trong ngôi nhà của bà cách thành phố khoảng 10 phút đi đường; trước kia, nơi này được đánh dấu bởi một nhà thờ thượng và hạ. Năm 1861, Nhà Thờ Thăm Viếng nhỏ hiện nay được dựng lên trên nền móng cũ.

"Và đã xảy ra là khi bà Êlisabét vừa nghe tiếng bà Maria chào, thì đứa con trong bụng nhảy lên". Chính vào lúc này, Thiên Chúa đã làm tròn lời sứ thần đã hứa với ông Dacaria (Lc. 1:15), "và đứa trẻ được tràn đầy Thánh Thần, ngay cả từ bụng mẹ nó"; nói cách khác, đứa trẻ trong bụng bà Êlisabét đã được rửa sạch vết nhơ tội nguyên tổ. Sự tràn đầy Thánh Thần trong đứa trẻ có thể nói là đã tràn vào linh hồn của mẹ nó: "và bà Êlisabét được tràn đầy Thánh Thần" (Lc.1:41). Như vậy cả hai, con và mẹ, đều được thánh hoá bởi sự hiện diện của Đức Maria và Ngôi Lời Nhập Thể; được tràn đầy Thánh Thần như thế, bà Êlisabét "liền kêu lớn tiếng và nói rằng: Em được chúc phúc hơn mọi người phụ nữ và người con em đang cưu mang cũng được chúc phúc. Bởi đâu tôi được Thân Mẫu Chúa tôi đến với tôi thế này? Vì này đây, tai tôi vừa nghe tiếng em chào, thì

đứa con trong bụng đã nhảy lên vui sướng. Em thật có phúc vì đã tin rằng Chúa sẽ thực hiện những gì Người đã nói với em" (Lc. 1:42-45). Theo các nhà chú giải giải thích đoạn văn trên thì có hai điểm cần chú ý:

- Bà Êlisabét bắt đầu lời chúc mừng của bà bằng những từ mà sứ thần đã dùng để kết thúc lời chào của mình, như vậy chứng tỏ rằng cả hai đều nói trong cùng một Thánh Thần.
- Êlisabét là người đầu tiên gọi Đức Maria bằng tước hiệu vinh dự nhất của người là "Mẹ Thiên Chúa".

Câu đáp lại của Đức Maria là bài ca Ngợi khen, thường được gọi là "Magnificat" do từ đầu tiên của bản văn Latinh.

Tác giả Tin Mừng kết thúc bài tường thuật sự Thăm Viếng của mình bằng câu: "Và bà Maria ở lại với bà Êlisabét độ ba tháng, rồi trở về nhà mình" (Lc.1:56). Nhiều người thấy trong phát biểu vắn tắt này của sách Tin Mừng thứ ba một ám chỉ ngụ ý rằng Đức Maria đã ở lại nhà ông Dacaria cho đến khi Gioan Tẩy Giả sinh ra, trong khi những người khác lại phủ nhận một sự ám chỉ như thế. Vì lễ Thăm Viếng được khoản luật 43 của Công đồng Bâle (năm 1441) đặt vào ngày 2 tháng 7, ngày tiếp theo tuần Bát nhật lễ Th. Gioan Tẩy Giả, nên suy ra rằng Đức Maria có thể đã ở lại với bà Êlisabét cho đến sau khi đứa trẻ được cắt bì, nhưng vẫn không có một bằng chứng nào hơn nữa cho sự giả định này. Mặc dù sự thăm viếng được miêu tả chính xác như thế trong sách Tin Mừng thứ ba, nhưng mãi đến thế kỷ XIII lễ này mới được đề cập đến, và được đưa vào phụng vụ do ảnh hưởng của các tu sĩ Phanxicô; năm 1389, lễ được chính thức thiết lập bởi Urbanô VI.

Ông Giuse biết việc Đức Maria mang thai

Sau khi từ nhà bà Êlisabét trở về, Đức Maria "đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần" (Mt.1:18). Vì trong dân Do Thái, sự đính hôn là một sự kết hôn thực sự, nên tập quán kết hôn sau thời gian đính hôn không biểu thị điều gì khác thường. Bởi đó việc Đức Maria mang thai không làm ai ngạc nhiên, ngoại trừ Th. Giuse. Vì ông không được biết về mầu nhiệm Nhập Thể, nên tình trạng này đã làm cho ông vô cùng khổ tâm. Tác giả Tin Mừng nói: "Về việc

đó, ông Giuse, chồng bà, là người công chính và không muốn tố giác bà, nên mới định tâm bỏ bà cách kín đáo" (Mt.1:19). Đức Maria để cho Thiên Chúa giải quyết nỗi khó khăn này, và Thiên Chúa đã cho người chồng bối rối biết, vào thời điểm riêng của Người, về thân phận thực sự của Đức Maria. Trong khi ông Giuse "đang toan tính như vậy, thì kìa sứ thần Chúa hiện đến báo mộng cho ông rằng: Này ông Giuse, là con cháu Đavít, đừng ngại đón bà Maria vợ ông về, vì người con bà cưu mang là do quyền năng Chúa Thánh Thần. Bà sẽ sinh con trai và ông phải đặt tên cho con trẻ là Giêsu, vì chính Người sẽ cứu dân Người khỏi tội lỗi của họ" (Mt.1:20-21).

Không lâu sau sự mặc khải này, ông Giuse ký kết khế ước hôn nhân theo nghi thức với bà Maria. Sách Tin Mừng chỉ nói: "Khi tỉnh giấc, ông Giuse làm như sứ thần Chúa dạy và đón vợ về nhà" (Mt.1:24). Trong khi chắc chắn rằng giữa sự đính hôn và sự kết hôn ít nhất phải trôi qua ba tháng, mà trong ba tháng này bà Maria lại ở lại với bà Êlisabét, nên không thể xác định khoảng thời gian chính xác giữa hai nghi lễ này. Chúng ta không biết sau lễ đính hôn bao lâu, sứ thần báo tin cho Đức Maria về mầu nhiệm Nhập Thể; chúng ta cũng không biết sự nghi ngờ của Giuse đã kéo dài bao lâu, trước khi ông được soi sáng bởi sự viếng thăm của sứ thần. Nếu tính độ tuổi mà các thiếu nữ Do Thái có thể kết hôn, chúng ta có thể suy ra Đức Maria đã sinh con khi người mới khoảng 13 hoặc 14 tuổi. Không một tư liệu nào cho chúng ta biết người thực sự được mấy tuổi vào lúc sinh con.

Cuộc hành trình đến Bêlem

Th. Luca (2:1-5) giải thích ông Giuse và bà Maria, tuân theo chiếu chỉ của Cêsarê Augustô qui định một cuộc kiểm tra chung, đã đi từ Nadarét đến Bêlem bằng cách nào. Có nhiều lý do tại sao Đức Maria đã phải cùng đi với Th. Giuse trong cuộc hành trình này; có thể người cần sự bảo vệ của Giuse trong gian đoạn cuối thời kỳ thai nghén, hoặc có thể người đã theo sự linh hứng đặc biệt của Thiên Chúa thúc đẩy người đi để làm tròn các sứ ngôn liên quan đến Con thần linh của người, hoặc nữa có thể người đã bị luật dân sự buộc phải đi hoặc với tư cách là một nữ thừa kế, hoặc để thanh toán thuế thân mà các phụ nữ trên mười hai tuổi phải trả.

Vì cuộc kiểm tra đã đưa rất đông khách lạ đến Bêlem, nên

Maria và Giuse không tìm được phòng trọ và phải trú trong một hang dùng làm nơi trú ẩn cho súc vật.

Đức Maria sinh hạ Chúa Giêsu

"Và đã xảy ra là khi hai người đang ở đó, thì bà Maria đã tới ngày mãn nguyệt khai hoa" (Lc.1:6). Cách nói này không cho chúng ta biết chắc chắn Chúa chúng ta đã sinh ra ngay sau khi ông Giuse và bà Maria vào trú trong hang hay nhiều ngày sau đó. Sự việc những người chăn chiên "thức đêm canh giữ đàn vật" chứng tỏ rằng Đức Kitô đã sinh ra vào ban đêm.

Sau khi sinh con, bà Maria "lấy tã bọc con rồi đặt nằm trong máng cỏ" (Lc'2:7), dấu hiệu này chứng tỏ người đã không phải chịu sự đau đớn và sự yếu nhược vì sinh con. Sự suy diễn này hợp với giáo huấn của một số Giáo phụ và nhà thần học như: Th. Ambrôsiô, Th. Grêgôriô thành Nýt, Th. Gioan Đamascênô, tác giả quyển Christus patiens, Th. Tôma v.v. Nếu mẹ Thiên Chúa phải chịu hình phạt được tuyên bố trong Sáng Thế 3:16, đối với Eva và các con gái tội lỗi của bà, thì quả là không thích hợp.

Không lâu sau khi con trẻ sinh ra, những người chăn chiên, tuân theo lời mời gọi của sứ thần, đã đi đến hang "và gặp bà Maria, ông Giuse, cùng với Hài Nhi đặt nằm trong máng cỏ" (Lc.2:16). Chúng ta có thể nghĩ rằng những người chăn chiên đã đưa tin mừng họ đã nhận được vào ban đêm cho các bạn hữu ở Bêlem và Thánh Gia Thất đã được một cư dân đạo đức ở đó tiếp đón vào nơi ở thích hợp hơn.

Chúa Giêsu chịu phép cắt bì

"Khi Hài Nhi được đủ tám ngày, nghĩa là đến lúc phải làm lễ cắt bì, người ta đặt tên cho Hài Nhi là Giêsu" (Lc.2:21). Nghi thức cắt bì được thực hiện hoặc trong hội đường hoặc tại nhà của Hài Nhi, không thể xác định được lễ cắt bì Chúa chúng ta đã xảy ra ở đâu. Dầu sao thì Mẹ Người cũng phải có mặt ở nghi lễ.

Dâng Chúa Giêsu trong Đền Thờ

Theo luật của sách Lêvi 12:2-8, người mẹ Do Thái của một đứa con trai, sau khi sinh được 40 ngày, phải trình diện để thanh tẩy theo luật; theo sách Xuất Hành 13:2, và sách Dân Số 18:15, con trai

đầu lòng, cũng vào dịp này, phải được dâng cho Thiên Chúa. Mặc dù Đức Maria và Hài Nhi có thể yêu cầu một sự chước miễn, nhưng họ đã tuân theo lề luật. Tuy nhiên, thay vì dâng một con chiên, họ đã dâng của lễ của người nghèo, gồm một đôi chim gáy hay một cặp bồ câu non. Trong 2Cr.8:9, Th. Phaolô cho các tín hữu Côrinthô biết rằng Đức Giêsu Kitô "vốn giàu sang phú quí, nhưng đã tự ý trở nên nghèo khó vì anh em, để lấy cái nghèo của mình mà làm cho anh em trở nên giàu có". Còn một việc quan trọng hơn sự nghèo khó của Đức Maria, đó là việc người sẵn sàng dâng Con thần linh của mình cho ý muốn tốt lành của Cha trên trời của Ngài.

Sau khi các lề luật đã được tuân giữ, ông Simêon sùng đạo ẵm lấy Hài Nhi trong tay và tạ ơn Thiên Chúa đã làm tròn những lời hứa của Ngài; ông lưu ý mọi người đến tính phổ quát của sự cứu độ phải đến thông qua ơn cứu độ Mêsia "đã được dành sẵn trước mặt muôn dân: đó là ánh sáng soi đường cho dân ngoại, là vinh quang của Itraen Dân Ngài" (Lc.2:31tt). Bà Maria và ông Giuse bây giờ đã bắt đầu biết Người Con thần linh của họ một cách đầy đủ hơn; họ "ngạc nhiên vì những lời ông Simêon vừa nói về Ngài" (Lc.2:33). Dường như để chuẩn bị cho Mẹ Diễm Phúc của chúng ta đón nhận mầu nhiệm thập giá, ông Simêon sùng đạo đã nói với người: "Thiên Chúa đã đặt cháu bé này làm duyên cớ cho nhiều người Itraen phải vấp ngã hoặc được trỗi dậy. Cháu còn là dấu hiệu bị người đời chống báng. Còn chính bà, thì một lưỡi gươm sẽ đâm thâu tâm hồn bà, ngõ hầu những ý nghĩ từ thâm tâm nhiều người phải lộ ra" (Lc.2:34-35). Đức Maria đã đau khổ vì nỗi buồn da diết đầu tiên vào lúc ông Giuse do dự lấy người làm vợ; người đã nếm nỗi buồn da diết thứ hai khi nghe những lời của ông Simêon sùng đạo.

Mặc dù sự xuất hiện của nữ ngôn sứ Anna có một tương quan tổng quát hơn, vì bà "nói về Người (Hài Nhi) cho hết những ai đang mong chờ ngày Thiên Chúa cứu chuộc Itraen" (Lc.2:38), nhưng nó vẫn làm cho ông Giuse và bà Maria càng ngạc nhiên. Nhận xét kết luận của tác giả Tin Mừng, "khi hai ông bà đã làm xong mọi việc như Luật Chúa truyền, thì trở về nơi cư ngụ là thành Nadarét, miền Galilê" (Lc.2:39) được các nhà chú giải giải thích khác nhau.

Sự viếng thăm của các nhà chiêm tinh

Sau khi dâng Con trong Đền Thờ, Thánh Gia hoặc là trở lại thẳng Bêlem, hoặc là trước tiên đi Nadarét, rồi mới di chuyển vào thành của Đavít. Dầu sao thì sau khi "mấy nhà chiêm tinh từ phương Đông" đã theo sự hướng dẫn của Thiên Chúa đến Bêlem, "họ vào nhà, thấy Hài Nhi với thân mẫu là bà Maria, liền sấp mình bái lạy Người, rồi mở bảo tráp, lấy vàng, nhũ hương và mộc dược mà dâng tiến" (Mt.2:11). Tác giả Tin Mừng không đề cập đến Giuse; không phải vì ông không có mặt, mà vì bà Maria chiếm vị trí chính gần Hài Nhi. Bà Maria và ông Giuse đã sử dụng các món quà, do những người khách giàu có dâng, như thế nào thì tác giả Tin Mừng không thuật lại cho chúng ta.

Trốn sang Ai Cập

Chẳng bao lâu sau khi các nhà chiêm tinh ra về, ông Giuse đã nhận được sứ điệp từ sứ thần của Chúa bảo phải chạy trốn sang Ai Cập cùng với Hài Nhi và Mẹ Ngài vì ý định xấu xa của Hêrôđê; sự sẵn sàng vâng theo của người đàn ông sùng đạo được tác giả Tin Mừng mô tả vắn tắt bằng những lời này: "Ông Giuse liền trỗi dậy, và đang đêm, đưa Hài Nhi và mẹ Người trốn sang Ai Cập" (Mt.2:14). Những người Do Thái bị bách hại đã luôn tìm kiếm một nơi ẩn trốn trong nước Ai Cập (x. IIIVua 11:40; IVVua 25:26); vào thời Đức Kitô, những người Do Thái định cư ở đất mới rất đông trong vùng sông Nil; theo Philo, cũng có đến cả triệu người. Tại Leontopolis, trong vùng Heliopolis, người Do thái có một đền thờ (160 trước CN-73 sau CN) cũng huy hoàng rực rỡ không kém gì Đền Thờ Giêrusalem. Bởi vậy Thánh Gia Thất có thể đã mong tìm được ở Ai Cập một sự giúp đỡ và bảo vệ nào đó.

Nhưng điều đó đòi hỏi một cuộc hành trình ít nhất cũng 10 ngày để đi từ Bêlem đến một vùng gần nhất thuộc Ai Cập. Chúng ta không biết Thánh Gia đã thực hiện việc chạy trốn bằng con đường nào, có thể họ đã đi theo con đường thông thường xuyên qua Hêbrôn, hoặc có thể họ đã đi bằng con đường Eleutheropolis và Gaza, hoặc nữa họ có thể đi qua phía tây Giêrusalem đến con đường quân sự lớn Giópphê.

Hầu như không có một tư liệu lịch sử nào giúp chúng ta xác

định được Thánh Gia đã sống ở đâu trong nước Ai Cập; chúng ta cũng không biết cuộc lưu đày bắt buộc này đã kéo dài bao lâu.

Khi ông Giuse nhận được tin sứ thần báo vua Hêrôđê đã băng hà và truyền phải trở về đất Itraen, thì "ông liền chổi dậy đưa Hài Nhi và mẹ Người về đất Itraen" (Mt.2:21). Tin Arkêlao cai trị xứ Giuđa ngăn cản Giuse định cư tại Bêlem như ý ông đã định; "sau khi được báo mộng [bởi sứ thần] ông lui về miền Galilê, và đến ở tại một thành kia gọi là Nadarét" (Mt.2:22-23). Theo các chi tiết này thì bà Maria chỉ đơn giản theo sự hướng dẫn của ông Giuse là người, với tư cách trưởng gia đình Thánh Gia, đã nhận các sự xuất hiện thần linh. Không cần phải nói ra ở đây nỗi buồn vô hạn mà Đức Maria đã phải chịu vì sự bách hại Hài Nhi.

Thánh Gia ở Nadarét

Cuộc sống của Thánh Gia ở Nadarét là cuộc sống của người thợ thủ công nghèo bình thường. Theo Matthêu 13:55, dân thành hỏi: "Đây không phải là con bác thợ mộc sao?"; câu hỏi, được diễn tả trong sách Tin Mừng thứ hai (Mc.6:3) có một chút thay đổi: "Đây không phải là bác thợ mộc sao?". Trong khi ông Giuse làm ăn kiếm sống cho Thánh Gia bằng lao động hằng ngày thì bà Maria chuyên chú vào những bổn phận của người nội trợ. Th. Luca (2:40) nói vắn tắt về Đức Giêsu "Còn con trẻ thì ngày càng lớn lên và trở nên cường tráng, đầy khôn ngoan và ân sủng của Thiên Chúa ở trong cậu". Ngày Sabát hằng tuần và những ngày lễ lớn trong năm làm gián đoạn tập quán hằng ngày của đời sống ở Nadarét.

Tìm được Chúa Giêsu trong Đền Thờ

Theo luật sách Xuất Hành 23:17, chỉ những người đàn ông mới buộc phải đi viếng Đền Thờ vào ba lễ trọng thể của năm; nhưng các phụ nữ thường đi với những người đàn ông để tỏ sự sùng kính của họ. Th. Luca (2:41) cho chúng ta biết rằng "hằng năm cha mẹ Người [của con trẻ] trẩy hội đến Giêrusalem mừng lễ Vượt Qua". Có lẽ Con Trẻ Giêsu được để lại nhà những người bạn hoặc những người thân thuộc trong những ngày Đức Maria vắng mặt. Theo ý kiến của vài tác giả, Con Trẻ không tỏ ra một dấu hiệu nào về Thần Tính của Ngài trong những năm ấu thơ của Ngài, để làm tăng thêm công

nghiệp đức tin của ông Giuse và bà Maria căn cứ vào những gì họ đã thấy và nghe lúc Nhập Thể và sinh ra của Đức Giêsu. Các Tiến sĩ luật Do Thái khẳng định rằng một cậu bé trở thành con của lề luật vào lúc mười hai tuổi, sau đó, nó bị ràng buộc bởi các giới luật.

Ở đây, tác giả Tin Mừng cung cấp cho chúng ta thông tin này là "Khi Người được mười hai tuổi, cả gia đình cùng lên đền, theo tập tục ngày lễ. Xong kỳ lễ, hai ông bà trở về, còn cậu bé Giêsu thì ở lại Giêrusalem mà cha mẹ chẳng hay biết" (Lc.2:42-43). Có lẽ là sau ngày lễ thứ hai, ông Giuse và bà Maria mới trở về cùng với những người hành hương Galilê khác; luật không đòi hỏi phải ở lại trong Thành Thánh lâu hơn. Ngày thứ nhất, đoàn lữ hành thường thực hiện một cuộc hành trình bốn giờ, và nghỉ đêm ở Bêrốt trên biên giới phía bắc vương quốc Giuđa trước đây. Các chiến sĩ Thập tự chinh đã xây dựng tại nơi này một nhà thờ gôtic đẹp để tưởng nhớ nỗi buồn phiền của Đức Bà khi "đi tìm kiếm Người [Con] giữa đám bà con và người quen thuộc. Không thấy con đâu, hai ông bà trở lại Giêrusalem mà tìm" (Lc.2:44-45). Người ta không tìm thấy Con Trẻ giữa các khách lữ hành đã đến Bêrốt trong ngày đầu tiên cuộc hành trình; cũng không tìm thấy Ngài vào ngày thứ hai, khi ông Giuse và bà Maria quay lại Giêrusalem; mãi đến ngày thứ ba, cha mẹ Ngài mới "tìm thấy con trong Đền Thờ, đang ngồi giữa các thầy dạy, vừa nghe họ vừa đặt câu hỏi...Khi thấy con, hai ông bà sửng sốt, và mẹ Ngài nói với Ngài: Con ơi, sao con lại xử sự với cha mẹ như vậy? Con thấy không, cha con và mẹ đây đã phải cực lòng tìm con!" (Lc.2:40-48). Đức tin của Đức Maria không cho phép người sợ một tai nạn xảy ra cho Người Con thần linh của người; nhưng người cảm thấy rằng cách xử sự của Ngài đã hoàn toàn thay đổi, Ngài không còn tỏ ra dễ bảo và phục tùng như thường lệ nữa. Cảm giác này đã gây nên câu hỏi tại sao Đức Giêsu đã đối xử với cha mẹ Ngài như vậy. Đức Giêsu chỉ trả lời đơn giản: "Sao cha mẹ lại tìm con? Cha mẹ không biết là con có bổn phận ở nhà của Cha con sao?" (Lc.2:49). Cả ông Giuse và bà Maria đều không hiểu những lời này là một sự trách móc, "họ không hiểu lời Người vừa nói với họ" (Lc.2:50). Một tác giả gần đây đã gợi ý rằng mệnh đề cuối cùng có thể được hiểu như có nghĩa là "họ [nghĩa là những người ngoại cuộc] không hiểu lời Ngài vừa nói với họ [nghĩa là, với bà Maria và ông Giuse]".

Phần còn lại của tuổi trẻ Chúa Giêsu

Sau đó, Đức Giêsu "đi xuống cùng với cha mẹ trở về Nadarét", nơi Ngài đã bắt đầu một cuộc sống lao động và nghèo khó. Mười tám năm lao động và nghèo khó này được tác giả Tin Mừng tóm lại trong vài từ, và Ngài "hằng vâng phục các người, và...ngày càng khôn lớn, và được Thiên Chúa cũng như mọi người thương mến" (Lc.2:51-52). Đời sống nội tâm của Đức Maria được tác giả có linh hứng chỉ ra một cách vắn tắt: "Riêng mẹ Ngài thì hằng ghi nhớ tất cả những lời này trong lòng" (Lc.2:51). Một diễn đạt tương tự cũng đã được dùng trong 2:19, "Còn bà Maria thì hằng ghi nhớ tất cả những lời này và suy đi nghĩ lại trong lòng". Vì thế, Đức Maria đã quan sát cuộc sống hằng ngày của Con thần linh của người, và ngày càng hiểu biết và yêu mến Ngài hơn, bằng cách chiêm ngắm những gì người thấy và nghe được. Một số tác giả đã chỉ rõ rằng tác giả Tin Mừng ở đây chỉ ra nguồn sau cùng mà từ đó ông rút ra chất liệu chứa trong hai chương đầu tiên của ông.

Sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria

Khi nghiên cứu Đức Maria trong cuộc đời ẩn dật của Chúa Giêsu, chúng ta gặp những vấn đề về sự mãi mãi đồng trinh của người, về chức Mẹ Thiên Chúa của người và về sự thánh thiện bản thân của người. Sự đồng trinh trong trắng của người đã được xét đầy đủ trong mục sự sinh ra đồng trinh. Các bậc thẩm quyền được trưng dẫn ở đó khẳng định rằng Đức Maria vẫn là một trinh nữ khi người thụ thai và sinh ra Người Con thần linh của người, cũng như sau khi Đức Giêsu sinh ra. Câu hỏi của Đức Maria (Lc.1:34), câu trả lời của sứ thần (Lc.1:35,37), cách xử sự của ông Giuse khi ông nghi ngờ (Mt.1:19-25), những lời Đức Kitô nói với người Do Thái (Ga.8:19) chứng tỏ rằng Đức Maria giữ nguyên sự đồng trinh của người trong lúc thụ thai Người Con thần linh.

Về sự đồng trinh của Đức Maria sau khi sinh con, thì không bị phủ nhận bởi những diễn đạt của Th. Matthêu "trước khi hai ông bà đến với nhau" (1:18), "con trai đầu lòng của bà" (1:25), cũng không bị phủ nhận bởi việc các sách Tân Ước thường qui chiếu đến "anh em của Đức Giêsu". Những từ "trước khi họ đến với nhau" hiển

Phần còn lại của tuổi trẻ Chúa Giêsu

Sau đó, Đức Giêsu "đi xuống cùng với cha mẹ trở về Nadarét", nơi Ngài đã bắt đầu một cuộc sống lao động và nghèo khó. Mười tám năm lao động và nghèo khó này được tác giả Tin Mừng tóm lại trong vài từ, và Ngài "hằng vâng phục các người, và...ngày càng khôn lớn, và được Thiên Chúa cũng như mọi người thương mến" (Lc.2:51-52). Đời sống nội tâm của Đức Maria được tác giả có linh hứng chỉ ra một cách vắn tắt: "Riêng mẹ Ngài thì hằng ghi nhớ tất cả những lời này trong lòng" (Lc.2:51). Một diễn đạt tương tự cũng đã được dùng trong 2:19, "Còn bà Maria thì hằng ghi nhớ tất cả những lời này và suy đi nghĩ lại trong lòng". Vì thế, Đức Maria đã quan sát cuộc sống hằng ngày của Con thần linh của người, và ngày càng hiểu biết và yêu mến Ngài hơn, bằng cách chiêm ngắm những gì người thấy và nghe được. Một số tác giả đã chỉ rõ rằng tác giả Tin Mừng ở đây chỉ ra nguồn sau cùng mà từ đó ông rút ra chất liệu chứa trong hai chương đầu tiên của ông.

Sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria

Khi nghiên cứu Đức Maria trong cuộc đời ẩn dật của Chúa Giêsu, chúng ta gặp những vấn đề về sự mãi mãi đồng trinh của người, về chức Mẹ Thiên Chúa của người và về sự thánh thiện bản thân của người. Sự đồng trinh trong trắng của người đã được xét đầy đủ trong mục sự sinh ra đồng trinh. Các bậc thẩm quyền được trưng dẫn ở đó khẳng định rằng Đức Maria vẫn là một trinh nữ khi người thụ thai và sinh ra Người Con thần linh của người, cũng như sau khi Đức Giêsu sinh ra. Câu hỏi của Đức Maria (Lc.1:34), câu trả lời của sứ thần (Lc.1:35,37), cách xử sự của ông Giuse khi ông nghi ngờ (Mt.1:19-25), những lời Đức Kitô nói với người Do Thái (Ga.8:19) chứng tỏ rằng Đức Maria giữ nguyên sự đồng trinh của người trong lúc thụ thai Người Con thần linh.

Về sự đồng trinh của Đức Maria sau khi sinh con, thì không bị phủ nhận bởi những diễn đạt của Th. Matthêu "trước khi hai ông bà đến với nhau" (1:18), "con trai đầu lòng của bà" (1:25), cũng không bị phủ nhận bởi việc các sách Tân Ước thường qui chiếu đến "anh em của Đức Giêsu". Những từ "trước khi họ đến với nhau" hiển

nhiên có nghĩa là "trước khi họ sống trong cùng một nhà", qui chiếu đến thời gian họ mới chỉ đính hôn mà thôi; nhưng cho dù những từ đó được hiểu là mối quan hệ hôn nhân thì chúng cũng chỉ khẳng định rằng sự Nhập Thể đã xảy ra trước khi bất kỳ một quan hệ hôn nhân nào can thiệp vào, mà không ám chỉ điều đó đã xảy ra sau khi Con Thiên Chúa Nhập Thể.

Cũng phải nói như thế về câu diễn đạt, "ông không ăn ở với bà cho đến khi bà sinh con trai đầu lòng" (Mt.1:25); tác giả Tin Mừng nói với chúng ta điều đã không xảy ra trước khi Đức Giêsu sinh ra mà lại không gợi ý rằng nó đã xảy ra sau khi Ngài sinh ra. Tên gọi "đầu lòng" có thể áp dụng vào Đức Giêsu dù mẹ Ngài vẫn còn là một trinh nữ hay đã sinh ra những người con khác sau Đức Giêsu; trong dân Do Thái, đó là một tên gọi hợp pháp, như vậy việc nó xảy ra trong sách Tin Mừng không thể làm cho chúng ta ngạc nhiên.

Cuối cùng, các "anh em của Chúa Giêsu" không phải là con của Đức Maria, cũng không phải là anh em (ruột) của Chúa Giêsu theo nghĩa đen của từ này, nhưng họ là những người anh em họ của Ngài, hoặc ít nhiều có quan hệ bà con với Ngài. Giáo Hội nhấn mạnh rằng, trong sự sinh ra của Ngài, Con Thiên Chúa đã không làm giảm đi, nhưng thánh hiến sự nguyên vẹn đồng trinh của mẹ Ngài (Lời nguyện thầm trên lễ vật trong Lễ Dâng Chúa Giêsu vào Đền Thánh). Các Giáo phụ bày tỏ ý kiến của mình trong một cách nói tương tự liên quan đến đặc ân này của Đức Maria.

Chức Mẹ Thiên Chúa của Đức Maria

Chức Mẹ Thiên Chúa của Đức Maria được đặt cơ sở trên giáo huấn của các sách Tin Mừng, trên các tác phẩm của các Giáo phụ, và trên định nghĩa rõ ràng của Giáo Hội. Th. Matthêu (1:25) xác nhận rằng Đức Maria "đã sinh con trai đầu lòng" và Ngài được gọi là Giêsu. Theo Th. Gioan (1:14), Đức Giêsu là Ngôi Lời đã trở nên người phàm, Ngôi Lời đã đảm nhận nhân tính trong dạ Đức Maria. Vì Đức Maria thực sự là mẹ Đức Giêsu, và vì Đức Giêsu thực sự là Thiên Chúa từ giây phút đầu tiên Ngài được thụ thai, nên Đức Maria thực sự là mẹ của Thiên Chúa. Ngay cả các Giáo phụ thuở ban đầu cũng không do dự đưa ra kết luận này như chúng ta thấy trong các tác phẩm của Th. Inhaxiô, Th. Irênê và Tertullianô. Tiếp theo sự tranh

cãi của Nestôriô phủ nhận tước hiệu "Mẹ Thiên Chúa" của Đức Maria, đã có giáo huấn của Công đồng Êphêsô tuyên bố Đức Maria là Theotokos (Mẹ Thiên Chúa) trong nghĩa thật của từ này.

Sự thánh thiện hoàn hảo của Đức Maria

Một vài Giáo phụ bày tỏ hoài nghi của mình về sự hiện diện của những khiếm khuyết nhỏ về mặt đạo đức trong Đức Bà. Thí dụ, Th. Basiliô gợi ý rằng Đức Maria đã không cưỡng nổi sự hoài nghi khi nghe những lời của ông Simêon sùng đạo và khi chứng kiến sự đóng đinh thập giá. Th. Gioan Kim Khẩu có ý kiến cho rằng Đức Maria chắc là đã cảm thấy sợ hãi và bối rối, nếu sứ thần không giải thích mầu nhiệm Nhập Thể cho người, và người đã tỏ ra một chút tự đắc ở tiệc cưới Cana và khi đi thăm Con của người trong cuộc sống công khai của Ngài, cùng với các anh em của Chúa. Th. Cyrillô thành Alexandria nói về sự hoài nghi và sự nản lòng của Đức Maria ở dưới chân thập giá. Nhưng người ta không thể nói các tác giả Hy Lạp này diễn đạt một truyền thống tông đồ khi họ bày tỏ những ý kiến riêng tư và đơn lẻ của họ. Kinh Thánh và truyền thống đồng ý với nhau trong việc quy cho Đức Maria sự thánh thiện bản thân lớn nhất; người được thụ thai mà không bị tì ố tội nguyên tổ; người tỏ ra hết sức khiêm hạ và kiên nhẫn trong đời sống hằng ngày (Lc.1:38,48); người biểu lộ một sự kiên nhẫn anh hùng trong những hoàn cảnh khó khăn nhất (Lc.2:7,35,48; Ga.19:25-27). Về vấn đề tội lỗi, Đức Maria phải luôn luôn được miễn trừ. Sự được miễn khỏi tội của Đức Maria được Công đồng Trentô (khoá VI, khoản 23) xác nhận: "Nếu ai nói con người một khi đã được công chính hoá thì trong suốt cuộc đời của người ấy có thể tránh mọi tội lỗi, ngay cả các tội nhẹ, như Giáo Hội tin rằng Đức Trinh Nữ được chúc phúc đã là như vậy nhờ đặc ân đặc biệt của Thiên Chúa, thì người ấy bị vạ tuyệt thông". Các nhà thần học khẳng định rằng Đức Maria là không thể phạm tội, không phải nhờ sự hoàn hảo chủ yếu của bản chất người, mà nhờ một đặc ân đặc biệt của Thiên Chúa. Hơn nữa, các Giáo phụ, ít nhất là từ thế kỷ V, hầu như nhất trí khẳng định rằng Đức Trinh Nữ được chúc phúc đã không bao giờ trải qua những thúc đẩy của dục vọng.

Phép lạ ở Cana

Các tác giả Tin Mừng kết hợp tên của Đức Maria với ba biến

cố khác nhau trong cuộc sống công khai của Chúa Giêsu: phép lạ ở Cana, sự rao giảng của Ngài và cuộc Khổ Nạn của Ngài. Biến cố thứ nhất trong các biến cố này được thuật lại trong Gioan 2:1-10:

> Có tiệc cưới tại Cana miền Galilê. Trong tiệc cưới có thân mẫu Đức Giêsu. Đức Giêsu và các môn đệ cũng được mời tham dự. Khi thấy thiếu rượu, thân mẫu Đức Giêsu nói với Ngài: Họ hết rượu roài. Đức Giêsu đáp: Thưa bà, chuyện đó can gì đến con và bà? Giờ con chưa đến.

Người ta tự nhiên nghĩ rằng một trong các bên kết giao có liên hệ với Đức Maria và Đức Giêsu đã được mời vì mối liên hệ của mẹ Ngài. Cặp vợ chồng phải là khá nghèo, vì rượu hiện giờ đã hết. Đức Maria muốn cứu những người bạn của mình khỏi phải xấu hổ vì không có đủ khả năng chuẩn bị đầy đủ một cách thích đáng cho khách mời nên đã nhờ đến Người Con thần linh của người. Người chỉ nói lên nhu cầu của họ mà không thêm một sự cầu xin nào hơn nữa. Khi nói với các phụ nữ, Đức Giêsu đều dùng từ "bà" (Mt.15:28; Lc.13:12; Ga.4:21; 8:10; 19:26; 20:15). Một từ ngữ thường được các tác giả cổ điển dùng như là một xưng hô quý mến và kính trọng. Các đoạn văn trích dẫn trên đây chứng tỏ rằng trong ngôn ngữ của Đức Giêsu, cách xưng hô "bà" có một ý nghĩa kính trọng nhất. Mệnh đề "chuyện đó can gì đến con và bà" phiên dịch tiếng Hy Lạp *ti emoi kai soi* mà, đến lượt nó, tương ứng với cụm từ Hêbrơ *mah li walakh*. Cụm từ sau cùng này xuất hiện trong Sách Thủ Lĩnh 11:12; IIVua 16:10; 19:23; IIIVua 17:18; IVVua 3:13; 9:18; II Sử biên niên 35:21. Tân Ước cho thấy những cách nói tương đương trong Matthêu 8:29; Marcô 1:24; Luca 4:34; 8:28; Matthêu 27:19. Ý nghĩa của cụm từ này thay đổi tùy theo tính cách của người nói, từ một sự phản đối rõ ràng nhất đến một sự ưng thuận nhã nhặn. Một ý nghĩa thay đổi như thế làm cho nó trở nên khó đối với người phiên dịch để tìm được một cụm từ tương đương cũng thay đổi như thế, "con có quan hệ gì đến bà đâu", "đó không phải là việc của bà, cũng không phải là việc của con", "sao bà lại quấy rầy con", "hãy để con lo việc đó", là những cách phiên dịch đã được gợi ý. Nói chung, các từ này hình như qui chiếu đến sự quấy rầy có ý định tốt hoặc xấu mà chúng cố gắng loại bỏ đi. Phần cuối câu trả lời của Chúa Giêsu gây ít khó hơn đối với người giải thích: "giờ con chưa đến", không thể qui chiếu đến lúc

chính xác mà nhu cầu rượu đòi hỏi một sự can thiệp kỳ diệu của Đức Giêsu; vì trong ngôn ngữ của Th. Gioan, "giờ tôi" hoặc "giờ" chỉ rõ thì giờ được qui định trước của một biến cố quan trọng nào đó (Ga.4:21,23; 5:25,28; 7:30; 8:29; 12:23; 13:1; 16:21; 17:1). Bởi vậy, nghĩa câu trả lời của Chúa Giêsu là: "Tại sao bà quấy rầy con bằng cách xin con một sự can thiệp như thế? Thì giờ Thiên Chúa qui định cho một biểu hiện như thế chưa đến", hoặc "Tại sao bà lo lắng? Thời điểm biểu hiện quyền năng của con đã đến rồi sao?". Nghĩa trước trong các nghĩa này ám chỉ rằng vì sự cầu bàu của Đức Maria, Đức Giêsu đã thực hiện trước thì giờ đã được sắp xếp cho việc biểu hiện quyền làm phép lạ của Ngài; nghĩa thứ hai có được bằng cách hiểu phần sau lời của Chúa Giêsu như là một câu hỏi, như Th. Grêgôriô thành Nýt đã nói và như bản dịch tiếng Arập sách "Diatessaron" của Tatianô (Rôma, 1888). Đức Maria hiểu lời của Con của người theo nghĩa đen, người chỉ đơn giản bảo những người hầu bàn: "Người bảo gì, các anh cứ việc làn theo" (Ga.2:5). Không thể giải thích câu trả lời của Đức Giêsu với nghĩa một sự từ chối.

Đức Maria trong cuộc đời tông đồ của Chúa Giêsu

Trong cuộc đời tông đồ của Đức Giêsu, Đức Maria đã lánh mặt hầu như hoàn toàn. Không được gọi đến giúp Con một cách trực tiếp trong thừa tác vụ của Ngài, người đã không muốn quấy rầy công việc của Ngài bằng sự có mặt không đúng lúc của người. Tại Nadarét, người được xem như một người mẹ Do Thái bình thường. Th. Matthêu cho thấy dân chúng trong thành nói: "Ông không phải là con bác thợ mộc sao? Mẹ của ông không phải là bà Maria; anh em của ông không phải là các ông Giacôbê, Gioxép, Simon và Giuđa sao? Và chị em của ông không phải đều là bà con lối xóm với chúng tôi sao?" Vì dân chúng muốn hạ thấp sự quý trọng Chúa Giêsu bằng ngôn ngữ của họ, nên chúng ta phải suy ra rằng Đức Maria thuộc tầng lớp xã hội thấp kém trong dân thành. Đoạn văn tương ứng của Th. Marcô như sau: "Ông ta không phải là bác thợ mộc sao?" thay vì "ông không phải là con bác thợ mộc sao?". Vì cả hai tác giả Tin Mừng đều bỏ tên của Th Giuse đi, nên chúng ta có thể suy ra là người đã qua đời trước khi tình tiết này xảy ra.

Thoạt nhìn, chính Đức Giêsu cũng đánh giá thấp phẩm cách

của Mẹ Ngài. Khi Ngài được báo: "Có Mẹ và anh em Thầy đang đứng ngoài kia, tìm cách nói chuyện với Thầy", Ngài đáp lại: "Ai là mẹ tôi? Ai là anh em tôi? Rồi Ngài giơ tay chỉ các môn đệ và nói: Đây là mẹ tôi, đây là anh em tôi. Vì phàm ai thi hành ý muốn của Cha tôi, Đấng ngự trên trời, người ấy là anh chị em tôi, là mẹ tôi" (Mt.12:47-50; x. Mc.3:31-37; Lc.8:19-21). Vào một dịp khác, "Giữa đám đông, có một người phụ nữ lên tiếng thưa với Ngài: Phúc thay người mẹ đã cưu mang và cho Thầy bú mớm! Nhưng Ngài đáp lại: Đúng hơn phải nói rằng: Phúc thay kẻ lắng nghe và tuân giữ lời Thiên Chúa" (Lc.11:27-28).

Sự thực thì Đức Giêsu, trong cả hai đoạn văn này, đặt sự quan hệ kết hợp tâm hồn với Thiên Chúa lên trên mối quan hệ dòng dõi kết hợp Mẹ Thiên Chúa và Con thần linh của người. Phẩm tước cuối cùng này không bị coi nhẹ: vì con người tự nhiên coi trọng nó một cách dễ dàng hơn, nên nó được Chúa Giêsu dùng như một phương tiện làm cho người ta biết giá trị thực sự của sự thánh thiện. Vì thế, thực sự Đức Giêsu ca ngợi Mẹ Ngài một cách mạnh mẽ nhất; vì người vượt hẳn trên tất cả những người khác về sự thánh thiện. Chắc hẳn Đức Maria cũng ở trong số những người phụ nữ thánh thiện giúp đỡ Đức Giêsu và các môn đệ của Ngài trong thừa tác vụ của họ ở Galilê (x. Lc.8:2-3). Các tác giả Tin Mừng không đề cập đến một sự xuất hiện công khai nào của Đức Maria trong thời gian Đức Giêsu đi khắp Galilê hoặc Giuđêa. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng khi mặt trời xuất hiện, thì ngay cả những ngôi sao sáng nhất cũng trở thành không thể thấy được.

Đức Maria trong khi Chúa Giêsu chịu Khổ Nạn

Vì cuộc Khổ Nạn của Đức Giêsu Kitô diễn ra trong tuần lễ Vượt Qua, nên tự nhiên chúng ta mong tìm thấy Đức Maria ở tại Giêrusalem. Lời tiên tri của ông Simêon được thực hiện chính trong thời gian Chúa Giêsu chịu đau khổ. Theo tương truyền, Mẹ diễm phúc của Đức Giêsu đã gặp Ngài khi Ngài đang vác thập giá lên đồi Golgôtha. Quyển Cuộc Hành trình của những người Hành hương Bordeaux miêu tả những địa điểm đáng ghi nhớ mà người viết đã đi thăm năm 333, nhưng nó lại không đề cập đến vị trí nào diễn ra cuộc gặp gỡ giữa Đức Maria và Con thần linh của người. Cũng thinh

lặng như thế, quyển sách Peregrinatio Silviae cũng không đề cập gì đến vị trí này. Sách này thường được cho là viết vào năm 385, nhưng gần đây lại được đặt vào những năm 533-540. Nhưng một sơ đồ Giêrusalem, có từ năm 1308, cho thấy một Nhà Thờ Th. Gioan Tẩy Giả với câu khắc: "Pasm. Vgis", Spasmus Virginis, sự ngất xỉu của Trinh Nữ. Vào thế kỷ XIV, các Kitô hữu bắt đầu xác định vị trí những nơi đã được cuộc Khổ Nạn của Đức Giêsu thánh hoá, và trong những nơi này, có nơi đã được coi là nơi Đức Maria đã ngất xỉu khi thấy Con của người chịu đau khổ. Từ thế kỷ XV, người ta luôn tìm thấy "Sancta Maria de Spasmo" (Đức thánh Maria ngất xỉu) trong các chặng đàng Thánh Giá, được dựng lên trong nhiều nơi khác nhau của Châu Âu, bắt chước Via Dolorosa (Con đường sầu bi) ở Giêrusalem. Việc Đức Bà đã bị ngất xỉu khi thấy những sự đau khổ của Con của người hầu như không phù hợp với thái độ anh hùng của người dưới chân thập giá; trong khi chúng ta xem người là một người phụ nữ và là một người mẹ trong cuộc gặp gỡ của người với Con của người trên con đường lên đồi Golgotha, thì người lại là Mẹ của Thiên Chúa dưới chân thập giá.

Mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria

Trong khi Đức Giêsu bị treo trên thập giá, thì "đứng gần thập giá Đức Giêsu, có thân mẫu Ngài, chị của thân mẫu, bà Maria vợ ông Clêôphas, cùng với bà Maria Mađalêna. Khi thấy thân mẫu và môn đệ mình thương mến đứng bên cạnh, Đức Giêsu nói với thân mẫu rằng: Thưa Bà, đây là con của Bà. Rồi Ngài nói với môn đệ: Đây là mẹ của anh. Kể từ giờ đó, người môn đệ đã rước bà về nhà mình" (Ga.19:25-27). Việc mặt trời tối sầm lại và những hiện tượng lạ thường khác trong thiên nhiên chắc đã làm cho các kẻ thù của Chúa Giêsu sợ hãi đủ để không quấy rầy Mẹ Ngài và một vài bạn hữu Ngài đang đứng dưới chân thập giá. Trong lúc đó, Đức Giêsu đã cầu nguyện cho các kẻ thù của Ngài và hứa tha thứ cho người ăn trộm sám hối, giờ đây, Ngài thương hại người mẹ bơ vơ của Ngài và chuẩn bị đầy đủ cho tương lai của bà. Nếu Th. Giuse còn sống, hoặc nếu Đức Maria đã là mẹ của những người được gọi là anh chị em của Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng, thì một sự chuẩn bị như thế là không cần thiết. Đức Giêsu dùng cùng một tước hiệu tôn kính mà Ngài đã nói với mẹ Ngài ở tiệc cưới Cana. Lúc đó Ngài ủy thác Đức

Maria cho Gioan để làm mẹ ông và ước muốn Đức Maria xem Gioan là con của người.

Trong số các tác giả ban đầu, Ôrigênê là người duy nhất xét chức làm mẹ của Đức Maria đối với tất cả các tín hữu trong mối quan hệ này. Theo ông, Đức Kitô sống trong những người hoàn toàn theo Người, và vì Đức Maria là Mẹ của Đức Kitô, nên người là mẹ của các người mà Đức Kitô sống trong đó. Bởi vậy, theo Ôrigênê, con người có quyền gián tiếp nhận lấy Đức Maria làm mẹ mình, khi người đó tự đồng nhất hoá mình với Đức Giêsu bằng đời sống ân sủng. Vào thế kỷ IX, Gêorgiô Nicômêđia giải thích rằng lời của Chúa Giêsu trên thập giá khi giao phó Gioan cho Đức Maria không những nhằm một mình Gioan mà nhằm tất cả các môn đệ; lời trăn trối đó làm cho Đức Maria trở thành mẹ và bà chủ của tất cả những người bạn của Gioan. Vào thế kỷ XII, Rupertô Deutz giải thích lời của Chúa Giêsu như là sự thiết lập chức làm mẹ thiêng liêng của Đức Maria đối với nhân loại, mặc dù Th. Bernarđô, người đồng thời danh tiếng với Rupertô, không liệt kê đặc ân này vào trong nhiều tước hiệu của Đức Bà. Sau thời gian này, giải thích của Rupertô về lời của Chúa Giêsu trên thập giá ngày càng trở nên phổ thông hơn, đến nỗi ngày nay nó đã được phổ biến trong hầu như tất cả các sách đạo đức.

Giáo lý về mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria được thể hiện qua sự kiện người là đối trưng của Eva: Eva là người mẹ tự nhiên của chúng ta, bởi vì bà là nguồn gốc sự sống tự nhiên của chúng ta; cũng thế, Đức Maria là mẹ thiêng liêng của chúng ta, bởi vì người là nguồn gốc sự sống thiêng liêng của chúng ta. Mặt khác, mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria dựa trên sự kiện Đức Kitô là anh của chúng ta, vì Ngài là "trưởng tử giữa một đàn em đông đúc" (Rm.8:29). Người trở thành mẹ chúng ta vào lúc người đồng ý sự Nhập Thể của Ngôi Lời, Đầu của nhiệm thể mà chúng ta là các chi thể; và người đã đóng ấn chức làm mẹ của người bằng cách đồng ý hy lễ đẫm máu trên thập giá, là nguồn của sự sống siêu nhiên. Đức Maria và những phụ nữ thánh thiện (Mt.27:56; Mc.15:40; Lc.23:49; Ga.19:25) có mặt khi Đức Giêsu tắt thở trên thập giá; người hẳn đã ở lại trong khi hạ xác thánh của Ngài xuống và trong khi mai táng Ngài. Ngày Sabát kế tiếp đối với người đã là một thời gian sầu khổ và hy vọng. Khoản luật mười một của một Công đồng họp tại Cologne, năm 1423, đã

thiết lập, để chống lại những người theo phái Hus, lễ Đức Mẹ Sầu Bi, đặt nó vào ngày thứ năm sau Chủ Nhật thứ ba sau lễ Phục Sinh. Năm 1725, Đức Bênêđictô XIV mở rộng lễ này cho toàn thể Giáo Hội, và đặt nó vào ngày thứ năm trong Tuần Thương Khó. "Kể từ giờ đó, người môn đệ rước bà về nhà mình" (Ga.19:27). Họ đã sống trong thành phố Giêrusalem hay là ở nơi khác thì không thể xác định được từ các sách Tin Mừng.

Đức Maria và sự sống lại của Chúa Giêsu

Tài liệu lưu trữ được linh hứng về các biến cố liên quan đến sự sống lại của Đức Kitô không đề cập đến Đức Maria; nhưng những tài liệu ấy cũng không có tham vọng thuật lại trọn vẹn những gì Đức Giêsu đã làm hoặc đã nói. Các Giáo phụ cũng lặng thinh về việc Đức Maria chia xẻ những sự vui mừng về chiến thắng sự chết của Con của người. Tuy nhiên, Th. Ambrôsiô khẳng định rõ ràng: "Vì thế, Đức Maria đã thấy Chúa sống lại: người là người đầu tiên đã thấy điều đó và đã tin. Bà Maria Mađalêna cũng đã thấy điều đó, mặc dù bà còn dao động". Gêorgiô Nicômêđia suy ra từ sự chia xẻ của Đức Maria trong những sự đau khổ của Chúa Giêsu rằng trước tất cả mọi người khác và hơn tất cả mọi người, người phải chia phần trong chiến thắng của Con của người. Vào thế kỷ XII, Rupertô Deutz, Eadmer, Th. Bernarđinô Siêna, Th. Inhaxiô Lôyôla, Suarez, Malđonado v.v. đã thừa nhận sự kiện Đấng Cứu Chuộc Phục Sinh đã hiện ra với Mẹ Diễm Phúc của Ngài. Việc Đức Kitô phục sinh đã hiện ra trước tiên với Mẹ diễm phúc của Ngài ít ra là hợp với những sự mong đợi nhân đức của chúng ta.

Mặc dù các sách Tin Mừng không nói rõ ràng với chúng ta như vậy, nhưng chúng ta có thể nghĩ rằng Đức Maria đã hiện diện khi Đức Giêsu tỏ mình ra cho một số các môn đệ ở Galilê và vào lúc Ngài Lên Trời (x. Mt.28:7,10,16; Mc.16:7). Hơn nữa, chắc chắn Đức Giêsu đã đi thăm Mẹ diễm phúc của Ngài nhiều lần trong 40 ngày sau khi Ngài sống lại.

ĐỨC MARIA TRONG CÁC SÁCH TÂN ƯỚC KHÁC

Công Vụ Tông Đồ 1:14-2:4

Theo Sách Công Vụ Tông Đồ (1:14), sau khi Đức Kitô lên trời, các Tông đồ "lên lầu trên" và "tất cả các ông đều đồng tâm nhất trí, chuyên cần cầu nguyện với mấy người phụ nữ, với bà Maria thân mẫu Đức Giêsu và với anh em của Đức Giêsu". Mặc dù Đức Maria có phẩm tước được tôn vinh, nhưng không phải người mà là Phêrô là người hành động với tư cách là thủ lĩnh của cuộc họp (1:11). Đức Maria cư xử trong phòng trên ở Giêrusalem như người đã cư xử trong hang ở Bêlem; tại Bêlem, người đã sinh ra Hài Nhi Giêsu, tại Giêrusalem, người nuôi dưỡng hài nhi Giáo Hội. Các bạn hữu Đức Giêsu ở lại trong phòng trên cho đến "ngày lễ Ngũ Tuần", khi "từ trời phát ra một tiếng động như tiếng gió ùa vào...Rồi họ thấy xuất hiện những hình lưỡi giống như lưỡi lửa tản ra đậu xuống từng người một. Và ai nấy đều được tràn đầy ơn Thánh Thần" (Cv.2:1-4). Mặc dù Chúa Thánh Thần đã xuống trên Đức Maria một cách đặc biệt vào lúc Nhập Thể, bây giờ Ngài lại thông ban cho người một mức độ ân sủng mới. Có lẽ ân sủng ngày lễ Ngũ Tuần này đã cho Đức Maria sức mạnh làm tròn thích đáng các bổn phận của người đối với Giáo Hội sơ sinh và đối với các con cái thiêng liêng của người.

Thư gởi tín hữu Galát 4 : 4

Về các Thánh Thư, sự qui chiếu trực tiếp duy nhất đến Đức Maria được tìm thấy trong Thư gởi tính hữu Galát 4:4: "Nhưng khi thời gian tới hồi viên mãn, Thiên Chúa đã sai con mình tới, sinh làm con một người đàn bà và sống dưới Lề Luật". Vài thủ bản Hy Lạp và Latinh, được nhiều Giáo phụ theo, đọc là *gennomenon ek gynaikos* thay vì *genomenon ek gynaikos*, "được sinh ra từ một người đàn bà" thay vì "được làm ra từ một người đàn bà". Nhưng cách đọc biến thể này không thể chấp nhận được. Vì

- *Gennomenon* là hiện tại phân từ, nên phải được phiên dịch là "đang được sinh ra từ một người đàn bà", như vậy thì không thích hợp trong văn mạch.
- Mặc dù phiên dịch biến thể Latinh "natum" (đã được sinh ra) là quá khứ phân từ, và không bao hàm những điều bất tiện của bản gốc Hy lạp, Th. Bêđa vẫn vứt bỏ nó vì nghĩa của nó ít thích hợp hơn
- Trong Rm.1:3, đến một mức độ nào đó, là một câu tương

ứng với Gl.4:4, Th. Phaolô viết *genomenos ek stermatos Daveid kata sarka* nghĩa là "được làm ra từ dòng dõi vua Đavít, theo xác thịt".

- Tertullianô chỉ rõ rằng từ "được làm ra" bao hàm nhiều hơn là từ "được sinh ra", vì nó gợi nhớ lại "Ngôi Lời đã được làm thành xác thịt" và thiết lập thực tại xác thịt được làm ra từ Trinh Nữ.

Hơn nữa, Th. Tông đồ dùng từ "đàn bà" trong cụm từ đang xét đến, bởi vì người muốn đơn giản chỉ ra giới tính, mà không có ẩn ý một nghĩa rộng nào. Tuy nhiên, sự thực là ý tưởng một con người được làm ra từ chỉ một mình một người đàn bà mà thôi, gợi lên sự được thụ thai đồng trinh của Con Thiên Chúa. Th. Phaolô hình như nhấn mạnh đến ý tưởng thực sự về sự Nhập Thể của Ngôi Lời; sự hiểu biết thực sự mầu nhiệm này bảo đảm cả hai Thần tính và Nhân tính thực của Đức Giêsu Kitô.

Tông đồ Gioan không bao giờ dùng tên gọi Maria khi nói về Đức Bà, ông luôn luôn qui chiếu đến người là Mẹ Đức Giêsu (Ga.2:1,3; 19:25-26). Trong giờ sau hết của Ngài, Đức Giêsu đã thiết lập mối quan hệ mẹ con giữa Đức Maria và Gioan, và một đứa con thường không nói với mẹ mình bằng tên tục của bà.

Khải Huyền 12 : 1-6

Trong sách Khải Huyền (12:1-6) có một đoạn văn đặc biệt có thể áp dụng vào Đức Mẹ:

> Rồi có điềm lớn xuất hiện trên trời: một người Phụ Nữ, mình khoác mặt trời, chân đạp mặt trăng và đầu đội triều thiên mười hai ngôi sao. Bà có thai, đang kêu la đau đớn và quằn quại vì sắp sinh con. Lại có điềm khác xuất hiện trên trời: đó là một Con Mãng Xà, đỏ như lửa, có bảy đaàu và mười song, trên bảy đaàu đeàu có vương miện. Đuôi nó quét hết một phaàn ba các ngôi sao trên trời mà quăng xuống đất. Roài Con Mãng Xà đứng chực sẵn trước mặt người Phụ Nữ sắp sinh con, để khi bà sinh xong là nó nuốt ngay con bà. Bà đã sinh được một người con, một người con trai, người con này sẽ dùng trượng sắt mà chăn dắt muôn dân. Con bà được

đưa ngay lên Thiên Chúa, lên tận ngai của Ngài. Còn người Phụ Nữ thì trốn vào sa mạc; tại đó Thiên Chúa đã dọn sẵn cho bà một chỗ ở, để bà được nuôi dưỡng ở đó, trong vòng một ngàn hai trăm sáu mươi ngày.

Sự có thể áp dụng đoạn văn này vào Đức Maria được đặt cơ sở trên những nhận xét sau đây:

Ít ra một số câu qui chiếu đến người mẹ mà người con phải dùng trượng sắt để chăn dắt muôn dân; theo Tv.2:9, đây là Con của Thiên Chúa, Đức Giêsu Kitô, mà mẹ Người là Đức Maria.

Chính con của Đức Maria "được đưa ngay lên Thiên Chúa, lên tận ngai của Ngài" vào lúc Ngài (Đức Giêsu Kitô) lên trời.

Con Mãng Xà hoặc ma quỷ của Vườn Địa đàng (x. Kh.12:9; 20:2) cố gắng nuốt Con của Đức Maria ngay lúc đầu tiên Ngài được sinh ra, bằng cách khuấy lên sự ghen tuông của Hêrôđê, và sau đó, những sự thù địch của người Do Thái.

Do bởi đặc ân khôn tả của người, Đức Maria có thể được miêu tả đúng là "mình khoác mặt trời, chân đạp mặt trăng và đầu đội triều thiên mười hai ngôi sao".

Thực thì các nhà chú giải thường hiểu toàn bộ đoạn văn này như là áp dụng nguyên văn vào Giáo Hội và một số câu thích hợp với Giáo Hội hơn là với Đức Maria. Nhưng phải nhớ rằng Đức Maria vừa là một hình ảnh của Giáo Hội vừa là thành viên ưu tú nhất của Giáo Hội. Điều được nói về Giáo Hội là thật đối với Đức Maria. Bởi vậy, đoạn văn của Sách Khải Huyền (12:5-6) không phải qui chiếu đến Đức Maria một cách đơn giản chỉ bằng cách làm cho phù hợp, mà còn áp dụng vào người trong một nghĩa theo nguyên văn thực sự mà hình như một phần được giới hạn vào người và một phần được mở rộng đến toàn thể Giáo Hội. Mối quan hệ của Đức Maria với Giáo Hội được tóm tắt đúng trong thành ngữ "collum corporis mystici" (cái cổ của nhiệm thể) được Th. Bernardô Siêna áp dụng vào Đức Bà.

Hồng Y Newman cân nhắc hai phản đối chống lại giải thích trước về thị kiến người Phụ Nữ và đứa trẻ: thứ nhất nó ít được các Giáo phụ ủng hộ; thứ hai, đó là một sự sai niên đại nếu gán một bức

tranh như thế của Đức Bà cho thời đại Tông đồ. Về phản đối thứ nhất, tác giả nổi tiếng đó nói:

> Các Kitô hữu đã không bao giờ nhờ đến Kinh Thánh để làm bằng chứng cho các giáo lý của họ, nếu không có nhu caàu thực sự, do sức ép của sự tranh cãi; khi phẩm cách của Đức Trinh Nữ diễm phúc không phải bàn cãi đến, thì Kinh Thánh chắc chắn vẫn là một quyển sách được niêm phong.

Sau khi khai triển đầy đủ chi tiết câu nói này, Đức Hồng Y nói tiếp:

> Về phản đối thứ hai mà tôi đã giả định, cho đến bây giờ vẫn không chấp nhận nó, tôi nhận thấy rằng nó được xây dựng trên một sự kiện chỉ là tưởng tượng, và sự thật của vấn đeà này nằm trong chieàu hướng hoàn toàn ngược lại. Trinh Nữ và Con Trẻ không phải chỉ là một ý tưởng hiện đại; ngược lại, nó được thể hiện không biết bao nhiêu laàn như mỗi du khách đến thăm Roma đeàu nhận thấy trong các bức vẽ của Haàm mộ. Đức Maria được vẽ ở đó với Hài Nhi thaàn linh ngoài trên đaàu gối của người, người thì dang tay ra caàu nguyện, còn Ngài thì tay ở trong tư thế ban phép lành.

ĐỨC MARIA TRONG CÁC TƯ LIỆU KITÔ GIÁO BAN ĐẦU

Đến đây chúng ta đã nhờ đến các tác phẩm hoặc các di vật của kỷ nguyên Kitô giáo ban đầu trong chừng mực chúng giải thích hoặc minh hoạ giáo huấn của Cựu hoặc Tân Ước, liên quan đến Đức Trinh Nữ diễm phúc. Trong những đoạn sau đây, chúng ta sẽ lôi cuốn sự chú ý đến những nguồn này bổ sung cho giáo lý Kinh Thánh. Về phương diện này, chúng là nền tảng của truyền thống, cho dù chứng cớ mà chúng cung cấp có đủ, trong bất kỳ trường hợp nào đó, để bảo đảm các nội dung của chúng là một phần đích thực của mặc khải thần linh hay không, thì cũng phải được xác định theo các tiêu chuẩn khoa học thông thường đã được các nhà thần học theo. Không đi vào những vấn đề thuần túy thần học này, chúng ta sẽ trình bày tài liệu truyền thống, trước tiên là trong chừng mực nó chiếu dãi ánh sáng trên cuộc sống của Đức Maria sau ngày lễ Ngũ Tuần; thứ đến là trong chừng mực nó làm chứng thái độ của Kitô giáo sơ khởi đối với

Mẹ Thiên Chúa.

CUỘC SỐNG CỦA ĐỨC MARIA SAU NGÀY LỄ NGŨ TUẦN.

Vào ngày lễ Ngũ Tuần, Chúa Thánh Thần đã xuống trên Đức Maria như Ngài đã đến trên các Tông đồ và các Môn đệ đang họp nhau trong phòng trên ở Giêrusalem. Chắc chắn lời của Th. Gioan (19:27) "và kể từ giờ đó, người môn đệ rước bà về nhà mình" qui chiếu không những chỉ thời gian giữa lễ Phục Sinh và lễ Chúa Thánh Thần Hiện Xuống, mà còn mở rộng đến toàn bộ cuộc sống của Đức Maria sau đó. Tuy nhiên, sự chăm sóc Đức Maria không cản trở thừa tác vụ tông đồ của Gioan. Thậm chí, những tài liệu lưu trử được linh hứng (Cv.8:14-17; Gl.1:18-29; Cv.2:18) cho thấy rằng thánh tông đồ đã nhiều lần vắng mặt ở Giêrusalem, mặc dù người phải tham dự Công đồng Giêrusalem năm 51 hoặc 52. Chúng ta cũng có thể nghĩ rằng Đức Maria luôn hiện diện trong thời gian đó qua lời xác minh của Cv.2:42: "Các tín hữu chuyên cần nghe các Tông đồ giảng dạy, luôn luôn hiệp thông với nhau, siêng năng tham dự lễ bẻ bánh và cầu nguyện không ngừng". Như vậy, Đức Maria đã là một gương và một nguồn động viên cho cộng đoàn Kitô hữu nguyên thủy. Đồng thời, cũng phải thú nhận rằng chúng ta không có một tư liệu đích thực nào trực tiếp liên quan đến cuộc sống của Đức Maria sau lễ Ngũ Tuần.

Nơi người sống, qua đời và được mai táng

Về phía truyền thống, có một vài bằng chứng về nơi ở tạm thời của Đức Maria tại hoặc gần Êphêsô, nhưng chứng cứ về nơi ở thường xuyên của người tại Giêrusalem thì mạnh hơn nhiều.

Những lý lẽ ủng hộ Êphêsô

Nơi ở của Đức Maria tại Êphêsô dựa trên chứng cớ sau đây:

(1) Một đoạn văn trong thư Thượng Hội Đồng Giám Mục của Công đồng Êphêsô ghi: "Bởi thế, Nestôriô, kẻ xúi giục lạc giáo vô đạo, cũng đến thành phố của các tín hữu Êphêsô, nơi của Gioan Nhà Thần học và Trinh Nữ Mẹ Thiên Chúa, Đức Thánh Maria, và tự nguyện xa lìa cuộc hội họp của các thánh Giáo phụ và Giám mục...". Vì Th. Gioan đã sống ở Êphêsô và đã được mai táng ở đó, nên người

ta suy ra rằng hiện tượng tỉnh lược của bức thư Thượng Hội Đồng Giám Mục có nghĩa hoặc là: "nơi Gioan và Trinh Nữ Maria đã sống", hoặc là "nơi Gioan và Trinh Nữ Maria đã sống và được mai táng".

(2) Bar-Hebraeus hay Abulpharagius, một giám mục Giacôbit thế kỷ XIII, thuật lại rằng Th. Gioan đã đưa Đức Trinh Nữ đi với mình đến Pátmos, rồi xây dựng Giáo Hội Êphêsô và mai táng Đức Maria, nhưng người ta không biết tại đâu.

(3) Bênêđictô XIV khẳng định Đức Maria đi theo Th. Gioan đến Êphêsô và qua đời ở đó. Người cũng có ý định loại khỏi sách Kinh Nhật tụng những bài đọc đề cập đến việc Đức Maria qua đời tại Giêrusalem, nhưng đã từ trần trước khi thực hiện ý định của người.

(4) Nơi ở tạm thời và cái chết của Đức Maria ở Êphêsô được thừa nhận bởi các tác giả như Tillemont, Calmet v.v.

(5) Tại Panaghia Kapoli, trong một ngọn đồi cách Êphêsô khoảng chín, mười dặm, người ta đã khám phá ra được một ngôi nhà, hay đúng hơn, những di tích của nó, mà người ta cho là Đức Maria đã sống ở đó. Ngôi nhà đã được tìm thấy, vì nó đã được tìm kiếm theo các chỉ dẫn được trong quyển sách Cuộc Đời của Đức Trinh Nữ diễm phúc của Catherine Emmerich.

Những lý lẽ chống lại Êphêsô

Bằng cách xem xét tỉ mỉ hơn, các lý lẽ ủng hộ nơi ở hoặc mai táng của Đức Maria ở Êphêsô này không phải là không thể bác được:

(1) Hiện tượng tỉnh lược trong bức thư Thượng Hội Đồng Giám Mục của Công đồng Êphêsô có thể được điền vào bằng cách như là không bao hàm sự giả định Đức Bà hoặc là đã sống hoặc là đã qua đời tại Êphêsô. Vì trong thành phố này có một nhà thờ kép được cung hiến cho Đức Trinh Nữ Maria và cho Th. Gioan, nên mệnh đề không đầy đủ của bức thư Thượng Hội Đồng Giám Mục có thể được bổ túc để đọc: "nơi mà Gioan Nhà Thần học và Đức Trinh Nữ Maria có một đền thánh". Giải thích này về cụm từ tối nghĩa đó là một trong hai giải thích được gợi ý ở ngoài lề quyển Collect. Concil. Của Labbe (1,c)

(2) Lời của Bar-Hebraeus chứa hai tuyên bố không chính xác;

vì Th. Gioan đã không thành lập Giáo Hội Êphêsô, người cũng không đưa Đức Maria đi cùng với người đến Pátmos. Th. Phaolô đã thành lập Giáo Hội Êphêsô, và Đức Maria đã qua đời trước khi Gioan bị đày ở Pátmos. Bởi vậy, không có gì ngạc nhiên, nếu tác giả bị nhầm trong những gì ông nói về việc mai táng Đức Maria. Ngoài ra, Bar-Hebraeus thuộc về thế kỷ XIII; các tác giả trước ông đã băn khoăn nhiều nhất về các vị trí linh thánh ở Êphêsô; họ đề cập đến phần mộ của Th. Gioan và của một người con gái của Philipphê, nhưng họ không nói gì về nơi mai táng Đức Maria.

(3) Về phần Đức Bênêđictô XIV, vị Giáo hoàng vĩ đại này không dứt khoát như thế về việc Đức Maria đã qua đời và được mai táng tại Êphêsô khi người nói đến sự Lên trời của Đức Maria.

(4) Cả Đức Bênêđictô và các thẩm quyền khác giữ vững lập trường xác nhận là ở Êphêsô cũng không đưa ra một lý lẽ nào khiến các nhà nghiên cứu khoa học khác về vấn đề này có thể kết luận được.

(5) Ngôi nhà tìm thấy ở Panaghia-Kapouli chỉ có một tầm quan trọng vì có liên hệ đến các thị kiến của Catherine Emmerich. Khoảng cách của nó với thành phố Êphêsô tạo nên một lý do giả định chống lại việc kết luận nó là ngôi nhà của Th. Gioan. Giá trị lịch sử các thị kiến của Catherine không được chấp nhận một cách phổ quát. Đức cha Timoni, Tổng Giám Mục Smyrna, viết liên quan đến Panaghia-Kapouli: "Mỗi người đều hoàn toàn tự do giữ ý kiến riêng của mình". Cuối cùng, việc tình trạng ngôi nhà đã bị tàn phá ở Panaghia-Kapouli hợp với miêu tả của Catherine không nhất thiết chứng minh tuyên bố của bà là thật về mặt lịch sử của tòa nhà.

Lý lẽ chống lại Giêrusalem

Hai nhận xét chống lại việc Đức Bà đã thường xuyên ở tại Giêrusalem: thứ nhất, đã được chỉ rõ rằng Th. Gioan đã không thường xuyên ở lại trong Thành thánh; thứ hai, các Kitô hữu gốc Do Thái đã rời bỏ Giêrusalem trong các thời kỳ bách hại Do Thái (x. Cv.8:1; 12:1). Nhưng vì Th. Gioan không thể đưa Đức Bà đi cùng với ông trong các cuộc hành trình tông đồ của ông, nên chúng ta có thể nghĩ rằng ông đã để người lại cho các bạn hữu hoặc bà con thân thuộc của ông chăm sóc trong những lúc ông vắng mặt. Và không có gì

chắc chắn chuyện nhiều Kitô hữu đã quay trở lại Giêrusalem sau khi những trận bão táp bách hại đã dịu xuống.

Lý lẽ ủng hộ Giêrusalem

Không phụ thuộc vào các nhận xét này, chúng ta có thể nại đến những lý do sau đây để ủng hộ ý kiến cho rằng Đức Maria đã qua đời và được mai táng ở Giêrusalem:

(1) Năm 451, Juvenal, Giám mục Giêrusalem, xác nhận ở Giêrusalem có ngôi mộ của Đức Maria. Thật lạ lùng là Th. Giêrônimô, Người Hành Hương Bordeaux và cả Mạo-Silvia cũng không đưa ra một chứng cớ nào về một nơi linh thánh như thế. Nhưng, khi Hoàng đế Marcion và Hoàng hậu Pulcheria yêu cầu Juvenal gởi hài cốt thánh của Đức Trinh Nữ Maria từ ngôi mộ ở Giêtsêmani đến Constantinopoli, nơi mà họ có ý định cung hiến một nhà thờ mới cho Đức Bà, thì Đức Giám mục đã trưng dẫn một truyền thống xưa nói rằng xác thánh đã được đưa lên trời và chỉ gởi đến Constantinopoli cỗ quan tài và tấm vải liệm mà thôi. Chuyện kể này dựa trên tài liệu đáng tin cậy của một người tên là Euthymiô, và tường thuật của ông được lồng vào trong bài giảng của Th. Gioan Đamascênô, hiện nay được đọc trong Kinh Đêm (Nocturne) thứ hai của ngày thứ bốn trong tuần bát nhật lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời. Scheeben có ý kiến cho rằng những lời của Euthymiô là một đoạn tự ý thêm vào sau này, chúng không phù hợp với văn mạch. Mặt khác, chúng lại không được trưng dẫn trước thế kỷ VI, và đáng nghi ngờ vì có quan hệ với tên của Giám mục Juvenal là người được Th. Giáo hoàng Lêô giao phụ trách các tư liệu giả mạo. Trong bức thư của người, Đức Giáo hoàng nhắc cho vị Giám mục nhớ lại những nơi thánh mà chính mắt người đã thấy, nhưng không đề cập đến ngôi mộ của Đức Maria. Chúng ta phải công nhận rằng sự thinh lặng này là hoàn toàn ngẫu nhiên, vấn đề chính vẫn còn đó, thì sự thật lịch sử làm nền tảng cho tường thuật của Euthymiô về các lời của Juvenal đúng được bao nhiêu?

(2) Ở đây cũng phải đề cập đến ngoại thư "Historia dormitionis et Assumptionis B.M.V" (Lịch sử giấc ngủ và lên trời của Đức Trinh Nữ Maria diễm phúc) mà người ta cho Th. Gioan là tác giả. Tischendorf tin rằng những phần trọng yếu của tác phẩm này đã có từ thế kỷ IV, thậm chí là thế kỷ II. Các biến thể của bản văn gốc xuất

hiện bằng tiếng Arập và Syria và các ngôn ngữ khác mà trong đó phải lưu ý đến một tác phẩm được gọi là "De transitu Mariae Virg." (Về sự vượt qua của Đức Trinh Nữ Maria), xuất hiện dưới tên Th. Malitô Sardes. Đức Giáo hoàng Gêlasiô liệt kê tác phẩm này vào các sách bị cấm. Những sự kiện lạ thường mà các tác phẩm này liên kết với cái chết của Đức Maria, không liên quan đến chúng ta ở đây, nhưng chúng đặt những giây phút cuối cùng của người và việc mai táng người ở Giêrusalem hoặc gần đó.

(3) Một bằng chứng khác về sự tồn tại một truyền thống đặt ngôi mộ của Đức Maria tại Giêrusalem là Vương cung thánh đường được dựng lên bên trên nơi linh thánh vào khoảng cuối thế kỷ IV hoặc đầu thế kỷ V. Nhà thờ hiện tại được những người Latinh dựng lên trên cùng một vị trí của toà nhà cũ.

(4) Trong phần đầu thế kỷ VII, Môđestô, Giám mục Giêrusalem, đã xác định vị trí Đức Bà đã qua đời trên núi Sion, trong ngôi nhà có chứa Phòng Tiệc Ly và phòng trên của lễ Ngũ Tuần. Vào thời đó, một nhà thờ đơn bao trùm những vị trí thánh hiến này. Người ta phải kinh ngạc vì chứng cớ sau này về một truyền thống đã trở thành phổ biến như thế từ thế kỷ VII.

(5) Một truyền thống khác ghi trong "Commemoratorium de Casis Dei" (Kỷ niệm về các Túp Lều của Thiên Chúa) đã được gởi cho Charlemagne. Theo truyền thống này Đức Maria chết trên núi Ôliu, nơi có một nhà thờ tưởng niệm biến cố này. Có lẽ tác giả đã thử liên kết sự qua đời của Đức Maria với Nhà Thờ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời như truyền thống đã liên kết nó với Nhà Tiệc Ly. Dầu sao thì chúng ta cũng có thể kết luận rằng khoảng đầu thế kỷ V đã có một truyền thống hoàn toàn phổ biến là Đức Maria đã chết tại Giêrusalem và được chôn cất tại Vườn Giêtsêmani. Truyền thống này hình như dựa trên một cơ sở vững chắc hơn tường thuật nói rằng Đức Bà đã chết và được chôn cất tại Êphêsô hoặc gần đó. Vì thiếu các tài liệu lịch sử, nên rất khó thiết lập mối liên kết của truyền thống này hoặc truyền thống kia với các thời đại tông đồ.

Kết luận

Chúng ta nhận thấy không có một chắc chắn tuyệt đối nào về

nơi Đức Maria đã sống sau ngày lễ Ngũ Tuần. Mặc dù có khả năng người đã liên tục ở tại Giêrusalem hoặc gần đó. Cũng có thể người đã ở tại vùng lân cận Êphêsô một thời gian nào đó, và điều này dẫn đến việc xuất hiện truyền thống cho rằng người đã qua đời và được chôn cất tại Êphêsô. Tuy nhiên, có những thông tin ít mang tính lịch sử có liên quan đến những sự kiện đặc biệt trong cuộc đời của người. Th. Êpiphanô thậm chí còn nghi ngờ sự thực về cái chết của Đức Maria; nhưng niềm tin phổ quát của Giáo Hội không phù hợp với ý kiến riêng của Th. Êpiphanô. Cái chết của Đức Maria không nhất thiết là hậu quả của bạo lực, nó diễn ra không phải như một sự đền tội hoặc hình phạt, cũng không phải là hậu quả của bệnh tật mà người được miễn khỏi; như Con thần linh của người. Từ thời Trung Cổ, quan niệm thắng thế cho rằng người đã chết vì muốn được hiệp nhất với Con của người, hoặc để tháo bỏ những mối dây ràng buộc thân xác và linh hồn, hoặc để Thiên Chúa tháo bỏ chúng. Sự chết của người là một hy lễ tình yêu bổ túc hy lễ đau buồn của cuộc đời người. Đó là sự chết trong nụ hôn của Chúa (in osculo Domini) mà những người công chính có được. Không có truyền thống chắc chắn nào về năm Đức Maria qua đời. Barôniô, trong Sử Biên Niên của ông, dựa vào một đoạn văn trong sách Sử Biên Niên (Chronicon) của Êusêbiô giả định rằng Đức Maria đã qua đời năm 48 sau CN. Ngày nay chúng ta tin rằng đoạn văn của Chronicon là một phần được xen thêm vào sau này. Nirschl dựa trên một truyền thống tìm thấy ở Clêmentê thành Alexanđria và Apollôniô qui chiếu đến một lệnh truyền của Chúa là các Tông đồ phải giảng dạy mười hai năm ở Giêrusalem và Palestin trước khi đi rao giảng cho các dân tộc trên thế giới; vì thế ông đi đến kết luận Đức Maria đã qua đời năm 48 sau CN.

Sự Hồn Xác Lên Trời của người

Lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời có lẽ là lễ xưa nhất trong tất cả các lễ kính Đức Maria được gọi chính xác như thế. Về mặt nghệ thuật, sự hồn xác lên trời của Đức Mẹ là một chủ đề ưa thích của trường phái Siêna. Trường phái này thường thể hiện Đức Maria như đang được đưa lên trời trong một hào quang hình bầu dục.

THÁI ĐỘ KITÔ GIÁO NGUYÊN THỦY ĐỐI VỚI MẸ THIÊN CHÚA

Hình ảnh và tên gọi của người

Nghệ thuật vẽ hình ảnh người

Không có một bức tranh nào lưu lại cho chúng ta chân dung thật của Đức Maria. Các hình ảnh thể hiện Byzantin, thường được coi là do Th. Luca vẽ, chỉ thuộc thế kỷ VI mà thôi, và đã sao lại một lối vẽ cổ truyền. Có hai mươi bảy bản sao đang tồn tại, trong đó, mười bản ở tại Rôma. Ngay cả Th. Augustinô cũng đưa ra ý kiến cho rằng chúng ta không biết được diện mạo bề ngoài thực sự của Đức Maria, và về vấn đề này, chúng ta không biết và không tin gì cả. Bức hoạ sớm nhất về Đức Maria là bức hoạ được tìm thấy trong nghĩa trang Priscilla; nó thể hiện Đức Trinh Nữ dường như sắp cho Hài Nhi Giêsu bú, và gần người là một ngôn sứ, Isaia hoặc là Mikha. Bức hoạ này thuộc đầu thế kỷ II, và có thể so sánh với các công trình nghệ thuật được tìm thấy ở Pompêi. Từ thế kỷ III, chúng ta có được những bức hoạ Đức Bà lúc các nhà chiêm tinh thờ lạy (Hài Nhi Giêsu); chúng được tìm thấy trong các nghĩa trang Đômitilla và Calixtô. Những bức hoạ thế kỷ IV được tìm thấy trong nghĩa trang Th. Phêrô và Marcellinô; trong một trong các bức hoạ này, người xuất hiện đầu trần, trong một bức hoạ khác, hai tay người hơi dang ra dường như đang cầu xin, và Hài Nhi đang đứng trước người. Trên các phần mộ của các Kitô hữu sơ khởi, các thánh đóng vai trò những người cầu bàu cho linh hồn họ và trong các vị thánh này, Đức Maria luôn chiếm vị trí danh dự. Ngoài các bức vẽ trên các vách và trên các quan tài bằng đá, các Hầm Mộ còn cung cấp những bức hoạ Đức Maria được vẽ trên các đĩa thủy tinh mạ vàng và được đóng kín bằng một đĩa thủy tinh khác được gắn chặt vào đĩa trước. Nói chung, các bức hoạ này thuộc thế kỷ III hoặc IV. Thường thì có ghi chú MARIA hoặc MARA kèm theo các bức hoạ này.

Sử dụng tên của người

Vào khoảng cuối thế kỷ IV, tên Maria trở thành khá phổ biến giữa các Kitô hữu; tên này được dùng làm một dấu hiệu khác chỉ sự tôn kính của họ đối với Mẹ Thiên Chúa.

Kết luận

Không ai nghi ngờ việc các Kitô hữu sơ khởi thờ ngẫu tượng, vì

họ đã dành sự tôn thờ tuyệt đỉnh cho các ảnh tượng hoặc tên của Đức Maria, nhưng chúng ta phải giải thích thế nào về các hiện tượng đã nói mà không nghĩ rằng các Kitô hữu sơ khởi đã tôn kính Đức Maria một cách thật đặc biệt?

Sự tôn kính này không thể gọi là một sự làm sai lạc được đưa vào ở các thời kỳ sau này. Chúng ta thấy rằng bức ảnh sớm nhất có từ đầu thế kỷ II, như vậy, trong vòng năm mươi năm đầu sau khi Th. Gioan qua đời, việc tôn kính Đức Maria được chứng minh là đã hưng thịnh trong Giáo Hội Rôma.

Các tác phẩm ban đầu

Về thái độ của các Giáo Hội Tiểu A và Lyon, chúng ta có thể nhờ đến lời của Th. Irênê, học trò của Pôlycarpô, môn đệ của Th. Gioan; người gọi Đức Maria là nữ trạng sư xuất sắc nhất của chúng ta. Th. Inhaxiô, người đã sống một phần đời của mình trong thời đại tông đồ, đã viết cho các tín hữu Êphêsô (c.18-19) nhằm đưa các mầu nhiệm đời sống của Chúa Giêsu đến gần hơn với các mầu nhiệm của Trinh Nữ Maria. Thí dụ, sự đồng trinh của Đức Maria và sự sinh con của người được liệt kê cùng với cái chết của Đức Kitô, như để hình thành ba mầu nhiệm. Tác giả của Thư gởi Điônhêtô, viết cho một người điều tra ngoại giáo về các mầu nhiệm Kitô giáo, miêu tả Đức Maria như hoàn toàn tương phản với Eva, và ý tưởng về Đức Bà này rất thường thấy ở các tác giả khác, ngay cả trước Công đồng Êphêsô. Chúng ta đã nhiều lần nhờ đến Th. Giustinô và Tertullianô; cả hai vị này đều viết trước thế kỷ II.

Vì chúng ta đã thừa nhận rằng những việc ca ngợi Đức Maria tăng dần cùng với sự lớn lên của cộng đoàn Kitô hữu, nên chúng ta có thể kết luận vắn tắt rằng những sự tôn kính và sùng mộ Đức Maria đã bắt đầu ngay từ thời các Tông đồ.

II.

TRINH NỮ DIỄM PHÚC

Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, đôi khi được rút ngắn là **Trinh Nữ Diễm Phúc**, là một tước hiệu truyền thống đặc biệt được sử dụng bởi những người Công giáo Rôma, Công giáo Anh và những người khác để miêu tả Đức Maria, mẹ Đức Giêsu. Nó kéo theo một niềm tin chẳng những là sự đồng trinh của Đức Maria, mà còn vai trò tiếp tục của người bên trong Giáo Hội và trong đời sống của những người Công giáo bình thường, mà vì đó Công giáo Rôma, trong Hiến chế Tín lý về Giáo Hội (ngày 21 tháng 11 năm1964) đã được thông qua trong Công đồng Vatican II, đã cho người tước hiệu *Nữ Trạng Sư, Đấng Phù Hộ, Đấng Phù Trợ* và *Đấng Trung gian* (Advocate, Auxiliatrix, Adjutrix, Mediatrix). Theo thông tục, người được nói đến là Đức Bà.

1. Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc trong Công giáo

Công giáo và Chính thống giáo tập trung vào Đức Maria như là một người đang sống, có thể can thiệp giúp với Con ngài là Đức Giêsu Kitô, vì lợi ích của nhân loại. Từ khởi đầu của Giáo Hội, thần học Công giáo đã tin rằng Đức Kitô là Đấng Trung Gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người (1Tm, 2:5). Tuy nhiên, như Ludwig Ott nhận xét "không có điều gì để ngăn cản những người khác bằng một cách nào đó (*secundum quid*: Tùy phương) được gọi là những người trung gian giữa Thiên Chúa và loài người, tới một chừng mực mà, *bằng cách chuẩn bị hoặc phục vụ*, cộng tác vào việc hợp nhất loài người với Thiên Chúa" (Bk. III, Pt. 3. Ch. 3, 7) (sự nhấn mạnh được thêm vào). Thần học Công giáo đề xuất rằng sự bằng lòng tuân nhận của Đức Maria (Lc. 1:38) là tương phản với sự bất tuân của bà Eva (St. 3:6), một ý tưởng có gốc rễ trong các tác phẩm của các Giáo phụ. Trong thần học Công giáo, Đức Maria không ngang bằng với

Đức Kitô. Tuy nhiên, vai trò của ngài là then chốt, như được nhấn mạnh bởi Th. Giêrônimô, Th. Irênê, giữa những năm 180-199 (xem Jurgens 224), Tertullianô, khoảng năm 212 (xem Jurgens 358) và các vị khác, kể cả chính ngài trong Kinh thánh: "Này *nữ tỳ* của Đức Chúa" (sự nhấn mạnh được thêm vào). Đức Maria cũng được Th. Ambrôsiô miêu tả là "Đệ nhất điển hình của Giáo Hội".

Những sự tôn sùng Đức Maria đóng một phần chủ yếu trong nghi thức và phụng vụ của Công giáo Tây phương và Chính thống Đông phương xuyên qua những Ngày Lễ, những kinh nguyện đặc biệt và những thánh thi. Tính trung tâm của người đã được các Giáo hoàng và các thánh nhấn mạnh suốt các thế kỷ. Theo Th. Bernarđô Clairvaux (1090-1153) "[Đức Maria được gọi là] cửa trời, vì không ai có thể vào Vương quốc thánh mà không đi qua người", trong khi Th. Bônaventura (1221-1274) viết: "Như mặt trăng đứng giữa mặt trời và trái đất, truyền cho trái đất bất cứ cái gì nó nhận được từ mặt trời, cũng thế, Đức Maria tuôn đổ trên chúng ta là những người đang ở trong thế gian này những ân sủng trên trời mà người nhận được từ mặt trời công chính thần linh".

2. Các Kinh nguyện Đức Maria

Kinh nguyện Đức Maria danh tiếng nhất là Kinh Mân Côi, một hình thức kinh nguyện mà trong đó một kinh Lạy Cha, mười kinh Kính Mừng và một kinh Sáng Danh Đức Chúa Cha (cùng nhau hợp thành "một chục của kinh Mân Côi"), được đọc năm lần trong khi suy gẫm về các mầu nhiệm cuộc đời của Đức Giêsu và Đức Maria (Vui, Sáng, Thương và Mừng), tiếp theo là một kinh được gọi là kinh "Lạy Nữ Vương" và có lẽ là kinh cầu Lôrêtô".

Các kinh nguyện Đức Maria danh tiếng khác bao gồm kinh "Magnificat" và kinh cầu Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc. Các thánh thi Đức Maria bao gồm *Lạy Đức Maria, hôm nay chúng con đội vương miện hoa thơm cho Mẹ; Lạy Nữ Vương Thiên Đàng* (Regina Coeli) và *Kính mừng Maria* (Ave Maria). Tháng Năm, trong Công giáo Rôma truyền thống, thường được xem là Tháng Đức Mẹ (Maria).

3. Những sự hiện ra

Vai trò trung tâm của Đức Maria trong niềm tin và thực hành

của Công giáo được phản ánh trong việc nhiều nhà thờ Công giáo có những bàn thờ phụ cung hiến cho Đức Trinh Nữ Maria. Người cũng được nổi tiếng xuyên qua những nơi tôn giáo quan trọng mà ở đó được cho là những sự hiện ra hoặc những sự xuất hiện của Đức Trinh Nữ đã xảy ra, thường là với những yêu cầu bởi những người chứng kiến là các sứ điệp cho nhân loại đã được trao.

4. Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội

Từ thời Trung Cổ, các nhà thần học Công giáo đã tranh cãi vấn đề Đức Maria có mắc phải tội nguyên tổ hay không. Nói chung, các tu sĩ Phanxicô, bênh vực "sự Vô Nhiễm Nguyên Tội" của Người, đã bảo vệ giáo lý Người, ngay từ lúc được thụ thai, đã được Thiên Chúa gìn giữ khỏi mọi tội lỗi và mọi xu hướng phạm tội; Mặt khác, các tu sĩ Đôminicô, kể cả vị danh tiếng nhất là Th. Tôma Aquinô, đã đưa ra lý lẽ nói rằng sự vô tội của Đức Maria là một ân sủng được ban cho Người vào một lúc nào đó sau khi được thụ thai. Năm 1854, Đức Giáo hoàng Piô IX đã chấm dứt một cách hiệu quả sự tranh cãi đối với những người Công giáo Rôma bằng cách công bố tín điều "Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội", phát biểu rằng "Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc trong lúc đầu tiên Người được thụ thai, đã được gìn giữ khỏi mọi tì vết của tội nguyên tổ bởi một đặc ân và ân sủng đặc biệt được Thiên Chúa ban cho, căn cứ vào các công nghiệp của Đức Giêsu Kitô, Đấng Cứu Độ loài người" (*Ineffabilis Deus*, công bố ngày 8 tháng 12 năm 1854). Rồi sau đó, được xác nhận rằng Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, trong lần hiện ra thứ mười sáu của Người ở Lộ Đức, ngày 25 tháng 3 năm 1858, đã tuyên bố với bà Bernadetta Soubirous "Ta là Đấng Vô Nhiễm Nguyên Tội". Hạn từ *Đấng Vô Nhiễm Nguyên Tội* cũng được dùng rộng rãi trong Công giáo để nói đến Đức Trinh Nữ Maria.

5. Tín điều Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời

Năm 1950, sử dụng tính Bất khả ngộ Giáo hoàng, trong thông điệp *Munificentissimus Deus* của mình, Đức Piô XII đã công bố *Tín điều Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời*, trong đó người phát biểu rằng "vào cuối cuộc đời trần thế của Người, Đức Maria đã được đưa lên nơi vinh hiển trên trời, xác và hồn". Người phát biểu rằng "các tác giả thánh là những người đã dùng những lời phát biểu và nhiều hình ảnh

khác nhau và những loại suy của Kinh thánh để minh hoạ và xác nhận giáo lý Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời. Người cũng phát biểu rằng người đã dựa trên cả Kinh thánh lẫn "truyền thống Tông đồ". Là một công bố bất khả ngộ, Tín điều Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời từ nay là một lệnh phải tin đối với những người Công giáo Rôma. Trước đây, không một Giáo hoàng nào đã công bố một tín điều bất khả ngộ.

6. Đức Maria, Đấng Hiệp công cứu chuộc

Nhiều người Công giáo trong cuối thế kỷ XX đã thuyết phục Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II tuyên bố một cách bất khả ngộ Đức Maria là Đấng *hiệp công cứu chuộc*, bằng tước hiệu này, không có nghĩa là chính Đức Maria cứu chuộc loài người, nhưng Người cộng tác với Đức Giêsu trong việc cứu chuộc thế giới của Ngài.

Giáo sư Mark Miravalle của Đại học Phanxicô ở Steubenville, Hoa Kỳ, đã phát động một đơn thỉnh cầu để thúc giục Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô tiến hành gấp rút một việc như thế bằng cách xác định giáo huấn của Giáo Hội dạy rằng Đức Maria là *Đấng Hiệp Công Cứu Chuộc, Đấng Trung Gian Mọi Ân Sủng và Trạng Sư cho Dân Thiên Chúa*. Hơn sáu triệu chữ ký đã thu thập được từ 148 quốc gia. Những người ký tên bao gồm Mẹ Têrêxa Calcutta, Hồng Y John O'Connor của New York, 41 Hồng Y khác và 550 Giám mục. Tuy nhiên, một đề nghị như thế cũng bị phê bình nặng nề bởi những người Công giáo gợi ý rằng chỉ một mình Đức Kitô mới có thể là Đấng Cứu chuộc, và một hành vi như thế sẽ gây chia rẽ trong các mối quan hệ với các niềm tin Kitô giáo khác theo truyền thống Tông đồ, đặc biệt là Giáo Hội Chính thống và Anh giáo mà không Giáo Hội nào trong hai Giáo Hội này sẽ chấp nhận một sự mệnh danh như thế. Mặc dù Đức Giáo hoàng Piô XI năm 1935 và Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II năm 1985, cả hai đều dùng từ *co-redemptrix* (Đấng đồng/hiệp công cứu chuộc) để nói đến Đức Maria, nhưng không một tín điều bất khả ngộ nào chính thức xác minh một sự mệnh danh như thế đã được công bố, mặc cho đơn thỉnh cầu.

7. Những tố cáo sự thờ ngẫu tượng

Nhiều Kitô hữu ngoài Công giáo, ngoài Chính thống, đã tố cáo người Công giáo và Chính thống giáo về tội thờ ngẫu tượng vì tập

trung trên Đức Maria hơn là trên Đức Giêsu Kitô, gợi ý rằng những người Công giáo *thờ phượng* (*adore*) Đức Trinh Nữ Maria, vi phạm đến Mười Điều Răn là cái lên án việc giữ lại các "thần giả". Điểm này đặc biệt được Calvin đề ra. Trong thần học Công giáo, có một sự phân biệt rõ ràng giữa sự tôn thờ *latria (adoration*: sự thờ phượng là cái chỉ có thể được dâng cho một mình Thiên Chúa mà thôi), và sự tôn thờ ngợi khen, hoặc *dulia* (sự tôn kính). Công giáo, theo truyền thống, đã dành cho Đức Trinh Nữ Maria sự tôn kính *hyperdulia* (sự tôn kính đặc biệt, sự biệt tôn) là cái một phần dựa trên *lời chào của sứ thần*, "Kính chào, Đấng đầy ân sủng" (Lc. 1:28), một cụm từ có tác động thần học rất quan trọng. Qua các thế kỷ, bản chất của Đức Maria bên trong thần học đã trở nên rõ ràng hơn, và khoảng năm 403, chúng ta tìm thấy Th. Êpiphaniô bác bẻ một giáo phái gọi là Collyridians là những người thờ phượng Đức Maria, bảo họ rằng "Đức Maria phải được tôn kính, nhưng Chúa Cha và Chúa Con và Chúa Thánh Thần phải được thờ phượng. Không ai được thờ phượng Đức Maria" (trong Ott. Bk. III, Pt. 3, Ch. 3, 8). Do đó chúng ta tìm thấy từ Giáo Hội sơ khai, sự tôn kính Đức Maria, niềm tin Đức Maria cầu bàu cho chúng ta với Con thần linh của Người, và sự phân biệt rõ ràng giữa *latria, hyperdulia* và *dulia*, cùng với một sự vứt bỏ ý niệm dành *latria* cho Đức Maria. Các Thánh, về phần họ, nhận *dulia*. Sự phân biệt này giữa *latria, hyperdulia* và *dulia* là chìa khoá để hiểu truyền thống Công giáo và Chính thống giáo.

Thuyết sùng bái Đức Maria (Marianism) miêu tả việc tôn kính thái quá Đức Maria như là chống lại Đức Kitô. Hạn từ này được dùng lần đầu tiên vào thế kỷ XIX để kết án sự "đồi bại của Kitô giáo trong thuyết sùng bái Đức Maria".

8. Các tước hiệu và những ngày lễ Đức Maria trong Giáo hội Công giáo Rôma.

- Đức Bà Mân Côi
- Đức Bà Guadalupe
- Đức Bà An ủi (kẻ âu lo)
- Đức Bà Hằng Cứu Giúp
- Đức Bà Khuyên Bảo (kẻ có tội)

- Đức Bà Lộ Đức
- Đức Bà Lôrêtô
- Đức Mẹ Sầu Bi
- Đức Bà Núi Cát Minh (Nuestra Senora del Carmen, điển hình trong tiếng Tây Ban Nha)
- Đức Bà (ảnh đeo) làm phép lạ
- Đức Bà Fatima
- Đức Bà, Nữ Vương Ái nhĩ lan
- Đức Bà Combermere
- Đức Maria, Nữ Vương Thiên Đàng
- Đức Maria, Nữ Vương Trần Thế
- Nữ Vương các Thiên Thần
- Đức Trinh Nữ Bác ái Cobre (Thánh quan thầy của Cuba)

Trong những ngày lễ Đức Maria nổi bật nhất trong Lịch Công giáo Rôma có :

- Ngày 1 tháng 1, Mẹ Thiên Chúa.
- Ngày 2 tháng 2, Thanh tẩy Đức Maria (Dâng Chúa Giêsu trong Đền thánh).
- Ngày 11 tháng 2, Đức Mẹ Lộ Đức.
- Ngày 25 tháng 3, Truyền Tin.
- Ngày 13 tháng 5, Đức Mẹ Fatima.
- Ngày 31 tháng 5, Đức Maria, Đấng Trung Gian mọi Ân Sủng.
- Ngày 27 tháng 6, Đức Mẹ Hằng Cứu Giúp.
- Ngày 15 tháng 8, Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời.
- Ngày 21 tháng 8, Đức Bà Knock.
- Ngày 15 tháng 9, Đức Mẹ Sầu Bi.
- Ngày 7 tháng 10, Đức Mẹ Mân Côi.
- Ngày 8 tháng 12, Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội
- Ngày 12 tháng 12, Đức Bà Guadalupe.

III.

TRINH NỮ MARIA

Đức Trinh Nữ Maria, theo các sách Tin Mừng (phần Tân Ước), là mẹ Đức Giêsu-Kitô.

Truyền thống Công giáo cho ngài là con bà Anna và ông Gioakim. Các Công đồng thừa nhận ngài là *Theotokos*, "Mẹ Thiên Chúa". Trái lại, những thẩm định về Đức Maria và căn tính của ngài, ngoài thư quy Kinh thánh, bị những người Tin lành vứt bỏ hoàn toàn. Vậy, những người này cũng vứt bỏ sự phụng tự Đức Maria.

Đức Maria cũng được trưng dẫn dưới tên là Maryam trong kinh Coran. Kinh này dành cho ngài thiên Surát (lời khải thị) 19 mà trong đó được gợi lên những sự sinh ra lạ lùng của Gioan Tẩy Giả (Yahya) và của Đức Giêsu (Aissa). Kinh Coran không đề cập đến nhân vật Giuse, nhưng cho Đức Maria một người anh tên là Haroun. Sự thiếu tương ứng này đưa một số người đến chỗ đồng nhất hoá trong Kinh Coran một sự thêm vào làm lẫn lộn, sai lầm, Maryam (Maria, mẹ Đức Kitô) với một Maryam khác (chị ông Môsê) được trưng dẫn trong sách Xuất Hành, có trước Maryam thứ nhất ít nhất là mười lăm thế kỷ, theo lịch sử, và là người đặc biệt có anh là Haroun (phiên dịch tiếng Hêbrơ của tên Aaron).

1. Nguồn gốc tên gọi

Maria tương ứng với tiếng Hêbrơ *Miryam* (tên của chị ông Mosê, giữa những người khác), tất nhiên là rất phổ biến vào thời Đức Kitô, bởi vì các sách Tin Mừng đề cập đến những bà Maria khác như bà Maria Mađalêna (hay Maria Macđala) và bà Maria Bêtania. Nhiều giải thích đã được đưa ra cho tên gọi này, nhưng ngày nay không một giải thích nào buộc người ta phải nhận, cho dù gốc Ai Cập

m.r.y (=yêu) hình như là được ưu tiên hơn. Ngược lại, nên vứt bỏ giả thuyết tiếng Hêbrơ *mar yam* ("giọt nước biển") được latinh hóa là *stilla maris*, chính nó đã trở thành *Stella maris* ("Sao biển"). Người ta thường gặp ngữ nguyên Hêbrơ của gốc "marah" có nghĩa là "làm chua ra".

2. Các sách Tin Mừng.

Công giáo và Giáo Hội Chính thống thừa nhận một vị trí đặc biệt cho Đức Trinh Nữ Maria, "Mẹ Thiên Chúa". Một phần lớn nền tu đức Maria đã được phát triển sau thời kỳ biên soạn các sách Tin Mừng.

Một mình Luca là rườm rà nhất về Đức Maria. Sách Tin Mừng này bắt đầu bằng sự sinh ra lạ lùng của Gioan Tẩy Giả, con trai ông Dacaria và bà Êlisabét, được sứ thần Gabrien báo tin. Sau đó sứ thần đi đến với bà Maria để nói với bà rằng bà cũng sắp có một người con, như người họ hàng của bà là bà Êlisabét. Trong sự gợi lại sự sinh ra và những tháng đầu tiên của Đức Kitô, bà Maria đóng một vai trò hàng đầu, trong khi ông Giuse lại bị bỏ trong bóng tối. Vậy người ta có thể nói một cách nào đó rằng *tác giả viết cho Thêôphilô* là nguồn gốc sự tôn sùng Đức Maria, nhưng bản văn của ông, một mình nó, không thể giải thích được sự phát triển khác thường của sự tôn sùng này theo dòng các thế kỷ.

Máccô chỉ đề cập đến Đức Maria cách ngẫu nhiên. Gioan, là người không gợi đến sự sinh ra của Đức Kitô, để ngài tham dự vào tiệc cưới Cana và sự đóng đinh thập giá. Matthêu bắt đầu bản văn của ông bằng một phả hệ dài bắt nguồn từ Abraham, nhưng phả hệ này chỉ liên quan đến ông Giuse. Ông chỉ đơn giản xác định rằng bà Maria có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần (1,18), nhưng chính Giuse là người đóng vai trò chính: chính ông nghĩ trước tiên là rẫy bỏ bà Maria khi thấy bà có thai, ông là người sứ thần đã hiện ra để giải thích cho ông tình huống và bảo ông đặt tên cho con trẻ là Giêsu.

2.1. Giải thích của khoa phê bình văn bản hiện đại.

Các chuyện kể thời thơ ấu liên quan đến Đức Maria là những chuyện kể sau này được thêm vào, sau khi biên soạn các sách Tin Mừng. Do đó, sự hiện diện của Đức Maria trong bản văn mà những

cộng đoàn Kitô giáo đầu tiên có được, còn dè sẻn hơn, và giới hạn ở các thông tin có trong các sách Tin Mừng. Cách cấu tạo chúng làm cho các nhà chú giải Kinh thánh đồng nhất các nguồn này với những chuyện kể ngoại thư mà chủ định gồm việc lấp đầy những chỗ trống của lịch sử.

Chính trong cùng một lôgic này mà những người Tin lành không tin vào những thông tin khác về Đức Maria, ngoài những thông tin đã được chứa đựng trong các sách Tin Mừng – và đôi khi, theo họ, nói trái lại những chuyện kể ngoại thư.

3. Truyền thống xưa

Vậy, người ta có thể nghĩ rằng cương vị của Đức Maria, với tư cách gần như là trung gian giữa Thiên Chúa và loài người, được cụ thể hoá lúc mà Đức Giêsu được thừa nhận đầy đủ là Thiên Chúa Con và người ta tự hỏi về bản tính của Người. Thực tế đó là điều xảy ra trong Công Đồng đại kết Calcêđônia (381), khi người ta xác định Đức Maria là "Theotokos", "Mẹ Thiên Chúa".

Tuy nhiên các tác phẩm nền móng của cộng đoàn Kitô hữu đầu tiên cho đến thế kỷ IV – như thư quy Tân Ước – không cho một dấu hiệu cụ thể nào về một vai trò trung gian nào đó của Đức Maria giữa Thiên Chúa và loài người. Nhiều nhất là, trên cơ sở các nguồn này, người ta có thể cho Người một cương vị "làm mẹ hoàn vũ" ("maternité universelle"), nhưng ở đó có những cuộc xung đột về việc giải thích, nhất là giữa người Công giáo và người Tin lành (chính yếu là những người phái Phúc Âm [évangéliques])

Giáo phụ học thế kỷ II và III căn cứ vào những chuyện kể của các sách Tin Mừng thư quy, và trong một số trường hợp, vào các truyền thống truyền khẩu (Giêrusalem, Êphêsô).

Các Giáo phụ đôi khi xem là xác thực những sách tin mừng ngoại thư và các bản văn khải huyền cho đến thế kỷ V. Như, Ambrôsiô thành Milanô đặt căn cứ giáo lý về sự mãi mãi Đồng trinh của Đức Maria trên sách Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê, là sách thuật lại dụ ngôn về người nữ hộ sinh có bàn tay khô, và cung cấp các nền tảng xưa cho sự tôn sùng Đức Maria. Đó là tên được đặt, vào thế kỷ XVI, cho một thủ bản ngoại thư mang tựa đề "Sinh nhật Đức Maria, mặc

khải của Giacôbê". Nó có vào giữa thế kỷ II, hình như đã được viết bởi một người không phải là Do Thái, có lẽ là một người Ai Cập, và tập trung trên vấn đề tế nhị về sự nhập thể của Đức Giêsu. Nó trình bày sự trong sạch tuyệt đối của một bà Maria được nuôi nấng trong Đền thờ, và như vậy làm căn cứ cho phần nhiều những phát triển sau này cho dù Sắc lệnh được gọi là của Gêlasiô (ấn định vào thế kỷ VI danh sách các sách ngoại thư, và như vậy là giới hạn danh sách các sách Tin Mừng thư quy) đã không giữ lại nó.

4. Sự tôn kính Đức Trinh Nữ

4.1. Thời Cổ đại và thượng Trung Cổ

Nhiều bản văn ngoại thư sau các sách Tin Mừng đã góp phần rộng rãi vào việc phát triển sự tôn kính Đức Maria. Quan trọng nhất trong các bản văn này tất nhiên là sách Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê, có thể có vào giữa thế kỷ II, và được cho là do Tông đồ Giacôbê Thứ, em ruột hoặc em cùng cha của Đức Kitô, viết. Chính ông là người khai triển chủ đề về sự trong sạch tuyệt đối của Đức Maria bằng cách thêm nữa vào sự mãi mãi đồng trinh của Người sự kiện chính Người đã được thụ thai do chỉ một mình ý muốn của Thiên Chúa, là cái đã chấm dứt sự vô sinh của mẹ Người là bà Anna. Đó là phác hoạ tín điều Vô Nhiễm Nguyên Tội, cũng như các chủ đề quan trọng đối với sự tôn kính Đức Maria: ca tụng bà Anna và ông Gioakim, cha mẹ của Đức Trinh Nữ, Đức Trinh Nữ dâng mình vào Đền thờ, Giáo dục Trinh Nữ, tất cả đều xuất phát từ sách Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê.

Sự sùng kính Đức Trinh Nữ phát triển cùng một lúc trong các Giáo Hội Đông phương và Tây phương. Người trở thành bà Eva mới, người chấm dứt tội nguyên tổ bằng cách sinh Đức Kitô. Sự trong sạch của ngài được tái khẳng định bởi niềm tin vào sự Hồn Xác Lên Trời, được chứng nhận ngay từ hậu bán thế kỷ VI, theo chuyện kể về "sự chết" của Đức Maria.

4.2. Thời Trung Cổ và thời kỳ hiện đại

Khoa ảnh tượng thời Trung Cổ chứng tỏ cho chúng ta rằng, trong tôn giáo Công giáo, Đức Maria hầu như không thể tách biệt với Đức Kitô: mỗi nhà thờ đều có hoặc đã có tượng Đức Trinh Nữ bồng

Con của mình, và các chủ đề khác được khai triển thường xuyên nhất là các chủ đề về Sinh Nhật và sự Trốn sang Ai Cập. Nhưng đồng thời Đức Trinh Nữ đạt được một cương vị hoàng hậu, được khai triển trong nhiều tác phẩm, và Th. Bernardô biến thành Kinh Cầu Đức Trinh Nữ những câu tình tứ của sách Diễm Ca, áp dụng vào Đức Maria tất cả những ẩn dụ chứa trong Kinh thánh. Nhiều nhà thờ và nhà thờ chính toà được dâng hiến cho Người dưới tên gọi *Đức Bà*. Nhà thờ chính toà Đức Bà Puy-en-Velay, đền thánh Đức Maria, là một trong những nơi hành hương quan trọng nhất của thời Trung Cổ và thời Phục Hưng.

Hơn nữa, các tu sĩ Xitô phát triển sự sùng kính chuỗi Mân Côi, sau đó được lấy lại bởi các tu sĩ Đa Minh, được biến thành lễ tôn giáo vào thế kỷ XVI, sau chiến thắng Lépante (1571). Vì bây giờ Đức Trinh Nữ được kết hợp với những cuộc chiến đấu mà Công giáo phải thực hiện chống lại những người lạc giáo. Cải Cách không tin sự tôn kính Đức Trinh Nữ, nên chính Đức Trinh Nữ sẽ điều khiển cuộc chiến đấu chống lại những người cải cách. Các bức tranh Mân Côi tăng lên gấp bội, cũng như những hình ảnh thể hiện Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội và những hình ảnh thể hiện Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời, chưa kể đến vô số những phép lạ được vẽ đặc biệt là trên các bia tạ ơn.

Trong Tây phương latinh, tháng năm được cung hiến cho Đức Maria, hình như là từ thế kỷ XIII. Người ta thuật lại rằng Th. Philipphê Nêri (1536-1595) có thói quen tập hợp các trẻ em, ngày 1 tháng 5, chung quanh một bàn thờ nhỏ của Đức Maria. Nhưng chính vào thế kỷ XVIII đã lan tràn tục lệ một cử hành lễ gia đình của tháng Đức Maria, theo sự khuyến khích của các tu sĩ Dòng Tên. Đức Giáo Hoàng Piô VII, năm 1815, chính thức phê chuẩn việc thực hành sự sùng kính này.

4.3. Thời kỳ hiện đại

Khái niệm chiến đấu cũng hình như là ở trung tâm những hình ảnh thể hiện Đức Trinh Nữ ở thế kỷ XIX, thế kỷ kết hợp bà Jeanne d'Arc với Người trong sự bảo vệ Giáo Hội chống lại sự vô đạo và chủ nghĩa Cộng hoà. Đó không phải là một sự tình cờ, nếu sự Vô Nhiễm Nguyên Tội trở thành một tín điều vào năm 1854, và nếu sự sùng

kính kinh Mân Côi còn lan rộng hơn nữa sau những phép lạ Lộ Đức. Vài chục năm sau, Đức Giáo Hoàng Piô XII sẽ lập sự Hồn Xác Lên Trời (của Đức Maria) thành tín điều (1950).

Những năm sau cùng này không vì thế mà không thừa nhận sự tôn kính Đức Trinh Nữ, người ta đã cố gắng cầm lại một số điều quá đáng của nó. Công Đồng Vatican II xem sự sùng kính Đức Maria là chính đáng và cần thiết, nhưng cảnh giác các tín hữu, như Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II nhắc lại:

"Công Đồng cổ vũ các nhà thần học và các nhà thuyết giảng tránh mọi quá đáng cũng như mọi thái độ giảm nhẹ trong cách kính trọng phẩm tước của Đức Maria. Vì, bằng cách tôn kính hình ảnh, người ta tôn kính con người của Mẹ Thiên Chúa. Giáo lý đích thực về Đức Maria trong sự trung thành với Kinh thánh và Truyền thống, dựa vào Đức Kitô: trong Đức Maria. Tất cả đều xuất phát từ Đức Kitô và được quy hướng về Người. Cuối cùng, các Nghị phụ cảnh giác chống lại sự cả tin trống rỗng và ưu thế của các tình cảm. Sự sùng kính Đức Maria đích thực thúc đẩy đến một sự trìu mến con cái đối với Đức Trinh Nữ và gợi lên quyết định kiên quyết bắt chước các nhân đức của Người".

5. Các phép lạ và những lần hiện ra

Trong triều đại giáo hoàng của Libêrô, một nhà quý tộc tên là Gioan và vợ ông đã có một giấc mộng được Trinh Nữ Maria thông báo, yêu cầu họ xây cất một nhà nguyện. Vương Cung thánh đường Đức Bà Cả Rôma đã được xây cất về sau.

Ngay từ thời Trung Cổ, các phép lạ được quy cho Đức Trinh Nữ tăng lên và được đăng tải trong nhiều tập sách, một trong những tập danh tiếng nhất là "Các phép lạ của Đức Bà" của Gautier de Coincy, đầu thế kỷ XIII. Thường các phép lạ này dẫn đến việc xây cất các nhà thờ hoặc các nơi ẩn tu, nơi mà các phép lạ khác sẽ xảy ra về sau. Đức Bà Guadalupe đã ra lệnh cho một thổ dân châu Mỹ đáng thương ở Tepeyac xây cất một nhà thờ năm 1531.

Trong trường hợp những nơi ẩn tu, người ta có thể có vấn đề về một khuôn mẫu duy nhất, được sao lại hàng chục mẫu: một người chăn cừu hoặc một người chăn bò, được hướng dẫn bởi một trong các

con vật của mình, khám phá ra một tượng Đức Trinh Nữ bị chôn vùi trong đất hoặc ẩn trong một cây to. Ông đưa tượng về thành phố ông hoặc làng ông, nhưng ít lâu sau, tượng lại biến mất và trở về lại nơi nó đã được tìm thấy. Lúc bấy giờ người ta hiểu rằng nó muốn người ta xây cho nó một đền thánh, điều đã được thực hiện trong những tháng hoặc những năm sau. Rồi người ta sẽ đến hành hương trong các đền thánh này, nơi mà nhiều sự chữa lành bệnh sẽ xảy ra, như những tấm bảng tạ ơn phủ kín các bức tường của một số trong các nhà thờ này. Trong một lần hiện ra năm 1664 ở Saint-Etienne-le-Lans: Đức Trinh Nữ hiện ra với Benoite Rencurel, một cô gái chăn cừu 17 tuổi và nói: "Ta là Bà Maria, Mẹ Đức Giêsu". Tháng 5 năm 1682, Đức Bà hiện ra với thiếu nữ Madeleine Serre và yêu cầu cô xây dựng một nhà nguyện sau khi nhà nguyện này bị sập xuống một cái lỗ. Nhà nguyện Th. Bernardô cuối cùng được xây cất vào tháng 8 năm 1689.

Trong phần nhiều các phép lạ trước, Đức Trinh Nữ đã không tất nhiên hiện ra với các tín hữu, nếu không phải là trong giấc mơ. Mọi sự thay đổi kể từ hậu bán thế kỷ XIX, lúc mà Người đích thân hiện ra ở nhiều nơi khác nhau: ở Rue du Bac ngày 18 tháng 7 năm 1830, ở La Salette năm 1846, ở Lộ Đức cho Bernadette Soubirous (1858), ở Pellevoisin năm 1876, ở Pontmain năm 1871, ở Knock năm 1879, rồi năm 1917 ở Fatima, nơi ngài hiện ra cho ba trẻ chăn cừu Bồ Đào Nha. Người tự giới thiệu mình là Trinh Nữ của Người Nghèo ở Banneux, từ tháng 1 đến tháng 3 năm 1933. Ida Peerdeman nhìn thấy Đức Trinh Nữ Maria từ năm 1945 đến năm 1959, Người muốn bảo người ta gọi Người là "Bà của mọi Dân". Từ ngày 29 tháng 8 đến 1 tháng 9 năm 1953, Đức Bà đã gởi nước mắt của mình cho Antonina Jannuso của Syracusa; đó là Đức Bà Syracusa. Những sự hiện ra của Đức Maria được thuật lại ở Garabandal năm 1961, nhưng không được Đức Giám mục sở tại thừa nhận. Tháng 4 năm 1968, Đức Trinh Nữ Maria đã hiện ra trước truyền hình Ai Cập ở Zeitoun, những lần hiện ra đã kéo dài ba năm. Năm 1969, Người hiện ra ở Akita, Nhật Bản; những sự hiện ra được Đức Giám mục thừa nhận. Mới hơn, Người còn hiện ra kể từ năm 1981 cho các thanh niên của Medjugorje, làng nhỏ của Bosnia-Herzégovina. Những phép lạ khác từ đó được chỉ ra ở Kibeho năm 1981, ở Soufanieh năm 1982, ở San Nicolas năm

1983, ở Betania năm 1984 và ở Civitavecchia năm 1995. Những sự hiện ra của Đức Maria cũng được viện dẫn ở Montréal từ năm 1998 đến năm 2005.

6. Các Kinh nguyện

Nhiều kinh nguyện Công giáo được dâng cho Đức Trinh Nữ Maria. Kinh Mân Côi có một đặc tính chủ yếu là Maria, điều mà không lấy mất đi chút nào đặc tính quy Kitô của nó. Theo Gioan Phaolô II, trong Rosarium Virginis Mariae. Kinh Kính Mừng là kinh được đọc nhiều nhất trong tràng hạt. Kinh Truyền Tin lấy lại những lời của cuộc đối thoại giữa Đức Maria và sứ thần Gabrien. Kinh này, được đọc lúc rạng sáng, trưa và chiều, được thay thế, giữa lễ Phục Sinh và lễ Chúa Thánh Thần hiện xuống bằng kinh Lạy Nữ Vương Thiên Đàng là kinh công bố Người là Nữ Vương Thiên Quốc. Kinh Lạy Nữ Vương là một kinh xin Đức Bà lòng thương xót, lòng nhân từ, sự an ủi, niềm hy vọng và ơn cứu độ. Truyền thống Kitô giáo dạy rằng Đức Maria cũng đã sáng tác một bài ca, bài Magnificat (Ngợi Khen). Kinh Stabat Mater (Thánh Mẫu thương khó kinh: Mẹ đứng gần Thánh Giá) dạy rằng Đức Maria đã bị một lưỡi gươm đâm thâu khi than khóc Đức Giêsu bị treo trên thập giá; điều này được nói lại trong Tông Hiến Munificentissimus Deus. Ở Fatima, Đức Trinh Nữ Maria đã dạy một kinh cho ba trẻ linh thị.

IV.

SỰ MÃI MÃI ĐỒNG TRINH CỦA ĐỨC MARIA

Sự Mãi Mãi Đồng Trinh của Đức Maria là một giáo lý Đức tin Công giáo và Chính thống giáo. Giáo lý này phát biểu rằng Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, vẫn là một trinh nữ thực sự, bao hàm cả hai "tâm trạng đồng trinh" và "tình trạng nguyên vẹn thể lý", trước, trong và sau khi sinh Đức Giêsu. Điều này bao hàm sự thụ thai và sự sinh ra Đức Giêsu, và suốt cuộc đời còn lại của Đức Maria. Người ta tin là Thiên Chúa đã sắp đặt các phép lạ liên quan đến sự thụ thai và sự sinh ra, trong khi sự thánh thiện riêng của Đức Maria và sự cung hiến cho vai trò của Người là mẹ của Thiên Chúa là cơ sở để cho Người vẫn luôn là một trinh nữ suốt cả cuộc đời của Người.

1. Phạm vi Đức tin

Các Giáo Hội Chính thống Đông phương tôn kính Đức Maria một phần liên quan đến giáo lý này, như những người Công giáo. Những người Tin lành như Luthêrô, Calvin và Zwingli cũng làm như vậy. Hiện nay, trong những người Tin lành, đức tin giáo lý (hoặc chính thức) thay đổi. Hầu hết các Giáo Hội Tin lành không có giáo lý này. Trong các hiệp thông Giáo Hội trung thành với lập trường giáo lý này, người tín hữu hiện nay không phải tất cả đều đồng ý tán thành điều đó. Sự đồng ý tán thành này có thể có liên quan đến nhận xét của các nhà xã hội học, là tôn giáo bây giờ ít quan trọng trên một cơ sở hằng ngày đối với dân chúng hơn là trong các thế kỷ trước đây. Sự nghiên cứu bởi nhiều nhóm, kể cả *Nghiên cứu Kitô giáo* chỉ ra rằng trong cả hàng giáo sĩ lẫn giáo dân (trong mọi chi nhánh của Kitô giáo), niềm tin vào các giáo lý trung tâm của đức tin như sự Sinh ra Đồng trinh, hoặc sự xác sống lại là rất hay thay đổi; thí dụ,

trong hàng nam giáo sĩ trong Nhóm Công giáo Khẳng định (*Affirming Catholicism*) Anh, chưa được 25% tin vào sự Sinh ra Đồng trinh. Sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria cũng là một giáo lý của Hồi giáo, được khẳng định trong Kinh Coran.

2. Ý nghĩa tu đức của giáo lý

Những người tin hát những thánh thi và đọc các kinh hằng ngày hoặc hằng tuần liên quan đến Đức Maria, thường đề cập đến sự mãi mãi đồng trinh của Người. Trong vài tác phẩm tu đức hiện đại, sự đồng trinh của Đức Maria được nêu lên như một mẫu gương chống lại những phong tục tính dục hiện hành. Trong các tác phẩm tu đức nói chung hơn, sự đồng trinh của Người được nêu lên như một biểu hiện sự thánh thiện, sự sùng kính và sự hy sinh vì yêu. Trong những tác phẩm của Th. Augustinô, người cho sự đồng trinh của Đức Maria là một thí dụ về mầu nhiệm của Thiên Chúa. Các tác phẩm tu đức khác đã đề cập đến sự khiêm hạ lớn lao của Đức Maria là cái có liên quan với sự đề cập rải rác đến Người trong Kinh thánh và sự tự nguyện ở đồng trinh của Người để thực hiện một phần kế hoạch của Thiên Chúa. Nhiều tác giả cho rằng Đức Maria là mẫu gương của sự nguyên tuyền thiêng liêng mà sự nguyên tuyền đồng trinh là một dấu chỉ. Suốt các thế kỷ, một truyền thống cho một số các tín hữu, đó là tận hiến bản thân cho Thiên Chúa, một phần bằng cách vẫn ở đồng trinh, là cái được gọi là "đoàn sủng đồng trinh"

3. Lịch sử và các chi tiết của giáo lý

3.1. Các thế kỷ đầu

Sự đồng trinh của Đức Maria, từ những năm đầu tiên của đức tin, đã được xem là một mầu nhiệm được ẩn giấu như sự chết của Đấng Cứu Độ. "Sự đồng trinh của Đức Maria, sự sinh con của Người và cả sự chết của Chúa, đã được giấu kín, không cho thủ lĩnh của thế gian này biết: - ba mầu nhiệm được công bố lớn tiếng, nhưng được đưa vào trong sự thinh lặng của Thiên Chúa" (Th. Inhaxiô thành Antiôkia, qua đời khoảng năm 107). Các yếu tố đức tin này, trong thí dụ rất sớm này, được cho một ý nghĩa nào đó về sự ngang bằng, và do đó, mầu nhiệm trước được khẳng định một cách mạnh mẽ bằng những lời nói lên sự kiện trung tâm.

Sách ngoại thư *Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê* (*Protoevangelium of James)* mà người ta tin là đã được viết khoảng năm 124-150, và sách "Tin Mừng về Sinh Nhật Đức Maria" mà thời gian không được biết, được Giêrônimô phiên dịch từ tiếng Hêbrơ, cả hai đều đề cập đến giáo lý này, minh hoạ niềm tin trước. *Giacôbê* có liên quan với cá tính và sự trong sạch của Đức Maria và là văn học đầu tiên chứng thực sự mãi mãi đồng trinh của Người (*Giacôbê* , các ch. 7-8). Aristides thành Athen, khoảng năm 140, nói về Đức Giêsu: "Người được sinh ra từ một Trinh Nữ thánh thiện" (Jurgens, 12).

Trong các Giáo phụ, Tertullianô là khác thường trong việc chấp nhận sự sinh ra đồng trinh (Jurgens, 277), mà cả khái niệm về sự sinh nở sau này bởi Đức Maria nữa (Jurgens, 359). Athanasiô, trong *Diễn văn chống những người theo phái Ariô*, II:70, viết năm 362, khi chuyển qua Đức Maria, nói đến Người là "Đức Maria Mãi-Mãi-Đồng-Trinh", bao hàm cả ba phạm vi đồng trinh.

Giáo huấn của Jovinianô dạy rằng, với tư cách là một trinh nữ, Đức Maria đã thụ thai, nhưng hành vi sinh đẻ đã chấm dứt sự đồng trinh thể lý của Người, đã bị loại bỏ tại một Thượng Hội Đồng Giám mục ở Milan (390), do Ambrôsiô chủ toạ. Thượng Hội Đồng này nhắc lại kinh Tin Kính của các Tông Đồ "sinh bởi bà Maria đồng trinh". Th. Giáo hoàng Siriciô đã viết năm 392 cho Giám mục Thessalonica: "Chắc chắn, chúng ta không thể phủ nhận rằng đối với vấn đề các con của Đức Maria, phát biểu này bị chỉ trích một cách đúng đắn và Người đã có lý để ghê tởm nó, và từ cùng một dạ đồng trinh này mà từ đó Đức Kitô đã sinh ra theo xác thịt, không có một người con nào khác đã được sinh ra" (Jurgens, 91).

Giêrônimô miêu tả Đức Maria liên quan đến sự đồng trinh trong tiểu luận danh tiếng của người: *Chống Helvêtiô,* chương 21:

> "Nhưng như chúng ta không thể phủ nhận điều đã được viết, cũng thế, chúng ta phải vứt bỏ điều đã không được viết. Chúng ta tin rằng Thiên Chúa đã sinh ra từ Đức Trinh Nữ, vì chúng ta đọc thấy điều ấy. Còn việc Đức Maria đã kết hôn sau khi sinh con, thì chúng ta không tin, vì chúng ta không đọc thấy điều ấy. Chúng ta cũng không nói điều này để lên án hôn nhân, vì chính sự đồng trinh là hoa trái của hôn nhân;

nhưng vì khi chúng ta đối xử với các thánh, chúng ta không được xét đoán một cách bừa bãi. Nếu chúng ta chấp nhận khả năng cá thể làm tiêu chuẩn xét đoán, thì chúng ta đã phải xác nhận rằng ông Giuse đã có nhiều vợ, vì ông Abraham đã có nhiều vợ, và ông Giacốp cũng thế, và các anh em của Chúa là con cái của những bà vợ đó, một chuyện bịa đặt mà vài người theo một cách bừa bãi, xuất phát từ sự táo bạo chứ không phải từ lòng đạo đức. Ông nói rằng Đức Maria đã không tiếp tục là một trinh nữ: tôi còn xác nhận hơn nữa rằng chính ông Giuse, vì Đức Maria, đã là một người đồng trinh, để cho từ một sự kết hôn đồng trinh, một người con đồng trinh được sinh ra. Vì nếu với tư cách là một người đàn ông thánh thiện, ông không rơi vào tình trạng bị quy tội gian dâm, và không có nơi nào viết rằng ông đã có một người vợ khác, nhưng đã là người bảo vệ Đức Maria mà ông đã được cho là có Người làm vợ, hơn là chồng của Người, kết luận ông, người đã được cho là xứng đáng được gọi là cha của Chúa, vẫn là một người đồng trinh".

Giêrônimô viết cho Eustochium: "Đối với tôi, sự đồng trinh được thánh hiến trong con người của Đức Maria và con người của Đức Kitô". Ông khuyến khích những người khác "đặt trước mặt các bạn Đức Maria Diễm Phúc là người mà sự trong sạch vượt trội đã làm cho Người thích hợp làm mẹ của Chúa".

3.2. Những trích dẫn Kinh thánh thích hợp

Một phần danh sách những điểm tham khảo chung:

- Isaia 7:14 ("một trinh nữ sẽ mang thai", mặc dù sự phiên dịch này bị người Do Thái tranh cãi)
- Êđêkien 44:2 ("Cổng này vì Đức Chúa, Thiên Chúa Itraen, đã tiến vào, và nó sẽ được đóng lại")
- Matthêu 1:18 ("bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần")
- Luca 1:27 ("Trinh nữ ấy tên là Maria")
- Luca 1:34 ("Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng?")

- Luca 2:41-51 (không có những đứa trẻ nào khác được đề cập đến như Đức Giêsu và cha mẹ đi lên Giêrusalem để dự lễ Vượt Qua)
- Gioan 19:26 (Đã giao phó Đức Maria cho Gioan, chứ không phải cho một người em ruột)

3.3. Liên tục qua thời gian

Năm 649 (Thượng Hội Đồng Latran), một phát biểu bao trùm cả ba khía cạnh đặc trưng của sự đồng trinh trước, trong và sau khi sinh Đức Giêsu - đã được công bố. Th. Tôma Aquinô (c. 1274) đã dạy (Summa theological III, 28,2) đáp lại lý lẽ bác bẻ dựa trên những sự kiện tự nhiên theo logic và được quan sát, rằng Đức Maria đã sinh con không đau đớn bằng một cách lạ lùng là không mở tử cung và không tổn hại màng trinh. Đức Giáo hoàng Phaolô IV đã khẳng định niềm tin gấp ba lần trong một hiến chế Giáo hội, *Cum quorundam*, ngày 7 tháng 8 năm 1555, ở Công đồng Trentô (Denzinger 993). Giáo lý này đã được khẳng định bởi Giáo Hội Công giáo Rôma mới vào những năm 1990.

3.4. Được thể hiện trong khoa ảnh tượng

Trong nhiều ảnh tượng, sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria được biểu đạt bởi ba ngôi sao xuất hiện bên trái, bên phải, và phía trên hoặc trên đầu Người. Ba ngôi sao này biểu thị sự đồng trinh của Người trước khi sinh con, trong khi sinh con và sau khi sinh con trong khoa ảnh tượng.

4. Tranh cãi thần học liên tôn

Trong Tân Ước, những sự nói đến các "anh em" và các "chị em" của Đức Giêsu, là những người đã được kính trọng sau khi Đức Giêsu chịu đóng đinh thập giá, đặc biệt là trong các Kitô hữu ở Giêrusalem, như là những *Desposyni*, được trích dẫn làm cơ sở để tin rằng bà Maria và ông Giuse, chồng bà, đã có những quan hệ vợ chồng bình thường. Ngoài mẹ Người, bà Maria, và người cha trần thế của Người, ông Giuse, các Desposyni còn bao gồm chị (em), hoặc các chị (em) không được nêu tên, và các anh em Giacôbê Người Công Chính, Giuse, Simon và người em "sinh đôi" Giuđa Tôma. Việc các sách nhiều lần nói đến các "anh em của Đức Giêsu" được giải thích trong

truyền thống Công giáo là những người bà con ruột thịt khác (có thể là các con cái do một cuộc hôn nhân trước của ông Giuse, đối với Chính thống giáo Đông phương, hoặc các anh em họ, đối với Công giáo Rôma), hoặc nói đến những người bà con họ hàng trong một nghĩa "thiêng liêng" mà thôi, chứ không phải những anh em ruột thực sự và một người chị (em) ruột theo nghĩa rộng tiếng Anh tiêu biểu của từ này. Những người Tin lành đặc biệt chú ý vào Matthêu 1:25 miêu tả Đức Giêsu là "con đầu lòng của bà", và nói rằng sự đồng trinh đã vẫn còn cho đến khi Đức Giêsu sinh ra. Người Công giáo và Chính thống giáo qui chiếu đến luật Cựu Ước về "con đầu lòng" (Xh. 13; Ds. 18:15), luật mà những người Do Thái hậu-Đền thờ còn tôn trọng triệt để bằng cách "chuộc lại" những đứa con đầu lòng của họ trong một "pidyon ha-ben". Trong nghĩa này, con đầu lòng sẽ bao gồm một người con một duy nhất. Họ cũng tin ngữ pháp Hy Lạp, không giống như ngữ pháp Anh, không ngụ ý rằng các quan hệ tình dục đã bắt đầu sau khi Đức Giêsu sinh ra. Người Công giáo, và phần đông người Tin lành, tin rằng sự "về sống chung với nhau" trước khi sinh Đức Giêsu trong Mt 1:18 và 1:24 qui chiếu đến Cựu Ước và nghi thức "đón vợ về nhà" ("nisuin") của người Do Thái hậu-Đền thờ xảy ra một năm sau khi hứa hôn ("kuddushin"). Sự hứa hôn nói trên là ràng buộc về mặt pháp luật, nhưng là một "hôn nhân thực sự nhưng chưa thành toàn".

Kinh Coran nói Đức Maria vẫn là một trinh nữ; đối với các Kitô hữu, điều này không chỉ rõ, vì giáo huấn Hồi giáo liên quan đến Đức Giêsu và gia đình của Ngài hình như là rút ra từ các giáo huấn của cả Kitô giáo chính thống và của thuyết Ngộ Đạo thời bấy giờ.

V.

VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI (1)

GIÁO LÝ

Trong Hiến chế *Ineffabilis Deus* ngày 8 tháng 12 năm 1854, Đức Piô IX đã tuyên bố và xác định rằng Đức Trinh Nữ Maria diễm phúc "trong giây phút đầu tiên người thụ thai, nhờ một đặc ân và ân sủng phi thường được Thiên Chúa ban cho, căn cứ vào các công nghiệp của Đức Giêsu Kitô, Đấng Cứu Độ loài người, đã được gìn giữ khỏi mọi tì ố tội nguyên tổ".

Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc. Chủ thể của sự miễn nhiễm khỏi tội nguyên tổ này là con người của Đức Maria vào lúc sáng tạo linh hồn người và phú nó vào thân xác người.

Trong giây phút đầu tiên người thụ thai. Từ thụ thai này không có nghĩa là sự thụ thai *chủ động hoặc sinh ra (active or generative* conception) bởi cha mẹ người. Thân xác người được hình thành trong dạ của mẹ người và người cha có phần thông thường trong sự hình thành nó. Vấn đề không liên quan đến sự vô nhiễm của hoạt động sinh sản của cha mẹ người. Nó cũng không liên quan đến sự thụ thai bị động một cách tuyệt đối và đơn giản (conception seminis carnis, inchoata: sự thụ thai xác thịt của đứa con, đã bắt đầu), mà, theo trật tự tự nhiên, đi trước sự phú linh hồn cho. Con người thực sự được thụ thai khi linh hồn được tạo dựng và được phú vào thân xác. Đức Maria được gìn giữ khỏi mọi tì ố tội nguyên tổ ngay từ lúc đầu tiên người được phú linh hồn và ân sủng thánh hoá đã được ban cho người trước khi tội lỗi có thể gây hiệu quả trong linh hồn người.

Được gìn giữ khỏi mọi tì ố tội nguyên tổ. Bản chất mô thể tích cực của tội nguyên tổ không phải đã được lấy đi khỏi linh hồn người như nó *được lấy đi* khỏi những người khác bởi bí tích Thánh Tẩy; nó

bị loại ra, nó không bao giờ ở trong linh hồn người. Đồng thời cùng với sự loại tội lỗi ra tình trạng sự thánh thiện nguyên thủy, sự vô tội và sự công chính, như đối nghịch với tội nguyên tổ, đã được ban cho người, nhờ hồng ân này, mọi tì ố và tội lỗi, tất cả mọi cảm xúc, đam mê trụy lạc và yếu đuối, chủ yếu gắn liền với tội lỗi, đã bị loại ra. Nhưng người đã không được làm cho trở nên được miễn khỏi những hình phạt đời này của Adam – khỏi sự buồn khổ, những bệnh tật thể xác, và sự chết.

Nhờ một đặc ân và ân sủng phi thường được Thiên Chúa ban cho, căn cứ vào các công nghiệp của Đức Giêsu Kitô, Đấng Cứu Độ loài người. Sự miễn nhiễm khỏi tội nguyên tổ được ban cho Đức Maria bằng một sự chuẩn miễn đặc biệt khỏi mọi luật phổ quát thông qua những công nghiệp của Đức Kitô mà nhờ đó những người khác được rửa sạch khỏi tội lỗi bởi bí tích Thánh Tẩy. Đức Maria cần Đấng Cứu Chuộc để có được sự chuẩn miễn này và được giải thoát khỏi điều tất yếu và nợ nần (*debitum*) phổ quát là lệ thuộc tội nguyên tổ. Con người của Đức Maria, vì nguồn gốc của người từ Adam, nên phải bị lệ thuộc tội nguyên tổ, nhưng là bà Eva mới, là mẹ của Adam mới, nên người, nhờ ý định vĩnh cửu của Thiên Chúa và nhờ các công nghiệp của Đức Kitô, đã được khỏi luật chung của tội nguyên tổ. Sự cứu chuộc loài người là kiệt tác thực sự của sự khôn ngoan cứu chuộc của Đức Kitô. Đó là ý nghĩa của từ "Vô Nhiễm Nguyên Tội" (hay "Vô Nhiễm Thai").

BẰNG CHỨNG TỪ KINH THÁNH

Sáng Thế 3:15

Không có bằng chứng trực tiếp hoặc rõ ràng và chính xác nào về tín lý xuất phát từ Kinh Thánh. Những đoạn văn Kinh Thánh đầu tiên nói về lời hứa sự cứu chuộc, cũng đề cập đến Mẹ Đấng Cứu Chuộc. Theo sách Tin Mừng đầu tiên (*Protoevangelium),* bản án dành cho tổ tiên loài người có kèm theo mối thù giữa con rắn và người đàn bà : "Ta sẽ gây mối thù giữa mi và người đàn bà và dòng giống của bà ấy; bà ấy (dòng giống của bà ấy) sẽ đánh vào đầu mi và mi sẽ cắn vào gót bà ấy (dòng giống của bà ấy)" (St.3:15). Sự phiên dịch "bà ấy" của Bản phổ Thông là nhằm để giải thích; nó

xuất hiện sau thế kỷ IV. Người chiến thắng xuất thân từ dòng giống của người đàn bà, người sẽ đánh vào đầu con rắn, là Đức Kitô; người đàn bà có mối thù với con rắn là Đức Maria. Thiên Chúa đặt mối thù giữa người và Satan cùng một cách và mức độ như đặt mối thù giữa Đức Kitô và dòng giống của con rắn. Đức Maria mãi mãi phải ở trong tình trạng được tôn vinh ấy của linh hồn mà con rắn đã hủy diệt trong con người, nghĩa là người mãi mãi được ân sủng thánh hoá. Chỉ có sự kết hợp liên tục của Đức Maria với ân sủng mới giải thích đủ mối thù giữa người và Satan. Tuy nhiên, sách Tin Mừng đầu tiên, trong bản văn gốc, có một lời hứa trực tiếp về Đấng Cứu Chuộc, và cùng với sự biểu lộ kiệt tác cứu chuộc của Ngài là sự gìn giữ hoàn toàn Mẹ Đồng Trinh của Ngài khỏi tội nguyên tổ.

Luca 1:28

Lời chào của sứ thần Gabrien – *chaire kecharitamene*: Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy ân sủng (Lc.1:28) một sự dư dật ân sủng duy nhất, một tình trạng siêu nhiên, như thần thánh, của linh hồn chỉ có thể tìm được lời giải thích trong sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria. Nhưng từ *kecharitomene* (đầy ân sủng) chỉ dùng làm một sự giải thích chứ không phải một bằng chứng tín lý.

Các bản văn khác

Từ các bản văn sách Châm Ngôn 8 và sách Huấn Ca 24 (ca ngợi sự Khôn Ngoan của Thiên Chúa, và trong phụng vụ, được áp dụng cho Đức Maria, công trình đẹp nhất của sự Khôn Ngoan của Thiên Chúa) hoặc từ sách Diễm Ca (4:7 "Bạn tình ơi, toàn thân nàng xinh đẹp, nơi nàng chẳng có một chút vết nhơ"), không có một kết luận thần học nào được đưa ra. Các đoạn văn này, áp dụng vào Mẹ Thiên Chúa, có thể được những người biết đặc ân của Đức Maria hiểu một cách dễ dàng, nhưng không có giá trị chứng minh giáo lý về mặt tín lý, và bởi đó bị bỏ ra ngoài Hiến Chế "Ineffabilis Deus". Đối với nhà thần học, đó là một vấn đề lương tâm, chứ không phải để có một lập trường quá khích bằng cách áp dụng vào một tạo vật những bản văn có thể bao hàm những đặc quyền của Thiên Chúa.

BẰNG CHỨNG TỪ TRUYỀN THỐNG

Về sự vô tội của Đức Maria, các Giáo phụ xưa rất thận trọng, thậm chí một vài vị xem ra sai lầm về vấn đề này.

- Ôrigênê, mặc dù đã qui cho Đức Maria những đặc quyền thiêng liêng cao cả, cũng đã nghĩ rằng, vào lúc Đức Kitô chịu khổ nạn, lưỡi gươm thiếu niềm tin đã đâm thấu linh hồn Đức Maria, người đã hết sức đau đớn vì hoài nghi và cũng vì tội lỗi của người mà Đức Giêsu đã chết. (Ôrigênê, "Trong Luca, bài giảng xvii").
- Cùng một cách như thế, Th. Basiliô viết vào thế kỷ IX: ông thấy trong lưỡi gươm mà Simêon nói đến có sự hoài nghi đâm thâu tâm hồn Đức Maria (Thư 259).
- Th. Chrysostômô tố cáo người là tham lam và tự đề cao mình khi người tìm cách nói chuyện với Đức Giêsu ở Capharnaum (Mt.12:46; Chrysostom. Bài giảng xliv; và x. "Trong Matthêu" Bài giảng iv).

Nhưng những ý kiến riêng ngẫu nhiên này chỉ dùng để chứng tỏ rằng thần học là một khoa học tiệm tiến. Nếu chúng ta cố gắng đưa ra toàn bộ giáo lý của các Giáo phụ về sự thánh thiện của Đức Trinh Nữ là giáo lý đặc biệt mặc nhiên tin vào sự vô nhiễm của sự được thụ thai của người, thì chúng ta buộc phải chép lại rất nhiều đoạn văn. Trong bằng chứng của các Giáo phụ, có hai điểm được nhấn mạnh: sự tuyệt đối trong sạch và vị trí của người như là bà Eva thứ hai (x. 1Cr.15:22).

Đức Maria như là bà Eva thứ hai

So sánh nổi tiếng này giữa bà Eva, trong khi còn tinh khiết và trong sạch – tức là không bị tội nguyên tổ – và Đức Trinh Nữ được khai triển bởi:

- Giustinô (Dialog. Cum Tryphone, 100)
- Irênê (Contra Haereses, III, xxii, 4)
- Tertullianô (De carne Christi, xvii)
- Julius Firm cus Maternus (De errore profan. relig. xxvi).
- Cyrillô thành Giêrusalem (Catecheses, xii, 29).
- Êpiphaniô (Haeres. Lxxviii, 18).

- Thêôđôtô Ancyra (Or. In S. Deip. Số 11) và
- Sêđuliô (Carmen paschale, II, 28)

Sự trong sạch tuyệt đối của Đức Maria

Có rất nhiều tác phẩm Giáo phụ viết về sự trong sạch của Đức Maria.

- Các Giáo phụ gọi Đức Maria là nhà tạm được miễn khỏi sự ô uế và sự hư nát (Hippolytus, "Ontt. in illud, Dominus pascit me").
- Ôrigênê gọi người là xứng đáng với Thiên Chúa, là tinh tuyền nhất, là sự thánh thiện hoàn toàn nhất, là sự công chính hoàn hảo, không bị sự khuyến dụ của con rắn đánh lừa, cũng không bị nhiễm hơi thở độc của nó ("Hom. i. in diversa").
- Ambrôsiô nói người không biến chất, người là một trinh nữ, thông qua ân sủng, được miễn khỏi mọi tì ố tội lỗi ("Sermo xxii in Ps. Cxviii).
- Maximô thành Turin gọi người là chỗ ở thích hợp cho Đức Kitô không phải vì thể chất thân xác của người mà vì ân sủng nguyên thủy của người. (Nom. viii de Natali Domini").
- Thêôđôtô Ancyra gọi người là một trinh nữ vô tội, không vết nhơ, không có tình trạng mắc tội, thánh thiện trong thân xác và trong linh hồn, một hoa huệ mọc lên giữa bụi gai, không biết đến những xấu xa của Eva, cũng không có ở trong người một sự quan hệ nào của ánh sáng với sự tối tăm, và khi chưa được sinh ra, người đã được thánh hiến cho Thiên Chúa. (Orat. In S. Dei Genitr.").
- Khi bác bẻ Pêlagiô, Th. Augustinô tuyên bố rằng tất cả mọi người công chính đều đã thực sự biết đến tội lỗi "ngoại trừ Đức Thánh Nữ Trinh Maria, Đấng mà, vì lòng tôn kính Chúa, tôi sẽ không hề đặt bất kỳ câu hỏi nào về vấn đề tội lỗi của người" (De naturâ et gratiâ 36).
- Đức Maria đã được hứa dành cho Đức Kitô (Phêrô Kim Ngôn, "Sermo cxl de Annunt. B.M.V.").

- Rõ ràng và hiển nhiên người là tinh tuyền từ thuở đời đời, được miễn khỏi mọi tì vết (Typicon S. Sabae).
- Người được hình thành mà không có một tì ố nào (Th. Prôclô, "Laudatio in S. Dei Gen. ort", 1,3).
- Người được sáng tạo trong một điều kiện tuyệt vời và vinh quang hơn tất cả các vật tự nhiên khác (Thêôđôrô thành Giêrusalem trong Mansi, XII, 1140).
- Khi Trinh Nữ Mẹ Thiên Chúa được sinh ra từ bà Anna, thiên nhiên đã không dám thực hiện trước mầm ân sủng, nên vẫn không ra trái (Gioan Đamascênô, "Bài giảng i, lễ Sinh Nhật Đức Bà", ii).
- Các Giáo phụ Syria luôn ca tụng không mệt mỏi sự không mắc tội của Đức Maria. Th. Êphrem cho rằng không có một lời ca tụng nào là quá đáng để miêu tả sự tuyệt vời ân sủng và thánh thiện của Đức Maria: "Rất Thánh Đức Bà, Mẹ Thiên Chúa, người duy nhất tinh tuyền nhất trong linh hồn và thể xác, người duy nhất vượt trên mọi sự tinh tuyền hoàn hảo, người duy nhất, trong sự toàn vẹn của Bà, được làm thành ngôi nhà chứa mọi ân sủng của Chúa Thánh Thần, và do đó, vượt quá mọi so sánh, ngay cả các nhân đức của thiên thần về sự tinh tuyền và thánh thiện linh hồn và thể xác. Người thánh thiện nhất, tuyệt đối trong sạch, tuyệt đối vô nhiễm, tuyệt đối không tì ố, tuyệt đối trinh nguyên, tuyệt đối không biến chất, tuyệt đối tinh tuyền, chiếc áo không tì vết của Đấng mặc áo ánh sáng, hoa không tàn úa, màu đỏ tía, được Thiên Chúa dệt nên, người duy nhất tinh khiết nhất" ("Precationes ad Deiparam" in Opp. Graec. Lat,III, 524-37).
- Đối với Th. Êphrem, người ngây thơ vô tội như Eva trước khi sa ngã, một trinh nữ không hề biết đến tì ố tội lỗi, thánh thiện hơn thiên thần Xêraphim, nguồn suối được đóng ấn của Thiên Chúa, nguyên vẹn và tinh tuyền cả thể xác lẫn tinh thần. ("Carmina Nisibena").
- Giacóp Sarug nói rằng "Ngay việc Thiên Chúa đã chọn người cũng đủ chứng minh rằng không bao giờ có ai thánh

thiện hơn Đức Maria; nếu một tì ố nào đó làm biến dạng linh hồn người, nếu một trinh nữ nào khác tinh tuyền hơn và thánh thiện hơn, thì Thiên Chúa đã chọn trinh nữ đó và vất Đức Maria đi". Tuy nhiên, hình như Giacóp Sarug, dù ông có một ý tưởng rõ ràng nào đó về giáo lý tội lỗi, đã tin rằng Đức Maria hoàn toàn trong sạch khỏi tội nguyên tổ ("Bản án cho Adam và Eva") lúc truyền tin.

Th. Gioan Đamascênô (Or. I Nativ. Deip. n.2) cho là ảnh hưởng siêu nhiên của Thiên Chúa đối với việc sinh ra Đức Maria là toàn diện đến nỗi ông mở rộng nó đến cả cha mẹ người nữa. Ông nói về họ rằng, trong thời gian sinh sản, họ đã được tràn đầy Chúa Thánh Thần và được Chúa Thánh Thần thanh tẩy, và được giải thoát khỏi dục vọng giới tính. Do đó, theo Đamascênô, ngay cả yếu tố con người của người, chất liệu mà người được hình thành, cũng tinh tuyền và thánh thiện. Ý kiến về sự chủ sinh vô nhiễm và sự thánh thiện của "conception carnis" (sự thụ thai xác thịt) đã được vài tác giả Tây phương tán thành; nó đã được Petrus Comestor đưa ra trong chuyên luận của ông chống lại Th. Bernardô, và những người khác nữa. Thậm chí có những tác giả còn dạy rằng Đức Maria đã sinh ra từ một trinh nữ và người đã được thụ thai một cách lạ lùng khi ông Gioakim và bà Anna gặp nhau ở Cửa Vàng của Đền Thờ (Trombelli, "Mari SS. Vita", Sect. V, ii,8; Summa aurea, II, 948. Cũng xem "Revelations" của Emmerich chứa đựng toàn bộ truyền thuyết ngoại thư về sự được thụ thai lạ lùng của Đức Maria).

Từ bản tóm lược này, hình như niềm tin vào sự miễn nhiễm tội lỗi của Đức Maria trong việc được thụ thai của người là phổ biến nơi các Giáo phụ, đặc biệt là các Giáo phụ của Giáo Hội Hy Lạp. Tuy nhiên, đặc tính tu từ học của các đoạn văn này và các đoạn văn tương tự ngăn cản chúng ta nhấn mạnh quá nhiều đến chúng, và giải thích chúng trong một nghĩa chính xác theo nguyên văn. Các Giáo phụ Hy Lạp không bao giờ tranh luận rõ ràng hoặc minh nhiên vấn đề Vô Nhiễm Nguyên Tội.

Sự được thụ thai của Th. Gioan Tẩy Giả

Một so sánh sự được thụ thai của Đức Kitô và sự được thụ thai của Th. Gioan có thể dùng để soi sáng tín điều và cả những lý do

khiến người Hy Lạp cử hành Lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội vào một thời gian sớm.

- Sự được thụ thai của Mẹ Thiên Chúa, vượt quá mọi sự so sánh, là cao quý hơn sự được thụ thai của Th. Gioan Tẩy Giả, trong khi nó lại vô cùng thấp kém so với sự được thụ thai của Con thần linh của người.
- Linh hồn của vị tiền hô đã không được gìn giữ vô nhiễm lúc kết hợp với thể xác, nhưng được thánh hoá khỏi một tình trạng tội lỗi trước, hoặc không bao lâu sau khi được thụ thai hoặc xuyên qua sự hiện diện của Đức Giêsu vào lúc Đức Maria viếng thăm bà Elisabét.
- Chúa Giêsu được thụ thai bởi quyền năng Chúa Thánh Thần, nên, căn cứ vào sự được thụ thai lạ lùng của Người, *ipso facto* (do chính sự việc) là không mắc phải dấu vết di truyền của tội nguyên tổ.

Giáo Hội cử hành các lễ của ba sự được thụ thai này. Những người Đông phương có một lễ Th. Gioan Tẩy Giả được Thụ Thai (23 tháng 9), có từ thế kỷ V, cho nên xưa hơn lễ mừng Đức Maria được Thụ Thai, và trong thời Trung Cổ, cũng được nhiều giáo phận Tây phương giữ vào ngày 24 thánh 9. Lễ Đức Maria được Thụ Thai được người Latinh cử hành ngày 8 tháng 12 (Lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội), người Đông phương, ngày 9 tháng 12; Đức Kitô được thụ thai có lẽ trong lịch hoàn vũ vào ngày 25 tháng 3. Trong cử hành lễ Đức Maria thụ thai, người Hy Lạp xưa không quan tâm đến sự phân biệt thần học giữa những sự thụ thai chủ động và bị động mà thực sự họ đã không biết. Họ không nghĩ rằng thật là phi lý nếu cử hành lễ một sự thụ thai mà không vô nhiễm, như chúng ta thấy từ lễ Th. Gioan được thụ thai. Họ cử hành trọng thể lễ Đức Maria được thụ thai, có lẽ vì, theo sách "Tin Mừng đầu tiên" của Giacôbê, nó có những biến cố lạ lùng đi trước (việc thiên thần hiện ra với ông Gioakim v.v.), giống như những biến cố đi trước việc Th. Gioan được thụ thai và chính Chúa chúng ta được thụ thai. Đối tượng của chúng là sự tinh tuyền của việc thụ thai kém hơn là sự thánh thiện và sứ mệnh từ trời của người được thụ thai. Tuy nhiên , trong Kinh Thần Vụ ngày 9 tháng 12, Đức Maria, từ lúc người được thụ thai, được gọi là xinh đẹp, tinh tuyền, thánh thiện, công chính v.v., những hạn từ

không bao giờ được dùng trong Kinh Thần Vụ ngày 23 tháng 9 (nghĩa là của Th. Gioan Tẩy Giả). Sự loại suy từ sự thánh hoá Th. Gioan có thể đã gây ra Lễ Đức Maria được thụ thai. Nếu vị tiền hô của Chúa cần phải trong sạch như thế và "đầy Thánh Thần" ngay từ trong dạ của mẹ ông, thì một sự trong sạch như thế nhất định càng thích hợp hơn với Mẹ Ngài. Các tác giả sau này nghĩ rằng lúc Th. Gioan được thánh hóa chính là lúc Viếng Thăm ("Con trẻ đã nhảy lên vui sướng trong bụng bà"), nhưng những lời của sứ thần (Lc. 1,15) chỉ sự thánh hoá xảy ra vào lúc được thụ thai. Điều này làm cho nguồn gốc của Đức Maria giống với nguồn gốc của Gioan hơn. Và nếu việc Gioan được thụ thai có lễ riêng, thì tại sao việc Đức Maria được thụ thai lại không có lễ.

BẰNG CHỨNG TỪ SUY LUẬN

Có một điều không thích hợp khi cho rằng thịt máu mà từ đó thịt máu của Con Thiên Chúa sẽ được hình thành luôn thuộc về một người là nô lệ của quỷ Satan, và Ngài đã đến thế gian để tiêu diệt quyền lực của nó. Từ châm ngôn của Mạo-Anselmô (Eadmer) được Duns Scotus khai triển, *Decuit, potuit, ergo fecit* (đã thích hợp, đã có thể, vậy đã làm), điều thích hợp là Mẹ Đấng Cứu Chuộc đã không vướng mắc quyền lực của tội lỗi và từ giây phút đầu tiên cuộc sống của người; Thiên Chúa có thể ban cho người đặc ân này, bởi vậy Ngài đã ban cho người điều ấy. Cũng cần lưu ý rằng một đặc ân đặc biệt cũng đã được ban cho ngôn sứ Giêrêmia và cho Th. Gioan Tẩy Giả. Họ được thánh hoá trong bụng mẹ, vì, bằng sự rao giảng của họ, họ có một phần đóng góp đặc biệt trong công việc chuẩn bị đường cho Đức Kitô. Bởi thế, Đức Maria thích đáng có được những đặc quyền cao hơn nhiều. (Một chuyên luận của P. Marchant, đòi hỏi cho Th. Giuse đặc ân của Th. Gioan, đã bị đặt vào mục lục sách cấm năm 1833). Scotus nói rằng: "Đấng Trung Gian hoàn hảo trong trường hợp này phải làm công việc trung gian một cách hoàn hảo nhất; công việc trung gian này sẽ không có được, nếu không có một người đảm nhận. Con người này đã làm nguôi đi được cơn giận trước đó của Thiên Chúa."

LỄ ĐỨC MẸ VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI

Lễ Đức Maria được thụ thai (sự thụ thai của thánh nữ Anna) có từ rất lâu đời, xuất phát từ các đan viện Palestin ít nhất là vào thế kỷ VII, và Lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội (Vô Nhiễm Thai) không đồng nhất với lễ này. Ban đầu, Giáo Hội chỉ cử hành Lễ Đức Maria được thụ thai, cũng như đã cử hành Lễ Th. Gioan được thụ thai, mà không tranh luận về tình trạng vô tội. Lễ này theo dòng thời gian đã trở thành Lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội, vì luận chứng tín lý đã đưa ra những ý tưởng chính xác và đúng đắn, và vì luận án của các trường phái thần học chủ trương sự gìn giữ Đức Maria khỏi mọi tì ố của tội nguyên tổ đã giành được ưu thế. Ngay cả sau khi tín điều đã được mọi người chấp nhận trong Giáo Hội Latinh, và đã đạt được sự ủng hộ có thẩm quyền thông qua các sắc lệnh của các giáo phận và các quyết định của Giáo Hoàng, thì hạn từ cũ vẫn còn, và trước năm 1854, hạn từ "Immaculata Conceptio" (Vô nhiễm thai, Vô nhiễm nguyên tội) không được tìm thấy trong các sách phụng vụ, ngoại trừ trong Kinh Nhập tụng (Invitatorium) của Kinh Thần vụ ngoại lịch Lễ Đức Maria được thụ thai. Người Hy Lạp, Syria v.v. gọi nó là lễ Bà thánh Anna thụ thai *(Eullepsis tes hagias kai theopromatoros Annas,* "Sự Thụ thai của bà thánh Anna, tổ mẫu của Chúa"). Passaglia trong quyển "De Immaculato Deiparae Conceptu" (Về sự vô nhiễm thai của Mẹ Thiên Chúa) đưa ra ý kiến của ông dựa trên cơ sở quyển "Typicon" của Th. Sabas, mà chắc chắn là được soạn vào thế kỷ V, tin rằng sự qui chiếu đến lễ này làm thành một phần của lễ nguyên thủy đích thực, và bởi đó, nó được cử hành trong hạt Thượng Phụ Giêrusalem vào thế kỷ V (III, n.1604). Nhưng Typicon đã được thêm vào nguyên văn bởi Đamascênô, Sophrôniô, và những người khác. Và, từ thế kỷ IX đến thế kỷ XII, nhiều lễ và kinh Thần vụ mới được thêm vào. Để xác định nguồn gốc của lễ này, chúng ta phải tính đến những tư liệu xác thực mà chúng ta có, tư liệu xưa nhất là lễ quy (canon) của lễ này, do Th. Anrê đảo Crêta soạn. Ông là người đã viết các thánh thi phụng vụ vào hạ bán thế kỷ VII, khi còn là một đan sĩ ở đan viện Th. Sabas gần Giêrusalem (c.Tổng Giám mục Crêta khoảng năm 720). Nhưng lúc đó lễ không được công nhận là Lễ Trọng trong khắp Đông phương, vì Gioan, đan sĩ đầu tiên và Giám mục sau này ở đảo Euboea, trong một bài giảng khoảng năm 750 khuyến khích sự truyền bá lễ này, nói rằng nó chưa được tất cả mọi tín hữu biết *(ei kai me para tois pasi gnorizetai;* PG. XCVI, 1499). Nhưng, một thế

kỷ sau, Georgiô Nicômêđia, được Phôtiô phong làm Tổng Giám mục năm 860, đã có thể nói rằng lễ trọng này không phải là có nguồn gốc mới đây (PG. C, 1335). Bởi vậy, chắc chắn có thể khẳng định rằng lễ Bà thánh Anna thụ thai xuất hiện ở Đông phương ít ra cũng vào cuối thế kỷ VII hoặc đầu thế kỷ VIII.

Cũng như trong những trường hợp khác cùng loại, lễ này đã bắt nguồn từ các cộng đoàn đan viện. Các đan sĩ là những người đã sắp xếp việc đọc các thánh vịnh và soạn các bài thi ca cho Kinh Thần vụ. Chính họ đã chọn ngày 9 tháng 12, và ngày tháng này vẫn luôn còn trong các lịch Đông phương. Dần dần lễ trọng này đã đi ra ngoài đan viện có nội cấm, vào các nhà thờ chính toà, được các nhà thuyết giảng và các thi sĩ tôn vinh, và cuối cùng đã trở thành một lễ cố định của lịch, được Giáo Hội và Nhà Nước phê chuẩn. Nó được ghi trong lịch của Basiliô II (976-1025), và bởi Hiến pháp của hoàng đế Manuel I Commenus, được liệt kê vào số những ngày nghỉ một nửa hoặc trọn ngày. Năm 1166, nó được liệt kê vào số những ngày có trọn sự nghỉ ngơi của ngày Sabát. Ngược lên thời Basiliô II, Hạ Italia, Sicilia và Sardinia, còn thuộc đế quốc Byzantin, thành phố Napoli chưa bị mất vào tay người Hy Lạp (năm 1127), lúc Roger chinh phục thành phố này. Do đó, ảnh hưởng của Constantinôpôli còn mạnh trong Giáo Hội Napoli và vào thế kỷ IX, lễ Thụ thai chắc chắn đã được giữ ở đó, cũng như ở nơi khác thuộc Hạ Italia, vào ngày 9 tháng 12, như đã khắc trên tấm lịch bằng đá hoa được tìm thấy năm 1742 trong nhà thờ Th. Georgiô Maggiore ở Napoli. Ngày nay, lễ Bà thánh Anna thụ thai trong Giáo Hội Hy Lạp là một trong những lễ nhỏ của năm. Bài đọc trong Kinh Sáng có ám chỉ đến ngoại thư "Tin Mừng đầu tiên" của Giacôbê, có từ hạ bán thế kỷ II. Tuy nhiên, đối với những người chính thống Hy Lạp ngày nay, lễ này có rất ít ý nghĩa, họ tiếp tục gọi nó là lễ "Bà thánh Anna thụ thai", có lẽ họ không chủ tâm chỉ sự thụ thai chủ động là điều chắc chắn không phải là vô nhiễm. Trong sách phụng vụ Byzantin, ngày 9 tháng 12, lễ này chỉ chiếm vị trí thứ hai, lễ quy thứ nhất được hát để tưởng nhớ sự cung hiến Nhà Thờ Phục Sinh ở Constantinôpôli. Tác giả hạnh các thánh Maraview, người Nga, và nhiều tác giả chính thống khác thậm chí đã lớn tiếng chống lại tín điều này, sau khi công bố nó, mặc dù các nhà thuyết giảng riêng của họ trước đây đã từng dạy sự

Vô Nhiễm Nguyên Tội trong các tác phẩm của họ một thời gian dài trước định nghĩa của năm 1854.

Trong Giáo Hội Tây phương, lễ này đã xuất hiện (ngày 8 tháng 12), khi ở Đông phương, sự phát triển của nó đã dừng lại. Những khởi đầu nhút nhát của lễ mới này trong các đan viện Anglo-Saxon ở thế kỷ XI, một phần bị cuộc chinh phục Norman dập tắt, đã tiếp tục được tiếp nhận trong vài tu nghị và giáo phận bởi hàng giáo sĩ Anglo-Saxon. Nhưng những cố gắng đưa nó vào chính thức đã gây ra sự mâu thuẫn và tranh luận lý thuyết, quy vào tính hợp pháp và ý nghĩa của nó. Những điều này tiếp tục hàng thế kỷ và đã được quyết định dứt khoát trước năm 1854. Sách "Tuẩn đạo danh lục của Tallaght" được biên soạn khoảng năm 790 và sách "Feilire" của Th. Aengô (800) ghi lễ Đức Maria được thụ thai vào ngày 3 tháng 3. Tuy nhiên, chúng ta không biết chắc lễ hiện giờ có tương ứng với mục chữ đỏ này của đan sĩ thông thái Th. Aengô hay không. Lễ này ở Ái Nhĩ Lan chắc chắn đứng riêng rẽ một mình và ngoài dòng khai triển phụng vụ. Nó chỉ đơn thuần là một xuất hiện cách biệt chứ không phải một mầm sống. Nhà Bình giải viết thêm, bên lề dưới của sách "Feilire", rằng sự thụ thai (Inceptio: sự bắt đầu) xảy ra vào tháng Hai, vì Đức Maria đã sinh ra sau bảy tháng – một ý kiến kỳ dị cũng được tìm thấy ở các tác giả Hy Lạp. Sự hiểu biết rõ ràng và đáng tin cậy về lễ này ở Tây phương đến từ nước Anh; nó được tìm thấy trong một quyển lịch của Old Minster, Winchester (Conceptio S'ce Dei Genitricis Mari) có từ khoảng năm 1030, và trong một quyển lịch khác của New Minster, Winchester, viết giữa năm 1035 và 1056; một sách nghi thức Giám mục của Exeter, thế kỷ XI (được ấn định giữa 1046-1072) có một "benedictio in Conceptione S. Mariae" (lời chúc lành trong lễ Đức Thánh Maria được thụ thai); một lời chúc lành tương đương được tìm thấy trong một sách nghi thức Giám mục Canterbury, chắc là được viết vào tiền bán thế kỷ XI, chắc chắn là trước Cuộc Chinh Phục. Những lời chúc lành Giám mục này chứng tỏ rằng lễ này chẳng những là hấp dẫn lòng sùng kính của các cá nhân, mà còn được thẩm quyền thừa nhận và được các đan sĩ Saxon tuân giữ hết sức trọng thể. Bằng chứng hiện có góp phần vào việc chứng tỏ sự thiết lập lễ này ở Anh là do các đan sĩ của Winchester trước Cuộc Chinh Phục (1066).

Những người Normans, khi đến nước Anh, đã có ý định xem thường việc tuân theo phụng vụ của Anh; đối với họ, lễ này đã xuất hiện một cách đặc biệt Anh, một sản phẩm của sự đơn giản và dốt nát ở đảo. Chắc chắn việc cử hành công khai lễ này đã bị hủy bỏ ở Winchester và Canterbury, nhưng nó đã không chết hẳn trong lòng các cá nhân, và ngay khi có dịp thuận tiện đầu tiên, lễ này đã được phục hồi trong các đan viện. Tuy nhiên, tại Canterbury, năm 1328 nó mới được tái lập. Nhiều tư liệu khẳng định rằng vào thời người Norman xâm chiếm, lần đầu tiên nó đã được cử hành ở Ramsey, theo một thị kiến được ban cho Helsin hoặc AEthelsige, viện phụ Ramsey, trên đường từ Đan mạch trở về, nơi ông được William I cử đến vào khoảng năm 1070. Một thiên thần đã hiện ra với ông trong một cơn bão dữ dội và đã cứu con tàu sau khi vị viện phụ hứa sẽ thiết lập Lễ Thụ Thai trong đan viện của ông. Tuy nhiên, chúng ta có thể xem xét điểm đặc trưng siêu nhiên của truyền thuyết này, phải chấp nhận rằng việc cử Helsin đến Đan mạch là một sự kiện lịch sử. Tường thuật về thị kiến đã được tìm thấy trong nhiều sách Kinh Nhật Tụng, ngay cả trong sách Kinh Nhật Tụng Rôma năm 1473. Công đồng Canterbury (1325) quy sự tái lập lễ này ở nước Anh cho Th. Anselmô, Tổng Giám mục Canterbury (c. 1109). Nhưng mặc dù vị tiến sĩ vĩ đại này đã viết một chuyên luận đặc biệt "De Conceptu virginali et originali peccato" (Về sự trinh thai và tội nguyên tổ), mà qua đó ông đặt ra những nguyên tắc về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội, nhưng cũng chắc chắn rằng ông đã không đưa lễ này vào nơi nào cả. Bức thư được quy cho ông, có ghi chuyện kể về Helsin, là không xác thực. Người quảng bá chính lễ này sau Cuộc Chinh Phục là Anselmô, cháu của Th. Anselmô. Ông đã được giáo dục ở Canterbury, nơi ông có thể đã biết vài đan sĩ Saxon nhớ lại lễ trọng này trước đó; sau năm 1109, ông đã làm viện phụ đan viện Th. Sabas ở Rôma một thời gian, nơi mà các Kinh Thần Vụ được cử hành theo lịch Hy Lạp. Năm 1121, khi ông được bổ nhiệm làm viện phụ đan viện thành phố Bury St. Edmunds (Anh), ông thiết lập lễ này ở đó; ít ra là một phần nhờ những cố gắng của ông, các đan viện khác cũng làm theo, như Reading, Th. Albanô, Worcester, Cloucester,và Winchcombe.

Nhưng có một nhóm người khác gièm pha rằng từ trước đến giờ chưa hề nghe nói đến lễ này và cho là phi lý, vì họ không hề

biết đến lễ Đông phương xưa. Hai vị Giám mục, Roger Salisbury và Bernard St Davids tuyên bố rằng lễ hội đã bị một Công đồng cấm và việc cử hành phải dừng lại. Và trong thời gian trống toà Luân Đôn, Osbert de Clare, bề trên của Westminster, tự cho là có thể đưa lễ này vào Westminster (8.12,1127), thì một mhóm các đan sĩ đã đồng tâm đứng lên chống lại ông tại cung thánh và nói rằng không được giữ lễ này vì việc thiết lập nó không có thẩm quyền của Rôma (x. Thư của Osbert gửi cho Anselmô trong Bishop, trg. 24). Bởi đó, vấn đề được mang ra trước Công đồng Luân Đôn năm 1129. Thượng Hội Đồng Giám Mục quyết định có lợi cho lễ này, và Giám mục Gilbert của Luân Đôn chấp nhận nó cho giáo phận của ông. Sau đó, lễ này đã mở rộng khắp nước Anh, nhưng vẫn giữ đặc tính riêng tư một thời gian. Thượng Hội Đồng Giám Mục Oxford (1222) đã rừ chối nâng nó lên hàng một ngày lễ buộc. Trong miền Normanđi, vào thời Giám mục Rotric (1165-83), lễ Đức Maria được thụ thai, ở tổng giáo phận Rouen, và sáu giáo phận trực thuộc, đã là một lễ buộc, về mặt phẩm cách, ngang bằng với lễ Truyền Tin. Cùng thời kỳ đó, các sinh viên Norman ở Đại học Paris đã chọn nó làm lễ quan thầy của họ. Nhờ sự quan hệ gần gũi của Normanđi với nước Anh, nó đã được du nhập từ nước này vào Normanđi, hoặc do các nam tước và hàng giáo sĩ Norman đã mang nó về nhà từ những cuộc chiến tranh của họ ở Hạ Italia. Nó được các cư dân Hy Lạp cử hành trọng thể rộng khắp. Trong thời Trung Cổ, lễ Đức Maria được thụ thai thường được gọi là "Lễ của dân tộc Norman", điều đó chứng tỏ rằng nó được cử hành trọng thể ở Normanđi, và từ đây nó mở rộng khắp Tây Âu. Passaglia khẳng định (III, 1755) rằng lễ này đã được cử hành ở Tây Ban Nha vào thế kỷ VII. Giám mục Ullathorne cũng (trg. 161) cho ý kiến này là có thể chấp nhận được. Nếu điều đó là thật thì khó mà hiểu được tại sao nó đã hoàn toàn biến mất khỏi Tây Ban Nha tiếp sau đó, vì Phụng vụ Mozaráp không hề đề cập đến nó và cả lịch thế kỷ X của Tolêđô do Morin xuất bản cũng không. Hai bằng chứng Passaglia đưa ra là không hiệu quả: cuộc đời của Th. Isidôrô, được quy sai cho Th. Ildêphonsô, đề cập đến lễ này, đã được xen vào, trong khi, ở sách luật Visigốt, thuật ngữ "Conceptio S. Mariae" phải được hiểu là lễ Truyền Tin.

TRANH LUẬN

Không có một cuộc tranh luận nào về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội trên lục địa Châu Âu trước thế kỷ XII. Hàng giáo sĩ Norman đã hủy bỏ lễ này trong vài đan viện của nước Anh, nơi nó đã được các đan sĩ Anglo-Saxon thiết lập. Nhưng vào khoảng thế kỷ XI, nhờ những nỗ lực của Anselmô Em, nó được phục hồi trong nhiều tổ chức Anglo-Norman. Việc Th. Anselmô Anh tái lập lễ này trong nước Anh là hoàn toàn không chắc, mặc dù nó không phải là mới đối với ông. Ông đã biết đến lễ này nhờ các đan sĩ Saxon của Canterbury cũng như bởi những người Hy Lạp mà ông đã tiếp xúc trong thời kỳ bị đày ở Campania và Apulin (1098-9). Chuyên luận "De Conceptu Virginali" (Về sự Trinh Thai) thường được quy cho ông, đã được biên soạn bởi người bạn và môn đệ của ông, một đan sĩ Saxon là Eadmer of Canterbury. Khi các kinh sĩ nhà thờ chính toà Lyon, những người chắc chắn đã biết Anselmô Em, Viện phụ của Bury St. Edmund, đích thân đưa lễ này vào ca đoàn của họ, sau khi Giám mục của họ qua đời năm 1240, thì Th. Bernardô tự cho mình có bổn phận công bố một bản kháng nghị chống lại cách tôn vinh mới này. Người gởi cho các kinh sĩ này một bức thư phản đối kịch liệt (Epist. 174), trong đó người quở trách họ đã vượt quá thẩm quyền trước khi xin ý kiến của Toà Thánh. Vì không biết rằng lễ này đã được cử hành với truyền thống phong phú của các Giáo Hội Hy Lạp và Syria liên quan đến sự vô tội của Đức Maria, nên người khẳng định rằng lễ này là xa lạ đối với truyền thống cổ xưa của Giáo Hội. Nhưng từ tinh thần chung của ngôn ngữ người, rõ ràng là người chỉ nghĩ đến sự thụ thai chủ động hoặc sự hình thành xương thịt còn sự phân biệt giữa sự thụ thai chủ động, sự hình thành thân xác, và việc linh hồn làm cho nó có sự sống thì chưa được nêu ra. Chắc chắn khi lễ này được đưa vào nước Anh và Normandi, thì châm ngôn "*decuit, potuit, ergo fecit*" (đã thích hợp, đã có thể, vậy đã làm), lòng đạo đức và sự nhiệt tâm như trẻ thơ của các *simplices* (những người đơn sơ thật thà), dựa trên những mặc khải và các truyền thuyết ngoại thư, đã chiếm ưu thế. Đối tượng của lễ này không được xác định rõ ràng, không có những lý do thần học tích cực nào được đưa ra rõ ràng.

Th, Bernardô đã được chứng minh là hoàn toàn đúng khi người yêu cầu một sự điều tra cẩn thận về những lý do tuân giữ lễ này.

Không quan tâm đến khả năng thánh hoá vào lúc phú linh hồn, người viết, có thể chỉ có vấn đề thánh hoá sau khi được thụ thai là cái làm cho sự sinh ra chứ không phải chính sự thụ thai trở nên thánh (Scheeben, "Dogmatik", III, trg. 550). Bởi đó, Albertô Cả nhận xét: "Chúng ta nói Trinh Nữ được chúc phúc đã không được thánh hoá trước khi được phú linh hồn và lời khẳng định ngược lại với điều này là lạc giáo bị Th. Bernardô lên án trong bức thư người gởi cho các kinh sĩ Lyon" (III Sent., dist. Iii, p.1 ad 1, Q. i). Th. Bernardô cùng một lúc được đáp lại trong chuyên luận hoặc do Richard of St. Victor, hoặc do Peter Comestor viết. Trong chuyên luận này, được viện ra một lễ đã được thiết lập để tưởng nhớ một truyền thống không thể xác minh được. Nó viện dẫn rằng xác thịt của Đức Maria không cần một sự thanh tẩy nào cả; nó đã được thánh hoá trước khi được thụ thai. Có những tác giả của các thời kỳ đó đã tán thành ý kiến lập dị cho rằng trước khi Adam sa ngã, một phần xác thịt của ông đã được Thiên Chúa để dành lại và được truyền từ thế hệ này sang thế hệ kia, và từ xác thịt này, thân xác của Đức Maria đã được hình thành (Scheeben, sách đã dẫn, III, 551), và sự hình thành này, họ tưởng niệm bằng một lễ. Bức thư của Th. Bernardô đã không ngăn chận được sự mở rộng lễ này, bởi vì năm 1154, nó được tuân giữ trong toàn nước Pháp, cho đến năm 1275, do những nổ lực của Đại học Paris, nó mới bị hủy bỏ ở Paris và các giáo phận khác. Sau khi thánh nhân qua đời, cuộc tranh luận đã lại nổi lên một lần nữa giữa Nicolas of St. Albans, một đan sĩ Anh, người bảo vệ ngày lễ như là đã được thiết lập tại Anh, và Peter Celleusis, Giám mục nổi tiếng của Chartres. Nicolas lưu ý rằng linh hồn của Đức Maria đã bị lưỡi gươm đâm thâu hai lần, nghĩa là ở dưới chân thập giá và khi Th. Bernardô viết bức thư chống lại lễ của Người (Scheeben, III, 551). Điểm này tiếp tục được tranh cãi xuyên qua các thế kỷ XIII và XIV, và những cái tên danh tiếng đã xuất hiện ở cả hai bên. Th. Phêrô Đamianô, Peter the Lombard, Alexander of Hales, Th. Bônaventura và Albertô Cả đã được viện dẫn như là chống lại nó. Th. Tôma trước tiên phát biểu bênh vực giáo lý này trong chuyên luận của người về các "Châm ngôn" (Sentences) (trong I Sent. c.44, q 1 ad 3), nhưng trong "Tổng luận thần học" (Summa Theologica) của người thí người lại kết luận chống lại nó. Nhiều cuộc bàn cãi đã nổi lên về vấn đề Th. Tôma đã có hoặc đã không phủ nhận việc Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã là tinh

tuyền vào lúc Người được phú linh hồn, và những quyển sách uyên bác đã được viết để chứng minh thánh nhân thực tế đã không đưa ra kết luận phủ định. Nhưng khó mà nói rằng Th. Tôma đã không đòi hỏi ít nhất là một lúc sau khi Đức Maria được phú linh hồn, trước khi Người được thánh hoá. Khó khăn lớn của thánh nhân hình như đã nổi lên từ sự nghi ngờ là làm sao Đức Maria đã có thể được cứu chuộc nếu Người đã không phạm tội. Khó khăn này, thánh nhân đã nêu lên trong không ít hơn mười đoạn văn trong các tác phẩm của mình (x. thí dụ, Summa III: 27: 2, ad 2). Nhưng trong khi Th. Tôma vì thế mà đã giữ lại khởi điểm chủ yếu của giáo lý, thì chính thánh nhân lại đưa ra những nguyên tắc mà sau khi chúng được cùng nhau nêu lên và trình bày, đã làm cho các trí óc khác có thể cung cấp cách giải quyết thực sự khó khăn này khỏi chính các tiền đề của mình.

Trong thế kỷ XIII, sự chống đối phần lớn là do thiếu cái nhìn bao quát rõ ràng vấn đề đang tranh cãi. Từ "thụ thai" được dùng trong những nghĩa khác nhau mà đã không được tách riêng ra bằng một định nghĩa thận trọng. Nếu Th. Tôma, Th. Bônaventura và các nhà thần học khác đã biết giáo lý trong nghĩa của định nghĩa năm 1854, thì hẳn họ đã là những người bảo vệ nó mạnh mẽ nhất thay vì là những người chống lại nó. Chúng ta có thể trình bày rõ ràng chính xác vấn đề được họ tranh cãi trong hai mệnh đề, cả hai đều chống lại ý nghĩa của tín điều năm 1854.

> 1. Sự thánh hoá Đức Maria xảy ra trước sự phú linh hồn vào xác thịt, để cho sự đặc miễn của linh hồn là hậu quả của sự thánh hoá xác thịt, và không có một khả năng nào về phía linh hồn bị mắc phải tội nguyên tổ. Điều này hẳn là gần với ý kiến của Đamascênô liên quan đến sự thánh thiện của việc thụ thai chủ động.
>
> 2. Sự thánh hoá xảy ra sau khi phú linh hồn, nhờ sự cứu chuộc khỏi sự nô lệ tội lỗi mà linh hồn đã bị kéo vào bởi sự kết hợp của nó với xác thịt không được thánh hoá. Hình thức này của luận án loại ra sự thụ thai vô nhiễm.

Các nhà thần học quên rằng giữa sự thánh hoá trước sự phú linh hồn và sự thánh hoá sau sự phú linh hồn, có một trung gian: sự thánh hoá linh hồn vào lúc phú nó. Đối với họ, ý tưởng hình như xa

lạ là cái gì tiếp theo sau trong trật tự thiên nhiên đều có thể là đồng thời về mặt thời gian. Nếu được lấy theo lý thuyết thì linh hồn phải được tạo dựng trước khi nó được phú vào và được thánh hoá, nhưng sự thực là linh hồn được sáng tạo và được thánh hoá ngay vào lúc nó được phú vào thân xác. Khó khăn chính của họ là tuyên bố của Th. Phaolô (Rm. 5:12) rằng mọi người đều đã phạm tội trong Ađam. Mục đích tuyên bố này của Th. Phaolô, tuy nhiên, là nhấn mạnh trên nhu cầu mà mọi người đều có về sự cứu chuộc bởi Đức Kitô. Đức Bà đã không phải là ngoại lệ đối với quy luật này. Khó khăn thứ hai là sự thinh lặng của các Giáo phụ ban đầu. Nhưng các nhà thần học của các thời kỷ đó đã được phân biệt vì sự hiểu biết của họ, về các Giáo phụ hoặc về lịch sử, không nhiều bằng về sự thực hiện khả năng lý luận của họ. Họ đọc các Giáo phụ Tây phương nhiều hơn các Giáo phụ của Giáo Hội Đông phương là những người đưa ra một cách đầy đủ hơn nhiều truyền thống về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội. Và nhiều công trình của các Giáo phụ lúc bấy giờ không còn nhìn thấy, từ đó, đã được đưa ra ánh sáng. Ông Duns Scotus danh tiếng (c. 1308) sau cùng (trong III Sent. dist. Iii; trong cả hai chú giải) đã đặt nền tảng của giáo lý thật một cách vững chắc và đã xua tan những lý lẽ bác bẻ một cách thỏa đáng, đến nỗi, từ thời gian đó về sau, giáo lý này đã thắng thế. Ông đã chứng tỏ rằng sự thánh hoá sau sự phú linh hồn – sanctificatio post animationem - đòi hỏi nó phải xảy đến trong trật tự thiên nhiên (naturae) chứ không phải thời gian (temporis); ông đã loại bỏ sự khó khăn lớn của Th. Tôma chứng tỏ rằng, hoàn toàn không bị loại khỏi sự cứu chuộc, Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã có được từ Con Thần Linh của Người sự cứu chuộc lớn nhất trong các sự cứu chuộc , xuyên qua mầu nhiệm Người được gìn giữ khỏi tất cả mọi tội lỗi. Ông cũng nêu ra, bằng cách minh hoạ, luận đề hơi nguy hiểm và không chắc chắn của Eadmer (Th. Anselmô) "*decuit, potuit, ergo fecit.*

Từ thời Scotus, chẳng những giáo lý này trở thành quan điểm chung ở các trường đại học, mà lễ này cũng đã trải rộng đến các nước mà nó đã được chấp nhận trước đây. Ngoại trừ các tu sĩ Đôminicô, tất cả hoặc hầu như tất cả các hội dòng đều tán thành. Các tu sĩ Phanxicô, ở tổng tu nghị tại Pisa năm 1263, đã chấp nhận lễ Đức Maria được thụ thai cho toàn dòng; tuy nhiên, điều này không có

nghĩa là vào thời này họ đã tuyên xưng giáo lý về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội. Theo chân chính Duns Scotus, các nhà thông thái Phêrô Aurêôlô và Phanxicô Mayronis đã trở thành những người bảo vệ sốt sắng nhất giáo lý này, mặc dù các bậc thầy đàn anh của họ (kể cả Th. Bônaventura) đã chống lại nó. Cuộc tranh luận tiếp tục, nhưng những người bảo vệ ý kiến chống đối hầu như toàn bộ chỉ giới hạn ở các thành viên của Dòng Đôminicô. Năm 1439, cuộc tranh cãi được đưa ra trước Công đồng Basle, nơi mà Đại học Paris, trước đây đã chống đối giáo lý này, đã tỏ ra là người biện hộ hăng hái nhất của nó, yêu cầu một định nghĩa tín lý. Hai trọng tài ở Công đồng là Gioan Segovia và Gioan Turrecremata (Torquemada). Sau khi nó đã bị tranh cãi một khoảng thời gian là hai năm trước cuộc họp đó, các Giám mục tuyên bố sự Vô Nhiễm Nguyên Tội là một giáo lý đạo đức, phù hợp với sự phụng tự Công giáo, đức tin Công giáo, lẽ phải và Kinh Thánh; họ nói từ nay không được phép giảng dạy hoặc tuyên bố điều ngược lại (Mansi XXXIX, 182). Các Nghị phụ của Công đồng nói rằng Giáo Hội Rôma đang cử hành lễ này. Điều này chỉ là thật trong một nghĩa nào đó. Nó đã được giữ trong một số các nhà thờ của Rôma, đặc biệt là trong các nhà thờ của các dòng tu, nhưng nó không được tiếp nhận trong lịch chính thức. Vì Công đồng lúc đó không phải là đại kết, nên nó không thể công bố một cách có thẩm quyền. Bản ghi của tu sĩ Đôminicô Torquemada đã lập thành kho vũ khí đối với tất cả những sự tấn công giáo lý này do Th. Antôniô Florentia (c. 1459) và tu sĩ Đôminicô Bandelli và Spina thực hiện.

Bằng Sắc lệnh ngày 28 tháng 2 năm 1476, Đức Sixtô IV cuối cùng đã chấp nhận lễ này cho toàn thể Giáo Hội Latinh và ban một ân xá cho tất cả những ai tham dự các Kinh Thần Vụ của lễ trọng này (Denzinger, 734). Kinh Thần Vụ được Đức Sixtô chấp nhận, đã được Lêônardô Nogarolis biên soạn, trong khi các tu sĩ Phanxicô, từ năm 1480, đã dùng một Kinh Thần Vụ rất hay từ ngòi bút của Bernadine dei Busti (*Sicut Lilium*: Như hoa huệ) là kinh cũng đã được ban cho những người khác (thí dụ, cho Tây Ban Nha năm 1761) và đã được các tu sĩ Phanxicô hát cho đến hạ bán thế kỷ XIX. Vì việc Đức Sixtô IV công khai thừa nhận lễ này đã không tỏ ra là đủ để làm dịu những cuộc xung đột, nên năm 1483 người đã công bố một hiến chế mà trong đó người phạt vạ tuyệt thông tất cả những ai có một ý kiến

buộc tội quan điểm ngược lại là lạc giáo (*Grave nimis*, ngày 4 tháng 9 năm 1483; Denzinger, 735). Năm 1546, Công đồng Trentô, khi đề cập đến vấn đề này, đã tuyên bố rằng "Thánh Hội Đồng Giám Mục này không có ý đưa Đức Trinh Nữ Maria, Mẹ Thiên Chúa, đã được chúc phúc và vô nhiễm nguyên tội vào sắc lệnh liên quan đến tội nguyên tổ (Khoá V, De peccato originali: về tội nguyên tổ, x. trong Denzinger, 792). Nhưng vì sắc lệnh này không định nghĩa giáo lý, nên các đối thủ thần học của mầu nhiệm này, mặc dù ngày càng thu hẹp về mặt số lượng, đã không chịu đầu hàng. Th. Piô V chẳng những đã lên án mệnh đề 73 của Baius nói rằng "không ai ngoài Đức Kitô là không mắc tội nguyên tổ, và bởi đó, Đức Trinh Nữ được chúc phúc đã chết vì tội bị lây nhiễm trong Adam, và đã phải chịu những nỗi đau đớn trong đời sống này, giống như những người công chính khác, như là hình phạt hiện tội và tội nguyên tổ" (Denzinger, 1073), mà người còn ban hành một hiến chế, trong đó người cấm mọi sự bàn cãi công khai về vấn đề này. Cuối cùng, người đưa một Kinh Thần Vụ mới và được đơn giản hoá của lễ Thụ Thai vào trong các sách phụng vụ ("*Super speculum*"; tháng 12 năm 1570; "*Superni omnipotentis*", tháng 3 năm 1571; "Bullarium Marianum" trg. 72, 75).

Trong khi các cuộc tranh cãi này vẫn tiếp tục, thì các đại học lớn và hầu hết tất cả các dòng lớn đều đã trở nên biết bao bức tường thành để bảo vệ tín điều này. Năm 1497, Đại học Paris đã ra sắc lệnh nói rằng từ nay trở đi, không một người nào được nhận làm thành viên của đại học mà lại không thề mình sẽ làm hết sức để bảo vệ và khẳng định sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria. Toulouse đã theo gương này; ở Italia, Bologna và Napoli; ở Đế quốc Đức, Cologne, Maine và Vienna; ở Bỉ, Louvain; ở Anh trước thời Phục Hưng, Oxford và Cambridge; ở Tây Ban Nha, Salamanca, Tolerio, Seville và Valencia; ở Bồ đào nha, Coimbra và Evora; ở Châu Mỹ, Mexico và Lima. Các Tiểu Đệ Friars, năm 1621, đã xác nhận việc chọn Mẹ Vô Nhiễm làm quan thầy của Dòng, và tuyên thệ giảng dạy mầu nhiệm này công khai và kín đáo. Tuy nhiên, các tu sĩ Đôminicô đã bị ràng buộc đặc biệt phải theo các học thuyết của Th. Tôma và kết luận chung là Th. Tôma đã chống lại sự Vô Nhiễm Nguyên Tội. Bởi đó, các tu sĩ Đôminicô khẳng định rằng giáo lý này là một sai lầm chống lại đức tin (Gioan Montesono, 1373), mặc dù họ chấp

nhận ngày lễ, họ kiên quyết gọi nó là *Sanctificatio B.M.V.* (sự thánh hoá Đức Trinh Nữ Maria Diễm phúc), chứ không gọi là *Conceptio* (sự thụ thai) cho đến khi, vào năm 1622, Đức Grêgôriô XV hủy bỏ hạn từ *Sanctificatio*. Đức Phaolô V (1617) ra sắc lệnh nói rằng không ai dám công khai dạy rằng Đức Maria đã được thụ thai trong tội nguyên tổ, và Đức Grêgôriô XV (1622) áp đặt sự im lặng tuyệt đối (*in scriptis et sermonibus etiam privatis*: trong các bài viết và cả những bài giảng riêng tư) trên các đối thủ của giáo lý này cho đến khi Toà Thánh xác định vấn đề. Để chấm dứt tất cả mọi sự cãi cọ hơn nữa, Đức Alexanđê VII đã công bố, ngày 8 tháng 12 năm 1661, hiến chế danh tiếng *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (Sự lo lắng của tất cả các Giáo Hội), xác định ý nghĩa thực sự của từ *conception* (thụ thai) và cấm mọi sự bàn cãi hơn nữa chống lại tình cảm chung và đạo đức của Giáo Hội. Người tuyên bố rằng sự đặc miễn Đức Maria khỏi tội nguyên tổ vào lúc đầu tiên tạo dựng linh hồn của Mẹ và phú nó vào thân xác là đối tượng của lễ này (Denzinger, 1100).

SỰ CHẤP NHẬN RÕ RÀNG CỦA TOÀN CẦU

Từ thời Đức Alexanđê VII, thời gian lâu trước định nghĩa cuối cùng, đã không có một nghi ngờ nào về phía các nhà thần học về việc đặc ân này là trong số các chân lý được Thiên Chúa mặc khải. Bởi đó, Đức Piô IX, có rất nhiều Hồng Y và Giám mục vây quanh, ngày 8 tháng 12 năm 1854, đã công bố tín điều. Một Kinh Thần Vụ mới đã được Đức Piô IX quy định cho toàn Giáo Hội Latinh (25.12.1863), bằng sắc lệnh này, tất cả mọi Kinh Thần Vụ khác đang được sử dụng đều bị hủy bỏ, kể cả Kinh Thần Vụ xưa *Sicut Lilium* của các tu sĩ Phanxicô và Kinh Thần Vụ do Passaglia biên soạn (được phê chuẩn ngày 2 tháng 2 năm 1849). Năm 1904, lễ mừng 50 năm xác định tín điều đã được cử hành thật huy hoàng rực rỡ (Piô X, Thông điệp ngày 2 tháng 2 năm 1904). Đức Clêmentê IX thêm vào lễ này một tuần bát nhật cho các giáo phận nằm trong đất đai sở hữu trần thế của Giáo hoàng (1667). Đức Innôcentê XII nâng nó lên một bậc nhất hạng nhì với một tuần bát nhật cho Giáo Hội hoàn vũ, hạng đã được cho nó năm 1664 đối với Tây Ban Nha, năm 1665 đối với Tuscany và Savoy, năm 1667 đối với Dòng Tên, các tu sĩ ẩn tu Th. Augustinô v.v. Đức Clêmentê XI đã ra sắc lệnh ngày 6 tháng 12 năm 1708 nói

rằng lễ này là lễ buộc trong toàn Giáo Hội. Cuối cùng, Đức Lêô XIII, ngày 30 tháng 11 năm 1879, đã nâng lễ này lên một bậc nhất hạng nhất với một lễ vọng, một phẩm tước mà từ lâu đã được ban cho Sicilia (1739), cho Tây Ban Nha (1760) và cho Hoa Kỳ (1847). Một Kinh Thần Vụ ngoại lịch lễ Đức Maria được thụ thai, mà hiện nay được đọc trong hầu như toàn Giáo Hội Latinh vào những ngày Thứ Bảy tự do, được ban trước tiên là cho các nữ tu Bênêđictô dòng Th. Anna ở Rôma, năm 1603, cho các tu sĩ Phanxicô, năm 1609, cho các Anh Em Hèn Mọn thuộc nhánh tu viện Phanxicô, năm 1612 v.v. Các Giáo Hội Syria và Caldê cử hành lễ này cùng với người Hy Lạp vào ngày 9 tháng 12; ở Armenia, nó là một trong số ít lễ cố định của năm (ngày 9 tháng 12); những người ly giáo Abyssinia và Cốp giữ nó vào ngày 7 tháng 8, trong khi họ cử hành lễ Sinh Nhật Đức Maria vào ngày 1 tháng 5; song, những người Cốp Công giáo đã chuyển lễ này đến ngày 10 tháng 12 (Sinh Nhật, ngày 10 tháng 9). Người Công giáo Đông phương, từ năm 1854, đã đổi tên lễ này phù hợp với tín điều thành lễ "Đức Trinh Nữ Maria Vô Nhiễm Nguyên Tội".

Tổng giáo phận Palermo cử hành trọng thể một lễ Đồng Kính nhớ sự Vô Nhiễm Thai vào ngày 1 tháng 9 để tạ ơn vì đã gìn giữ thành phố trong trận động đất ngày 1 tháng 9 năm 1726. Một lễ Đồng Kính nhớ tương tự được giữ vào ngày 14 tháng 1 ở Catania (trận động đất ngày 11 tháng 1 năm 1693), và bởi các Cha Dòng Tận Hiến của Đức Maria Vô Nhiễm vào ngày 17 tháng 2 vì luật dòng của họ được phê chuẩn ngày 17 tháng 2 năm 1826. Giữa ngày 20 tháng 9 năm 1839 và ngày 7 tháng 5 năm 1847, đặc ân thêm vào Kinh Cầu Lorettô lời cầu "Nữ Vương chẳng hề mắc tội tổ tông" đã được ban cho 300 giáo phận và cộng đoàn tu sĩ. Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội đã được tuyên bố ngày 8 tháng 11 năm 1760 là quan thầy chính của tất cả các miền đất sở hữu của vua Tây Ban Nha, kể cả các miền ở Châu Mỹ. Sắc lệnh của Công đồng Baltimore I (1846) chọn Đức Maria trong sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Người làm quan thầy chính của Hoa Kỳ, đã được xác nhận ngày 7 tháng 2 năm 1847.

VI.

VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI (2)

Sự **Vô Nhiễm Nguyên Tội** là một giáo lý Công giáo Rôma khẳng định rằng Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, đã được Thiên Chúa gìn giữ khỏi tì ố của tội nguyên tổ vào lúc Người được thụ thai. Đặc biệt, giáo lý nói Người đã không bị đau buồn vì thiếu ân sủng thánh hoá là cái làm cho nhân loại đau buồn, nhưng thay vì điều đó, Người đã được Thiên Chúa ban cho tràn đầy ân sủng, hơn nữa, đã sống một cuộc sống hoàn toàn thoát khỏi tội lỗi. Nó thường bị lẫn lộn với giáo lý về sự sinh ra đồng trinh, mặc dù hai giáo lý này giải quyết những chủ đề riêng biệt.

Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội đã được long trọng xác định là một tín điều bởi Đức Giáo hoàng Piô IX, trong Hiến chế *Ineffabilis Deus* của ngài, công bố ngày 8 tháng 12 năm1854 (Lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội). Từ năm 1483, Đức Giáo hoàng Sixtô IV đã để cho người Công giáo Rôma tự do tin rằng Đức Maria đã mắc phải tội nguyên tổ hoặc không, sau khi đã đưa vào lễ này; sự tự do này đã được Công đồng Trentô lặp lại.

Giáo Hội Công giáo Rôma tin tín điều này được xác minh bởi Kinh thánh và bởi các tác phẩm của nhiều Giáo phụ Giáo Hội, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp, và thường gọi Đức Maria là Trinh Nữ Diễm Phúc (Lc. 1:48). Thần học Công giáo Rôma viện dẫn rằng vì Đức Giêsu đã trở thành hóa thân của Đức Trinh Nữ Maria, nên Người cần phải hoàn toàn thoát khỏi tội lỗi để cưu mang Con Thiên Chúa, và Đức Maria "được cứu chuộc" bởi ân sủng của Đức Kitô, nhưng bằng một cách hoàn hảo hơn các hữu thể con người khác (Ott, *Fund*, Bk. 3, Pt. 3, Ch. 2. 3.1.a).

Trong Giáo Hội Công giáo Rôma, lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội vào ngày 8 tháng 12 thường là một Ngày Lễ Buộc, và

một ngày nghỉ công cộng trong các quốc gia mà Kitô giáo chiếm ưu thế. Trước khi phổ biến giáo lý này, ngày 8 tháng 12 đã được cử hành như là lễ Đức Maria được thụ thai, vì ngày 8 tháng 9 là lễ Sinh Nhật Đức Maria.

1. Lịch sử của giáo lý

Ngoài khả năng có thể chấp nhận được của giáo lý về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội, và sự cần thiết của nó hoặc thiếu điều đó, còn có lịch sử phát triển nó bên trong Giáo Hội Công giáo Rôma. Lễ Đức Maria được thụ thai đã được cử hành ở nước Anh từ thế kỷ IX. Eadmer là người có ảnh hưởng trong việc truyền bá nó. Người Norman đã hủy bỏ việc cử hành lễ này, nhưng nó vẫn tiếp tục sống trong tinh thần của dân chúng. Nó đã bị vứt bỏ bởi Th. Bernardô Clairvaux, Alexandrô Hales và Th. Bônaventura (những vị này, đang giảng dạy tại Paris, đã gọi nó là "giáo lý ngoại quốc này", chỉ ra sự liên đới của nó với nước Anh). Th. Tôma Aquinô đã diễn đạt những vấn đề về chủ đề này, nhưng nói rằng ông không thể chấp nhận sự xác định của Giáo Hội. Các giáo sĩ danh tiếng này đã có những vấn đề với giáo lý này do sự hiểu biết thời Trung Cổ về những hoạt động thể lý của sự thụ thai con người và sự cấy vào dạ con. Họ đã không tin rằng linh hồn được đặt vào thân xác vào lúc được thụ thai. Thí dụ, Aquinô và Bônaventura tin rằng Đức Maria đã hoàn toàn thoát khỏi tội lỗi, nhưng Người không được ban cho ân sủng nào vào lúc được thụ thai.

Các tu sĩ Phanxicô của Oxford, William of Ware và đặc biệt là Chân phước Gioan Duns Scot, đã bảo vệ giáo lý này, mặc dù có những ý kiến uyên bác nhất vào thời kỳ này phản đối. Scot đề nghị một giải pháp cho các vấn đề thần học có dính líu với việc dung hoà giáo lý này với giáo lý về sự cứu chuộc phổ quát trong Đức Kitô bằng cách lý luận rằng sự vô nhiễm nguyên tội của Đức Maria đã không làm cho Người thoát khỏi sự cứu chuộc bởi Đức Kitô, nhưng đúng hơn, nó là kết quả của một sự cứu chuộc hoàn hảo hơn được ban cho Người vì vai trò đặc biệt của Người trong lịch sử cứu độ. Hơn nữa, Scot nói rằng Đức Maria đã được cứu chuộc *trước (in anticipation)* khi Đức Kitô chết trên thập giá. Đó cũng là cùng một cách mà Giáo Hội đã giải thích Bữa Ăn Tối Cuối Cùng (vì thần học Công giáo dạy

rằng Thánh lễ là lễ hy tế của Đồi Calvê được nhắc lại, và Đức Kitô đã không chết trước Bữa Ăn Tối Cuối Cùng). Bảo vệ của Scot cho luận đề án sự vô nhiễm nguyên tội này được một trong những người theo ông tóm tắt: *potuit, decuit, ergo fecit* (Thiên Chúa đã có thể làm điều ấy, thích hợp là Ngài đã làm điều ấy, và vậy là Ngài đã làm điều ấy). Theo sự bảo vệ luận án này của ông, các sinh viên ở Paris đã thể bảo vệ luận án này, và đã phát triển truyền thống thể bảo vệ giáo lý này với máu của mình.

Ý kiến quần chúng thì chậm kiên quyết chấp nhận đặc ân này cho Đức Maria, nhưng độ nhạy của vấn đề và uy tín của Aquinô là quá lớn, nên mãi cho đến năm 1854, Đức Piô IX, với sự ủng hộ của đại đa số các Giám mục Công giáo, mới công bố giáo lý bất khả ngộ này.

2. Ý kiến Tin Lành và Chính Thống Đông phương

Giáo lý này thường không được chia sẻ bởi Chính thống giáo Đông phương hoặc Tin lành.

Những người Tin lành thường loại bỏ giáo lý này vì không xem sự phát triển thần học tín lý là có căn cứ đích xác ngoài khoa chú giải Kinh thánh ra và giáo lý về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội là không rõ ràng trong Kinh thánh. Nó được chấp nhận bởi những người Anh giáo-Công giáo, nhưng bị loại bỏ bởi hầu hết những người trong Hiệp Thông Anh Giáo.

Các Kitô hữu Chính thống tin rằng Đức Maria đã không có tội lỗi nào trong suốt cuộc đời của Người, nhưng họ không chia xẻ các quan điểm của Giáo Hội Công giáo Rôma về tội nguyên tổ. Họ lưu ý rằng Th.Augustinô (c. 430), mà các công trình của người không được biết nhiều trong Kitô giáo Đông phương cho đến sau thế kỷ XVII, đã có ảnh hưởng rất lớn trên thần học về tội là cái thường lấy gốc rễ xuyên qua Toà Thánh, và vì Chính thống giáo Đông phương không chia xẻ quan điểm của Rôma (hoặc của hầu hết những người Tin lành) về tội nguyên tổ, nên xem giáo lý nói rằng Đức Maria cần phải có sự thanh tẩy trước sự Nhập Thể, là không cần thiết. Thay vào đó, các nhà thần học Chính thống Đông phương gợi ý rằng những qui chiếu trong các Giáo phụ Hy Lạp và Syria đến sự trong sạch và sự

không tội lỗi của Đức Maria, có thể không nói đến một tình trạng *a priori* (tiên nghiệm), mà nói đến tư cách đạo đức của Người sau khi sinh. Mặc dù đây không phải là một tín điều trong Giáo Hội Chính thống, nhưng vẫn có niềm tin phổ quát rằng đã có một sự thánh hoá trước Đức Maria vào lúc Người được thụ thai, tương tự như sự được thụ thai của Th. Gioan Tẩy Giả, song không có sự rửa sạch tội nguyên tổ, vì các Kitô hữu Chính thống tin rằng người ta không thể kế thừa tội nguyên tổ hoặc một tội nào vì lý do đó.

3. Sự giải thích sai phổ biến

Có một sự hiểu sai phổ biến về hạn từ vô nhiễm nguyên tội (vô nhiễm thai). Nhiều người, ngay cả người Công giáo, tin là nó qui chiếu đến sự được thụ thai của Đức Giêsu bởi bà Maria. Gần như mỗi lúc hạn từ này được dùng trong truyền hình hoặc trong văn hoá dân gian, nó đều có liên quan tới sự được thụ thai của Đức Giêsu bởi Đức Maria, gọi một cách chính xác hơn, là sự Nhập Thể của Đức Kitô.

VII.

VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI (3)

Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria là một tín điều của Giáo Hội Công giáo, được Đức Piô IX quyết định ngày 8 tháng 12 năm 1854 trong sắc chỉ Ineffabilis Deus của người.

1. Định nghĩa

Tín điều tuyên bố rằng Đức Maria, mẹ Đức Giêsu Kitô, đã được thụ thai miễn khỏi tội nguyên tổ. Sắc chỉ tuyên bố:

> "Ta tuyên bố, công bố và xác định rằng giáo lý nói Đức Trinh Nữ Maria diễm phúc, trong giây phút đầu tiên Người được thụ thai nhờ một ân sủng và một đặc ân phi thường của Thiên Chúa toàn năng, căn cứ vào các công nghiệp của Đức Giêsu Kitô. Đấng cứu độ loài người, đã được gìn giữ khỏi mọi vết nhơ tội nguyên tổ, là một giáo lý được mặc khải của Thiên Chúa, và như vậy, nó phải được tin vững chắc và mãi mãi bởi các tín hữu".

Hiến chế tín lý *Lumen Gentium* (1964) xác định Người đã được "chuộc lại cách cao siêu, căn cứ vào các công nghiệp Con của Người" (LG.53), và "thoát khỏi mọi tì ố tội lỗi, vì đã được Thánh Thần nhào nặn, (Người đã) được hình thành như một tạo vật mới".

Nó không liên quan gì đến sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu, nghĩ là niềm tin vào việc Ngài đã được sinh ra bởi một người mẹ đồng trinh.

Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội được mừng lễ ngày 8 tháng 12, ngày tháng được cho là Đức Maria được thụ thai, từ năm 1477, do quyết định của Đức Sixtô IV. Lễ đã được xác nhận bởi Đức Clêmentê XI năm 1708. Nguồn gốc của nó là Lễ Ánh Sáng (Fête des lumières),

được cử hành mỗi năm ở Lyon vào ngày 8 tháng 12.

2. Quá trình lịch sử

Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội không được đề cập đến trong một bản văn nào được các Giáo Hội Kitô giáo nhận định là thuộc thư quy. Nguồn của niềm tin này nằm trong sách Tin Mừng đầu tiên của Giacôbê, bản văn ngoại thư có vào giữa thế kỷ II: bà Anna và ông Gioakim, cha mẹ của Trinh Nữ, không thể có con. Nhưng một sứ thần đã hiện ra với cả hai người, báo cho họ một sự sinh ra lạ lùng. Bảy tháng sau, Đức Maria ra đời. Mặc dù không thuộc thư quy, các sách ngoại thư có một ảnh hưởng rất lớn trên niềm tin dân gian, và niềm tin này nhanh chóng nhập vào Tây phương Kitô giáo.

Một lễ Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội được chứng nhận ngay từ giữa thế kỷ XI, tuy nhiên không làm nên sự nhất trí: Bernard de Clairvaux chống lại sự thực hành này, thế mà lại danh tiếng về lòng sùng kính Đức Maria của ông. Niềm tin chỉ được các nhà thần học tha thứ kể từ thế kỷ XIV và Jean Duns Scot cũng vậy: với tư cách là Mẹ Thiên Chúa, Đức Maria, theo ông, không thể bị tì ố như những người khác bởi tội nguyên tổ.

Không được thừa nhận bởi những người Tin lành và những người Chính thống, niềm tin vào sự Vô Nhiễm Nguyên Tội được Công đồng Trentô tái khẳng định, và những hình ảnh thể hiện nghệ thuật tăng lên gấp bội vào thế kỷ XVII, đặc biệt là ở Tây Ban Nha. Đức Trinh Nữ xuất hiện ở đó trên một vầng trăng lưỡi liềm, khoác một chiếc áo choàng lụng thụng trên trời, chung quanh có một đám đông các thiên thần nhỏ. Đôi khi ngài đạp dưới chân một con rắn mà, còn hơn là ma quỷ, hình như trong trường hợp này là tượng trưng các giáo thuyết của Luthêrô và của Calvin.

Bernadette Soubirous khẳng định rằng Đức Maria đã tự giới thiệu mình, trong hang Massabielle (ở Lộ Đức) như thế này: "Ta là Đấng Vô Nhiễm Nguyên Tội", nói với bà bằng tiếng Gascon: *Que soy era immaculada councepciou*, vào tháng 7 năm 1858, tức là 4 năm sau sự công bố tín điều này.

3. Cuộc thảo luận chính trị

Tín điều được Đức Piô IX công bố mà đã không triệu tập Công đồng, và điều đó xảy ra trước thông diệp *Pastor Aeternus* năm 1870 (Công đồng Vatican I) là thông điệp thừa nhận sự bất khả ngộ của Giáo hoàng. Quyết định này phải được đưa ra theo ý của sự phục hưng Công giáo thế kỷ XIX.

Nếu người ta theo phân tích của Claude Langlois trong "Lire le Syllabus" (Các vấn đề lịch sử các tôn giáo tháng 7 năm 1998, ULB Bruxelle), người ta được dẫn đến chỗ đặt lại sự công bố tín điều này vào trong ngữ cảnh của bản văn do Vatican công bố vào cùng thời kỳ:

Mirari vos (1830)

Qui pluribus impar (1846)

Immaculée Conception (1854)

Quanta cura et Syllabus (1864)

Thoạt nhìn, sự công bố một tín điều về Đức Maria giữa một loạt liên quan đến những "sai lầm hiện đại" và những bất hạnh của thời đại tác động đến Giáo Hội Công giáo Rôma, đặc biệt là sự lên ngôi quyền lực của chủ nghĩa duy lý (và những cái gọi là *chủ nghĩa* đi theo nó: chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa vô thần), không trình bày một sự liên kết hiển nhiên trong loạt, cũng như trong bối cảnh của cuộc khủng hoảng hiện đại chủ nghĩa và của cuộc đấu tranh của Vatican chống lại Công giáo tự do.

Nhưng, phân tích Claude Langlois, tín điều công bố Đức Maria thoát khỏi tội nguyên tổ là phận chung của nhân loại và làm cho lý trí trở nên tàn tật. Trong khung cảnh đó, sự công bố này tìm lại được sự liên kết của nó: tín điều không nói gì về Đức Maria, nhưng bàn về tín điều tội nguyên tổ để phá hoại ngầm ở đó tất cả những gì thuộc phạm vi Aufklarung (thời đại ánh sáng).

VIII.

ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊTRỜI (1)

Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời là một tín điều Công giáo Rôma, công bố rằng sau khi kết thúc cuộc sống trần thế của Người, Đức Maria đã lên trời cũng với thân xác của Người.

Những người Chính thống nói đến "Giấc ngủ vượt qua" ("Dormition") của Đức Trinh Nữ.

Lịch sử

Theo truyền thống, nơi Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời là Êphêsô hoặc Giêrusalem, nơi có một ngôi mộ được giới thiệu là mộ của Đức Maria, trong thung lũng Cêdron.

Các biến cố này không được thuật lại trong các sách Tin Mừng thư quy. Người ta tìm thấy một chuyện kể về chúng trong một sách ngoại thư, *Sách của Gioan về sự chết của Đức Maria* (thế kỷ IV). Theo chuyện kể này, xác của Đức Maria đã được đưa lên Thiên Đàng, nơi mà Tổng lãnh thiên thần Micaen đã cho linh hồn của Người nhập lại.

Niềm tin này được chứng thực trong sự sùng kính của các tín hữu, nghệ thuật và phụng vụ (lễ ngày 15 tháng 8), lâu trước khi được xác định là tín điều. Đức Bênêđictô XIV, vào thế kỷ XVIII, còn nói đến nó như một "ý kiến có khả năng đúng", phủ nhận nó là vô đạo.

Định nghĩa

Ngày 1 tháng 11 năm 1950, nó được nâng lên thành tín điều bởi Tông hiến *Munificentissimus Deus* của Đức Giáo hoàng Piô XII. Hiến chế tín lý *Lumen Gentium* (ngày 21 tháng 11 năm 1964) cũng

tuyên bố:

> "Sau hết, Đức Trinh Nữ Vô Nhiễm, được Thiên Chúa giữ gìn khỏi mọi sự lây nhiễm tội nguyên tổ, sau khi sống hết cuộc đời trần thế, đã được nâng cả hồn lẫn xác lên sự vinh quang trên trời và được Chúa tôn vinh làm Nữ Vương vũ trụ, để hoàn toàn phù hợp với Con của Người là Chúa của các chúa, Đấng chiến thắng tội lỗi và sự chết" (LG.59).

Đó là trường hợp duy nhất mà tín điều về sự bất khả ngộ của Giáo hoàng đã được dùng để định nghĩa một tín điều.

Lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời được mừng ngày 15 tháng 8. Biến cố này là một quốc lễ của người Acadia.

Những người Chính thống chia sẻ cùng một niềm tin dưới tên là Giấc ngủ vượt qua (Thánh Miên). Những người Tin lành không tán thành lễ này.

IX.

ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊN TRỜI (2)

Theo thần học Công giáo và các truyền thống của Giáo Hội Công giáo Rôma và các Giáo Hội Chính thống Đông phương và Đông Á, xác và hồn của Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, được các Giáo Hội này tôn kính, Giáo Hội Công giáo thì với tư cách là Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, còn Giáo Hội Chính thống thì với tư cách là Mẹ Thiên Chúa (Theotokos), đã được đem lên trời sau khi kết thúc cuộc sống trần thế của Người. Giáo lý này đã được xác định là tín điều bởi Đức Giáo hoàng Piô XII ngày 1 tháng 11 năm 1950. Các Giáo Hội Đông phương không thừa nhận quyền Đức Giáo hoàng đòi có thẩm quyền trên toàn thể các Kitô hữu. cũng không thừa nhận sự bất khả ngộ của Giáo hoàng. Họ cử hành lễ Giấc Ngủ Vượt Qua của Mẹ Thiên Chúa như một trong mười hai Lễ Lớn của lịch phụng vụ, nhưng không gọi nó là một tín điều như những người Công giáo Rôma.

Sự về trời của Đức Maria được người Công giáo Rôma gọi là *Assumptio Beatae Mariae Virginis* (sự Hồn Xác Lên Trời của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc) và người Chính thống giáo Đông phương gọi là *Giấc Ngủ Vượt Qua của Mẹ Thiên Chúa* (Dormition of the Theotokos). Cả hai Giáo Hội đều tưởng nhớ biến cố này vào ngày 15 tháng 8; trong Giáo Hội Công giáo Rôma, ngày tháng này được biết là *Lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời*, còn trong Giáo Hội Chính thống Đông phương, nó thường được biết là *Lễ Giấc Ngủ Vượt Qua* hơn, Giấc Ngủ Vượt Qua hay Thánh Miên (*Dormition)* có nghĩa là "ngủ thiếp" (do tiếng la tinh *dormire*: ngủ), nhấn mạnh niềm tin rằng Đức Maria đã chết phần xác trước khi Hồn Xác của Người được đưa lên trời. Trong quyển *Những Quy tắc cơ bản của Tín Điều Công giáo* (Fundamentals of Catholic Dogma) của Ludwig Ott, ông phát biểu rằng "sự thật về cái chết của Người hầu như đại thể được chấp nhận

bởi các Giáo phụ và các thần học gia, và được khẳng định rõ ràng trong Phụng Vụ của Giáo Hội", mà ông viện dẫn một số các trích dẫn trợ giúp, và kết luận rằng "đối với Đức Maria, sự chết, vì Người thoát khỏi tội nguyên tổ và tội cá nhân, nên không phải là một hậu quả của hình phạt tội lỗi. Tuy nhiên, hình như thích hợp là xác Đức Maria, là cái tự bản chất là phải chết, y theo xác Con thần linh của Người, phải lệ thuộc vào luật chung của sự chết" (Bk. III, Pt. 3, ch,2, 6).

Vấn đề về sự chết thể xác của Người đã không được xác định về mặt tín điều, và vì vậy, không phải là một sai lầm thần học nếu tin rằng, như ông Khanóc và ông Êlia, Người đã không chết gì cả và đã được đưa trực tiếp lên trời.

Việc Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời là quan trọng đối với nhiều Kitô hữu như là ngày sinh trên trời của Đức Trinh Nữ Maria (ngày mà Đức Maria được nhận vào trên trời). Sự tiếp nhận Người vào vinh quang trên trời được các Kitô hữu xem là biểu tượng lời Đức Giêsu đã hứa với tất cả các Kitô hữu bền vững rằng cả họ nữa, họ cũng sẽ được nhận vào thiên đàng. Lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời được cử hành ngày 15 tháng 8 trong cả hai Giáo Hội Đông và Tây phương, là một ngày Nghỉ lễ công trong nhiều quốc gia, bao gồm cả Pháp, Italia, Tây Ban Nha và Hy Lạp. Trong nhiều nơi, những cuộc trình diễn tôn giáo và những lễ hội quần chúng được tổ chức để mừng ngày này. Trong Anh giáo và giáo phái Luthêrô, lễ này được giữ, nhưng không sử dụng chính thức những từ "Hồn Xác Lên Trời" ("Assumption") hoặc "Giấc Ngủ Vượt Qua" ("Dormition").

X.

ĐỨC MARIA, MẸ ĐỨC GIÊSU

Trong Kitô giáo và Hồi giáo, bà Maria (tiếng Do Thái-Aram Maryãm "Đắng"; tiếng Hy Lạp Bản Bảy Mươi Mariam, Maria; tiếng Arập: Maryem) là mẹ Đức Giêsu Nadarét, người mà trong lúc thụ thai Ngài, là vợ chưa cưới của ông Giuse, đang chờ đợi sự "Mang về nhà" theo tục lệ cho phép họ bắt đầu sống chung với nhau và hoàn hợp cuộc hôn nhân của họ (x. Mt. 1:18,20). Hầu hết các Kitô hữu và người Hồi giáo hiểu tường thuật Tin Mừng về điểm này có nghĩa là bà Maria là một trinh nữ khi bà thụ thai Đức Giêsu nhờ một phép lạ của Thiên Chúa.

Đức Maria là đối tượng của nhiều sự tôn kính trong đức tin Kitô giáo, đặc biệt là trong Giáo Hội Công giáo Rôma và Giáo Hội Chính thống, và cũng rất được người Hồi giáo kính trọng. Lĩnh vực thần học Kitô giáo liên quan đến Người là Thánh Mẫu học.

1. Các tước hiệu được dành cho Đức Maria.

Các tước hiệu thông thường nhất của Đức Maria bao gồm *Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc* hoặc *Đức Bà* (tước hiệu sau cùng này, trong tiếng Anh, Pháp, Tây Ban Nha và Italia được phiên dịch lần lượt là *Our Lady, Notre Dame, Nuestra Senora và Madonna*). Đối với những người Công giáo và những người Chính thống Đông phương, Người được gọi là *Theotokos* (tiếng Hy Lạp: Người mang Thiên Chúa) và *Thánh Maria*. Người Công giáo cũng quy cho Người là *Mẹ Giáo Hội, Nữ Vương của tất cả các Thánh, Mẹ Thiên Chúa, Nữ Vương các Thiên thần, và Nữ Vương Thiên Quốc*, các tên Công giáo khác cho Đức Maria có thể được tìm thấy trong Kinh Cầu Đức Bà.

2. Tài liệu lịch sử

2.1. Tính lịch sử của Đức Maria

Hầu hết, mặc dù không phải là tất cả, các sử gia chấp nhận rằng Giêsu Nadarét là một nhân vật lịch sử, dù là họ không chấp nhận điều gì hoặc hầu như không chấp nhận điều gì về tường thuật cuộc đời của Người trong các sách Tin Mừng Kitô giáo. Đức Maria được đề cập đích danh trong ba trong bốn sách Tin Mừng thư quy và sách Công Vụ Tông Đồ, sách Tin Mừng của Gioan không đề cập đến Người đích danh.

Ngoài các tường thuật trong các sách Tin Mừng và một ít nguồn Kitô giáo sơ khởi khác, không có một thông tin độc lập hoặc có thể xác minh nào về bất cứ khía cạnh nào của đời sống Đức Maria. Một tường thuật về thời thơ ấu của Đức Maria được cho trong sách *Tin Mừng của Giacôbê*, không thuộc thư quy, giữa thế kỷ II. Các truyền thống Công giáo Rôma và Chính thống Đông phương được xây dựng chung quanh nhân vật Maria, được căn cứ vào đức tin, các truyền thống của các Giáo phụ Giáo Hội (kể cả sách Tin Mừng của Giacôbê) và các giải thích Kinh thánh của họ.

Đức Maria cũng trực tiếp được gọi tên trong sách Qur'an, mặc dù sách này được viết khoảng sáu trăm năm sau.

2.2. Kinh Thánh Kitô giáo

Ít được biết về lịch sử cá nhân của bà từ Tân Ước. Bà là một người bà con họ hàng của bà Êlisabét là người thuộc dòng dõi ông Aaron (Lc. 1:36). Bà ở tại Nadarét với cha mẹ bà, trong lúc được hứa hôn với ông Giuse. Trong thời kỳ hứa hôn của bà, sứ thần Gabrien đã báo tin cho bà là bà sẽ làm mẹ Đấng Mêsia đã được hứa, trong khi bà vẫn còn là một trinh nữ (Truyền Tin, Luca 1:35). Sau đó bà đã đi thăm người họ hàng của bà là Êlisabét. Bà này đang sống cùng chồng là ông Dacaria (chắc là ở Giútta, Gs. 15:55; 21:16, trong vùng lân cận Maon), cách Nadarét rất xa, khoảng 160km. Lập tức, khi bước vào nhà, bà được bà Êlisabét chào là thân mẫu của Chúa bà, và rồi ngay lập tức đã thốt lên bài thánh thi tạ ơn (Lc. 1:46-56; so sánh 1Sm. 2:1-10) thường được biết là bài ca "*Magnificat*". Sau ba tháng, bà Maria trở về nhà mình. Ông Giuse được báo trong một giấc mộng (Mt. 1:18-25) về thân phận của bà và đưa bà về chính nhà của ông. Chẳng bao lâu sau sự việc này, sắc lệnh của Hoàng đế Augustô (Lc.

2:1) đòi hỏi họ phải đi đến Bêlem (Mk. 5:2), cách Nadarét khoảng 80 hoặc 90 dặm (khoảng 130km), và trong khi ở đó, họ đi tìm chỗ trọ trong hàng quán dành cho khách lạ (Lc. 2:6,7). Nhưng hàng quán đã đông người, nên Maria phải rút đến một nơi ở giữa đàn vật.

Tại đó, bà Maria đã hạ sinh con của bà, và ông Giuse, theo lời dặn của sứ thần, đã đặt tên cho con trẻ là Giêsu (Mt. 1:21), vì Ngài sẽ cứu dân Ngài khỏi tội lỗi của họ. Tiếp theo là sự cắt bì của Đức Giêsu, sự dâng Ngài cho Đức Chúa, sự viếng thăm của các nhà chiêm tinh, việc gia đình trốn qua nước Ai Cập, sự trở về của họ sau khi vua Hêrôđê Cả băng hà khoảng năm 2/1 trước CN và cư ngụ tại Nadarét (Mt. 2). Hình như bà Maria đã ở lại Nadarét ba mươi năm yên ổn. Trong những năm này, chỉ có một biến cố trong lịch sử Đức Giêsu được ghi lại: việc Ngài lên thành Giêrusalem khi Ngài được 12 tuổi, nơi mà Ngài được tìm thấy ở giữa các luật sĩ trong Đền thờ (Lc. 2:41-52). Cũng có khả năng là trong thời kỳ này, ông Giuse đã qua đời, vì ông không được đề cập lại một lần nữa.

Sau khi Đức Giêsu chịu phép rửa do ông Gioan và chịu những cơn cám dỗ trong sa mạc, thì bà Maria đã có mặt tại đám cưới Cana, nơi Đức Giêsu đã làm phép lạ công khai đầu tiên của Ngài, khi bà nói giúp (Ga. 2:1-11). Sau biến cố này, có ít đề cập đến bà Maria trong các tường thuật của Tin Mừng, cho đến khi chúng ta tìm thấy bà ở gần thập giá cùng với bà Maria, chị của bà, và bà Maria Mađalêna, bà Salômê và những phụ nữ khác (Ga. 19:26). Bà Maria bồng xác chết của con bà là một chủ đề thông thường trong nghệ thuật, được gọi là một pietà (ảnh Đức Mẹ Sầu Thương).

Trong ước chừng 120 người ở Phòng Trên sau khi Thăng Thiên, vào ngày lễ Ngũ Tuần, trong dịp chọn ông Matthia thay vào chỗ trống của Giuđa, bà là người duy nhất được đề cập đến đích danh trong nhóm những người đi theo cũng đang hiện diện ở đó (Cv. 1:12-26, đặc biệt câu 14). Kể từ lúc này, bà hoàn toàn biến mất khỏi các tường thuật Kinh Thánh lịch sử, mặc dù nhiều Kitô hữu tin rằng bà vẫn còn được miêu tả sinh động như là người Phụ Nữ trên trời của sách Mặc Khải (Khải Huyền) (Kh. 12:1).

Sự chết của bà không được ghi chép trong Kinh Thánh.

2.3. Các tác phẩm và truyền thống muộn hơn

Theo Tin Mừng của Giacôbê, là sách, mặc dù không thuộc phần của Tân Ước, chứa đựng chất liệu tiểu sử về Đức Maria được khá nhiều người Chính thống và Kitô hữu Công giáo xem là có vẻ đúng, bà là con gái ông Gioakim và bà Anna. Trước khi thụ thai Maria, bà Anna đã là hiếm hoi, và cha mẹ người đã là khá già, khi người được thụ thai. Họ đã đưa người vào sống trong Đền Thờ ở Giêrusalem khi người lên ba tuổi, cũng giống như bà Hanna đã đưa ông Samuel vào ở trong Nhà Tạm, như đã được ghi trong Cựu Ước (Tanakh, Kinh Thánh Do Thái).

Theo truyền thống Công giáo Rôma và Chính thống Đông phương, giữa ba và năm năm sau khi Đức Kitô Thăng Thiên, Đức Maria đã từ trần, hoặc ở Giêrusalem, hoặc ở Êphêsô, có các Tông Đồ vây quanh. Đến sau, khi các Tông Đồ mở mồ người ra, thì họ thấy mồ trống rỗng và đã kết luận rằng xác người đã được mang lên trời ("Mộ Đức Maria" – một ngôi mộ ở Giêrusalem được quy cho Đức Maria, nhưng nó không được ai biết cho đến thế kỷ VI)

2.4. Đức Maria trong kinh Coran (Quran)

Và chúng ta đã làm cho con bà Maria và mẹ Người trở thành một Dấu Chỉ (23,50)

Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, hưởng một vị trí hết sức đặc biệt và được tôn kính trong số các phụ nữ trong sách Kinh Coran.

Ngài là người phụ nữ duy nhất được gọi tên trực tiếp trong sách này; được tuyên bố (duy nhất cùng với Đức Kitô) là một *Ayat Allah* hay *Dấu Chỉ của Thiên Chúa* cho nhân loại (23,50); như một người "*đã gìn giữ sự trinh khiết của mình* (66,12); một *người biết vâng lời* (66,12), *được chọn từ mẹ người* và được dâng hiến cho Đức Allah khi còn trong bụng mẹ, cho Thiên Chúa (3,36); duy nhất (trong số các phụ nữ). *Được Đức Allah chấp nhận vào phục vụ* (3,37); được (Thượng tế) Dacaria (Zakariya, Zacharias) chăm sóc (3,37); trong thời thơ ấu, người đã ở trong Đền Thờ, và duy nhất đã gần gũi với Al-Mihrab (được hiểu là Đấng Chí Thánh), và được Đức Allah cung cấp các "lương thực" trên trời (3,37); một *Người Đã Được Chọn* (3,42); một *Người Đã Được Thanh Tẩy* (3,42); một *Người Chân Thật* (5,75); một *sự thực hiện lời ngôn sứ* (66,12); một *chiếc bình để cho Thần khí Thiên Chúa thổi vào* (66,12); con bà được thụ thai nhờ "*một Lời từ*

Thiên Chúa" (3,45), và "*được tôn vinh hơn mọi người phụ nữ của các Thế giới/Vũ trụ* (3,42).

Kinh Coran thuật lại những chuyện kể chi tiết về Đức Maryam (Maria) ở hai chỗ: 3:35-37 và 19:16-34.

Chuyện kể trong (Sura 19 của) Sách Coran gần như đồng nhất với chuyện kể trong sách Tin Mừng theo Luca, và cần phải lưu ý rằng cả hai chuyện kể này (Luca và Sura 19) đều bắt đầu bằng một tường thuật về việc một sứ thần viếng thăm ông Dacaria (Zecharias) và *Tin Vui về sự sinh ra của Yahya (Gioan)*, tiếp theo là tường thuật về sự truyền tin.

Cũng cần phải lưu ý rằng chuyện kể trong (Sura 3 của) sách Coran hình như xác nhận các chuyện kể trong sách Ngoại thư được gọi là Tin Mừng của Mạo-Matthêu và tin mừng thời thơ ấu của Giacôbê Người Công Chính, liên quan đến việc sử dụng "những cái que (rods)" để xác định một người bảo vệ/một người chồng sau khi bà đạt đến tuổi dậy thì (3,44), và chuyện kể tai tiếng gây ra về việc phát hiện bà có thai (19, 27-28), cả hai chuyện kể này đều không được ghi trong các sách Tin Mừng thuộc thư quy

3. Niềm tin Kitô giáo và Hồi giáo về Đức Maria

3.1. Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria

Đề mục chính: Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội

Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội là một giáo lý khẳng định rằng Đức Maria đã được tràn đầy ân sủng ngay từ lúc ngài được thụ thai trong bụng mẹ người. Trong khi các Kitô hữu Chính thống có thể được phép tin giáo lý này, thì chỉ một mình Giáo Hội Công giáo Rôma đã chính thức chấp nhận giáo huấn này và tước hiệu "Vô Nhiễm Nguyên Tội" chỉ được người Công giáo dùng mà thôi.

Phần đông người Tin Lành bác bỏ ý tưởng cho rằng Đức Maria đã được Thiên Chúa cứu độ ngay từ lúc đầu tiên của người, vì họ xem điều đó là không thuộc Kinh Thánh.

Trong khi, về mặt kỹ thuật, nói rằng những người Chính thống giáo tin Đức Maria đã được thụ thai một cách vô nhiễm, là đúng,

nhưng những người Chính thống giáo không tin trong cùng một ý tưởng về tội nguyên tổ như Tây phương, và họ tin tất cả các trẻ em đều được sinh ra vô nhiễm. Tội không được xem là thuộc bản thể (ontological) trong Chính thống giáo, chỉ có xu hướng về nó mà thôi (xu hướng này được nói đến bằng cụm từ "lời nguyền rủa tổ tiên", mà đôi khi dẫn đến sự nhầm lẫn về quan điểm chính thống đối với sự sa ngã). Đức Maria được xem như vô tội trong Giáo Hội Chính thống bởi vì người ta tin rằng ân sủng của Thiên Chúa đã cho phép người không phạm tội, do đó, vẫn là vô nhiễm. Như vậy, trong quan điểm chính thống, hình như Đức Maria đã được thụ thai một cách vô nhiễm, nhưng sự được thụ thai của người không nằm ngoài cách thông thường một chút nào cả.

3.2. Tuổi của Đức Maria

Trong khi giáo huấn của Giáo Hội Công giáo dạy rằng Đức Maria là một trinh nữ, không được chấp nhận bởi một số các học giả Kitô hữu đưa ra lý lẽ rằng từ Hy Lạp *parthenos* trong Luca 1:27 không nhất thiết phải có nghĩa là "trinh nữ [intacta: nguyên tuyền, còn trinh]", nhưng cũng rõ ràng là nó còn có nghĩa là một "phụ nữ trẻ" nào bất kỳ, thì thường người ta đồng ý rằng Đức Maria là rất trẻ khi người thụ thai Đức Giêsu. Một sự hiểu biết sâu sắc nào đó về các truyền thống liên quan đến đời sống sau này của người, thí dụ người đã qua đời giữa 3 và 15 năm sau khi Đức Giêsu bị đóng đinh thập giá, có thể được tìm thấy trong sách Tân Ước Ngoại thư. Cho rằng Đức Giêsu đã chết ở tuổi 30, thì cũng ít có lý do để nghi ngờ rằng mẹ Ngài có thể còn sống vào lúc Ngài chết, hoặc ngài có thể đã chứng kiến điều đó (x. Ga. 19:25).

3.3. Sự Sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu

Đề mục chính: Sinh Nhật

Kinh Tin kính các Tông Đồ và Kinh Tin kính Nicêa, cả hai đều qui chiếu đến Đức Maria là "Trinh nữ Maria". Điều này ám chỉ đến niềm tin rằng Đức Maria đã thụ thai Đức Giêsu nhờ hành động của Chúa Thánh Thần, chứ không phải do sự giao hợp với ông Giuse hoặc người nào khác. Việc người là một trinh nữ vào lúc này được khẳng định bởi Kitô giáo Đông phương, Công giáo Rôma và nhiều (mặc dù không phải là tất cả) người Tin Lành. Sự phủ nhận điều này

bị xem là lạc giáo bởi những người Công giáo và Chính thống Đông phương (và những người Duy Phúc Âm) như nhau.

Kitô giáo lịch sử, bao gồm Công giáo Rôma ngày nay và Chính thống giáo Đông phương, dạy rằng người là một trinh nữ trước, trong và sau khi sinh Đức Giêsu. Hồi giáo cũng lấy lập trường này là lập trường được phát biểu rõ ràng trong Kinh Coran (3:47). Nhiều người Tin Lành cũng theo quan điểm này, trong khi nhiều người khác lại tin rằng người là một trinh nữ khi người sinh Đức Giêsu, nhưng sau đó, người không phải là trinh nữ nữa và đã có những người con khác với chồng người là ông Giuse. Những người Công giáo và Chính thống giải thích các quy chiếu đến các anh em của Đức Giêsu hoặc là các anh em họ, hoặc là các anh em cùng cha khác mẹ là con cái của ông Giuse do một cuộc hôn nhân trước.

Những người không phải là Kitô giáo cũng không phải là Hồi giáo thường nghi ngờ việc Đức Maria là một trinh nữ khi sinh Đức Giêsu. Một quan điểm chung do các nguồn ngoài Kitô giáo cung cấp suy xét rằng bà Maria đã có những quan hệ với một người lính Rôma, rồi sau đó kết hôn với ông Giuse là người bảo vệ bà khỏi những luật khắc khe Do Thái của thời kỳ có thể kết án bà phải bị ném đá chết vì một hành vi như thế. Lối giải thích này do Ôrigênê ghi lại vào thế kỷ III và được quy cho Celsus thế kỷ II là người đã nói là ông nghe điều đó từ một người Do Thái, trong *Contra Celsum* (Chống lại Celsus) 1. 28-32 của Ôrigênê. Cũng xem *Sự bất hợp pháp của Đức Giêsu: Một giải thích thần học Phụ Nữ về những chuyện kể Tuổi ấu thơ (Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives)* (Biblical Seminar Series, No 28), Jane Schaberg, ISBN 1850755337.

Sách Tin Mừng Matthêu miêu tả Đức Maria là một trinh nữ đã thực hiện lời ngôn sứ Isaia 7:14. Từ Hêbrơ *almah* xuất hiện trong câu này, và từ Hy Lạp *parthenos* mà người Do Thái dùng để phiên dịch nó trong Bản Bảy Mươi Hy Lạp mà Matthêu trích dẫn ở đây, đã là những đề tài tranh cãi cho gần hai thiên niên kỷ. Sự bất đồng này liên quan đến câu hỏi có phải Isaia 7:14 là một sứ ngôn về sự sinh ra của Đức Giêsu không. Không kể đến ý nghĩa của câu này, rõ ràng là các tác giả sách Tin Mừng Matthêu và sách Tin Mừng Luca

quả quyết rằng Đức Maria "không có một quan hệ nào với đàn ông" trước khi sinh Đức Giêsu.

3.3.1. Sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu trong Kinh Coran.

Kinh Coran tuyên bố rất dứt khoát rằng Đức Giêsu là kết quả của một sự sinh ra đồng trinh, nhưng bà và con bà không phải là thần linh, mà chỉ là những "tôi tớ được vinh dự" (21,26). Tường thuật chi tiết nhất về sự truyền tin và sự sinh ra của Đức Giêsu được cung cấp trong thiên Sura 3 và 19 của Kinh Coran mà trong đó được viết rằng Đức Allah/Thiên Chúa đã sai một sứ thần đi báo tin rằng không bao lâu nữa bà có thể sẽ thụ thai, mặc dù là một trinh nữ.

> (Ghi chú) *Khi sứ thần nói Này bà Maria! Đức Allah ban cho bà Tin Vui về một người con nhờ một Lời từ Ngài! Tên Ngài sẽ là Mêsia, Giêsu con bà Maria, được vinh dự trong thế giới này và trong thế giới tiếp sau, và trong những người được ban cho sự ở gần Đức Allah! (3.45)*
>
> *Và Ngài sẽ nói với dân chúng trong chiếc nôi, và khi đến tuổi trung niên, và Ngài sẽ là trong số những người Công chính.*
>
> Bà nói *Lạy Chúa tôi! Làm sao tôi có con được khi không một người đàn ông nào đã chạm đến tôi? Ngài nói Điều đó sẽ là như vậy. Đức Allah tạo ra điều gì Ngài Thích. Khi Ngài quyết định một điều gì, Ngài nói với nó: Hãy có! Và nó liền có! (3.47)*

Kinh Coran cũng tuyên bố rằng một trong những lý do (trong đó nhiều lý do được liệt kê) để Thiên Chúa phạt Dân của Sách Kinh (People of the Book) – "Đức Allah đã đóng kín tâm hồn họ" – là vì họ "thốt ra một lời nói dối quái dị chống lại Đức Maria" (4.156). Điều này thường được hiểu là qui chiếu đến những tố cáo sự dâm ô bất chính mà một vài người hướng đến chống lại Đức Maria trong đời sống của người và còn được ghi chép trong sách Talmud.

Thiên Sura 5, Dấu chỉ 116-119 của Kinh Coran bao gồm Sứ ngôn về Ngày Phán Xét, ngày mà "Đức Giêsu con bà Maria" sẽ được Đức Allah hỏi về những người tôn thờ Ngài và Đức Maria, và Đức Giêsu sẽ phủ nhận họ:

Và rồi Đức ALLAH *sẽ nói Này Giêsu, Con bà Maria, con đã*

Và rồi Đức ALLAH *sẽ nói Này Giêsu, Con bà Maria, con đã nói với loài người: Hãy xem tôi và mẹ tôi là hai vị thần ngoài Đức ALLAH chưa? Ngài sẽ trả lời Thưa Cha Chí Thánh! Con không bao giờ có thể nói điều mà con không có quyền. Nếu con nói điều đó, Cha chắc chắn đã biết. Cha biết điều gì đang ở trong tâm trí con, nhưng con không biết điều gì đang ở trong tâm trí Cha. Chỉ một mình Cha là Đấng biết tất cả những điều ẩn kín.*

Con đã không nói điều gì với họ ngoại trừ điều Cha đã ra lệnh cho con. Hãy thờ phượng Đức Allah (Thiên Chúa), Chúa của tôi và Chúa của anh em. Và con đã là một người làm chứng về họ bao lâu con còn ở giữa họ, nhưng vì Cha bảo con phải chết, nên Cha đã là người Trông Nom họ và Cha là người làm chứng tất cả mọi điều.

Nếu Cha phạt họ, thì họ là các tôi tớ của Cha; và nếu Cha tha cho họ, thì Cha chắc chắn là Đấng Hùng Mạnh, Đấng Khôn Ngoan.

Đức Allah sẽ nói *Đây là Ngày mà chỉ những người Trung Thực mới sẽ kiếm được lợi từ tính trung thực của họ. Cho họ là những Khu Vườn mà bên dưới những dòng nước đang chảy, trong đó họ sẽ ở mãi mãi. Đức Allah rất hài lòng với họ và họ rất hài lòng với Ngài. Thực vậy, đó là sự Khải Hoàn Tuyệt Đỉnh.*

3.4. Theotokos (Mẹ Thiên Chúa)

Đề mục chính: Theotokos

Tại Công đồng đại kết thứ ba, Công đồng Êphêsô (chống ngừng người theo phái Nestôriô) năm 431, đã được quyết định rằng hoàn toàn thích đáng là nói Đức Maria là *Theotokos*, là nhấn mạnh rằng con của Đức Maria, Đức Giêsu Kitô, thực tế là Thiên Chúa (Denzinger 111a). Công đồng đó làm rõ rằng các Giáo phụ "đã không ngần ngại nói đến Đức Thánh Nữ Trinh là Mẹ Thiên Chúa" (ibid.), như vậy là khẳng định điều đã luôn luôn được cho là thật: thí dụ Th. Inhaxiô thành Antiôkia, khoảng năm 110 (Jurgens 42), Alexandrô thành Alexandria năm 328 (Jurgens 680); trong các quy chiếu khác từ những nguồn tương tự. Ngài thường được nói đến là "Theotokos"

Kinh Coran tuyên bố rất dứt khoát rằng Đức Maria và cả con người là Đức Giêsu cũng đều không phải là thần linh, nhưng chỉ là "những tôi tớ được vinh dự" (21;26)

3.5. Sự mãi mãi Đồng trinh

Đề mục chính: Sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria.

Việc Đức Maria vẫn là một trinh nữ sau khi sinh Đức Giêsu là một lập trường giáo lý của Giáo Hội Công giáo và Chính thống Đông phương. Trong các Giáo phụ ban đầu của Giáo Hội, chỉ một mình Tertullianô nình như đã nghi ngờ giáo huấn này.

Vấn đề về sự đồng trinh của Đức Maria liên quan đến giải thích về các quy chiếu Tân Ước đến các "anh em" của Đức Giêsu. Những người bênh vực giáo lý về sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria chỉ ra rằng tiếng Aram, ngôn ngữ được Đức Kitô và các môn đệ của Người nói, thiếu một từ chuyên biệt để chỉ "anh em họ", nên từ "anh em (ruột)" được dùng thay thế. Điều này cũng là thực trong tiếng Hêbrơ, và có nhiều chỗ trong Cựu Ước dùng từ "anh (em) [ruột]" có nghĩa là "cháu" hoặc "anh (em) họ". Những người khác đưa ra lý lẽ nói rằng "các anh em" của Đức Giêsu là con của ông Giuse với một người vợ trước của ông – và như vậy là anh em cùng cha khác mẹ của Đức Giêsu, là những người đã được xem là anh em cùng cha của Người bởi những kẻ mà Đức Giêsu và Đức Maria đã sống cùng. Những người này không biết thần tính của Đức Giêsu và cho rằng Người là con ông Giuse (Muốn biết thêm chi tiết, xem tiết đề mục về Giacôbê Người Công chính).

Những người lãnh đạo nổi bật nhất thời Phục Hưng, Lutêrô, Zwingli, và Calvin cũng bảo vệ sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria chống lại những người đặt vấn đề nghi ngờ điều đó. Nhưng vào khoảng thế kỷ XVII, các Giáo Hội Công giáo và Tin lành đã đi đến chỗ xem Đức Maria là một điểm chia rẽ quan trọng, và các nhà thần học Tin lành đã bắt đầu tranh luận rằng Đức Maria đã không còn là một trinh nữ và "các anh em" của Đức Giêsu thực sự là những anh em cùng mẹ khác cha của Ngài, là con của bà Maria và ông Giuse. Ngày nay, hầu hết những người Tin lành vứt bỏ giáo lý về sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria.

mãi mãi đồng trinh của Đức Maria.

Hồi giáo dạy rằng Đức Maria thụ thai Đức Giêsu với tư cách là một trinh nữ, nhưng Đức Giêsù đã có một người mẹ độc thân (Maria) và không phải là Con Thiên Chúa. Những người Hồi giáo cũng tin rằng Đức Maria vẫn là một trinh nữ suốt cả cuộc đời của người.

3.6. Giấc ngủ vượt qua và sự Hồn Xác Lên Trời

Đề mục chính: Sự Hồn Xác Lên Trời của Đức Maria

Đối với những người Chính thống Đông phương cũng như những người Công giáo Rôma, sự hồn xác lên trời của Đức Maria, nghĩa là sự nâng xác của người lên trời sau khi người qua đời, được xem là một trường hợp cá biệt cụ thể và hiện tại của việc sống lại của thân xác, một niềm tin nguyên vẹn với thần học Kitô giáo và được tìm thấy trong kinh Tin Kính.

3.6.1. Giáo lý trong Công giáo Rôma

Niềm tin vào việc xác của Đức Maria được mang lên trời đã chính thức được tuyên bố là tín điều bởi Đức Giáo hoàng Piô XII, năm 1950. Từ đó, những người Công giáo Rôma xem giáo lý này là thật. Đức Giáo hoàng Piô XII phát biểu trong *Munificentissimus Deus*: "Ta công bố, quả quyết và xác định điều này là một tín điều được Thiên Chúa mặc khải: là Mẹ Vô Nhiễm của Thiên Chúa, Đức Maria mãi mãi Đồng Trinh, khi đã hoàn tất cuộc đời trần thế của người, đã được mang xác và hồn lên nơi vinh quang trên trời. Kể từ đây, nếu ai, điều mà Thiên Chúa cấm, cố tình dám phủ nhận hoặc nghi ngờ điều Ta đã xác định, thì người đó hãy biết rằng nó đã hoàn toàn ly khai khỏi Đức Tin thần linh và Công giáo". Đây là một thí dụ về sự viện chứng tính bất khả ngộ của Giáo hoàng. Lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời được cử hành ngày 15 tháng Tám.

Tín điều được công bố không được diễn tả như là phá vỡ vấn đề ngài có trải qua sự chết trước khi người được mang hồn xác lên trời không, vì không có một cơ sở thần học nào để làm như vậy. Ludwig Ott (Bk. III, Pt.3; ch. 2. 6) phát biểu rằng "sự kiện về cái chết của người được chấp nhận hầu như là thông thường bởi các Giáo phụ và các nhà thần học, và được khẳng định rõ ràng trong Phụng vụ của

Giáo Hội", mà ông viện dẫn một số các trích dẫn trợ giúp, và kết luận rằng "đối với Đức Maria, sự chết, do kết quả việc người không mắc phải tội nguyên tổ và tội cá nhân, nên không phải là một hậu quả của hình phạt tội lỗi. Tuy nhiên, hình như thích hợp là thân xác của Đức Maria là cái tự bản chất là phải chết, nên, y theo thân xác của Con thần linh người, phải chịu luật chung của sự chết". Hoà hợp với sự đồng tâm lịch sử của Giáo Hội, chính Đức Piô XII hầu như chắc chắn đã vứt bỏ ý niệm về sự "bất tử" của Đức Maria (ý tưởng người đã không bao giờ chịu sự chết), do chiếu cố đến quan niệm được chấp nhận rộng rãi hơn, đó là việc thân xác người được mang lên trời xảy ra sau cái chết thể lý của người.

3.6.2. Giáo lý trong Chính thống giáo Đông phương

Truyền thống của Giáo Hội Chính thống Đông phương cho rằng Đức Maria đã chết, và sau khi người chết và được mai táng, người được sống lại và xác người được mang lên trời. Cả hai biến cố này được cử hành chung là *Giấc ngủ vượt qua (Dormitio*: ngủ thiếp) của Mẹ Thiên Chúa (Theotokos). Lễ Giấc ngủ vượt qua được cử hành ngày 15 tháng 8, và được đi trước bằng mười bốn ngày ăn chay kiêng thịt và các sản phẩm sữa, sự ăn chay dài nhất thứ ba của năm phụng vụ sau Mùa Chay Cả và Mùa Chay Mùa Đông. Mặc dù lễ này trong lịch phụng vụ Chính thống có tầm quan trọng lớn, nó vẫn không được xem là một chủ đề tín điều như trong Giáo Hội Công giáo (Sự tín điều hoá Giấc ngủ vượt qua đối với Giáo Hội Công giáo Rôma đã được một vị Giáo hoàng Công giáo Rôma chính thức hoá: sau Đại Ly Giáo mà thẩm quyền của Giáo hoàng Công giáo Rôma đã không được Chính thống Đông phương thừa nhận).

4. Các thái độ tôn giáo đối với Đức Maria

4.1. Sự tôn kính Đức Maria: những chia rẽ giữa các Kitô hữu.

Các Kitô hữu Công giáo Rôma, Chính thống và nhiều Kitô hữu Anh giáo tôn kính Đức Maria, như Chính thống không thuộc Calcêđônia hoặc nhất tính (như Giáo Hội Chính thống Cốp của Ai Cập và Giáo Hội Tewahedo Êthiôpia). Sự tôn kính này đặc biệt lấy hình thức nguyện xin sự chuyển cầu với Con của người là Đức Giêsu Kitô. Thêm vào đó, nó bao gồm việc sáng tác những thi ca và các bài hát để tỏ lòng tôn kính Đức Maria, vẽ các ảnh hoặc điêu khắc

các pho tượng thể hiện ngài, cúi đầu hoặc quỳ gối trước những ảnh tượng như thế, như là một dấu hiệu tôn kính người được họ vẽ chân dung, và phong cho Đức Maria những tước hiệu phản ánh vị trí được tôn vinh của người ở giữa các thánh. Người cũng là một trong những vị thánh được tôn kính cao nhất trong cả hai Giáo Hội Công giáo Rôma và Chính thống Đông phương; nhiều ngày lễ trọng được dâng cho người mỗi năm (xem năm Phụng vụ). Người Tin lành thường ít nhiệt tâm về việc tôn kính Đức Trinh Nữ hơn những người anh em Công giáo và Chính thống của họ, thường tranh luận rằng quá tập trung chú ý đến Đức Maria thì có nguy cơ làm giảm đi sự thờ phượng phải có đối với một mình Thiên Chúa mà thôi. Ngược lại, một số tài liệu của Công đồng Vatican II, như chương VIII của Hiến chế tín lý "Lumen Gentium", miêu tả Đức Maria là cao hơn tất cả mọi tạo vật khác, ngay cả các thiên thần: "người vượt xa tất cả các tạo vật, cả trên trời và dưới đất"; nhưng phân tích cho đến cùng, người vẫn còn là một hữu thể được tạo dựng, duy nhất là nhân linh – không phải là thần linh – trong bản tính của người. Chứng tỏ điều này, các nhà truyền thống Công giáo tranh luận rằng không có sự hợp vào với nhau của các mức ngang bằng nhân linh và thần linh trong sự tôn kính Đức Maria.

Nguồn gốc và sự thúc đẩy chủ yếu của sự tôn kính Đức Maria xuất phát từ những cuộc tranh cãi Kitô học của Giáo Hội ban đầu – nhiều tranh luận phủ nhận một cách nào đó thần tính hoặc nhân tính của Đức Giêsu Kitô. Như vậy, chẳng những một bên khẳng định Đức Giêsu thực sự là Thiên Chúa, mà còn xác nhận kết luận Đức Maria là mẹ Thiên Chúa.

Cả những người Công giáo Rôma và Chính thống đều phân biệt rõ ràng giữa sự tôn kính (veneration) như thế (sự tôn kính cũng phải có đối với các thánh khác) và sự tôn thờ (worship) là cái phải có đối với một mình Thiên Chúa mà thôi. Đức Maria, họ vạch ra, trong chính người không phải là thần linh, và chỉ có những quyền giúp đỡ như thế được Thiên Chúa ban cho người để đáp lại những lời cầu xin của người. Những phép lạ như có thể xảy ra nhờ sự chuyển cầu của Đức Maria, rốt cục là kết quả của tình yêu và sự toàn năng của Thiên Chúa. Hạn từ tôn thờ được vài nhà thần học dùng để gộp vào cả hai loại: sự tôn thờ hy tế và sự tôn thờ ngợi khen: Orestes Brownson,

trong quyển sách *Saint Worship* (sự tôn thờ thánh) của ông, là một thí dụ tốt về cách dùng này. Công giáo Rôma phân biệt ba hình thức vinh dự: "latria" (sự thờ phượng), chỉ thích đáng với một mình Thiên Chúa, và thường được phiên dịch bằng từ Anh ngữ *adoration*; "hyperdulia" (sự tôn kính đặc biệt, sự biệt tôn), chỉ được dành cho Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, thường được phiên dịch đơn giản là *veneration*, và "dulia" (sự tôn kính) được dành cho các thánh khác, cũng thường được phiên dịch là *veneration*. Chính thống giáo phân biệt giữa sự tôn thờ (worship) và sự tôn kính (veneration), nhưng không chấp nhận một loại "biệt tôn" (tôn kính "đặc biệt" ["hyper"-veneration]) chỉ dành cho một mình Mẹ Thiên Chúa (Theotokos) mà thôi.

Sự dấy lên việc phụng tự Đức Maria trong thời Thượng Trung Cổ có được vài thúc đẩy ban đầu là nhờ Bernardô Clairvaux. Bernardô đã mở rộng vai trò của Anselmô Canterbury trong việc chuyển đổi Kitô giáo thuộc nghi thức bí tích của Đầu thời Trung Cổ thành một Kitô giáo mới, giữ đức tin một cách cá nhân hơn, với đời sống của Đức Kitô làm mẫu gương và một sự nhấn mạnh mới đến Đức Trinh Nữ Maria. Đối lập với sự tiếp cận thuần lý với sự hiểu biết Thiên Chúa mà các nhà triết học Kinh viện đã chấp nhận, Bernardô rao giảng một đức tin gián tiếp mà trong đó người chuyển cầu là Đức Trinh Nữ Maria. "Đức Trinh Nữ, đó là con đường lộng lẫy mà qua đó Đấng Cứu Độ đến với chúng ta". "Bernardô đã đóng vai trò lãnh đạo trong việc phát triển sự phụng tự Đức Maria, đó là một trong những biểu hiện quan trọng nhất lòng đạo đức dân chúng thế kỷ XII. Trong tư tưởng của đầu thời Trung Cổ, Đức Trinh Nữ Maria đã đóng một vai trò thứ yếu, và chỉ với sự nổi lên của Kitô giáo dễ xúc cảm, người mới trở thành vị chuyển cầu hàng đầu cho nhân loại với Thượng Đế" (Cantor, 1993, trg. 341).

Những người Tin lành ban đầu đã tôn kính và kính trọng Đức Maria. Martinô Luthêrô nói Đức Maria là "người phụ nữ cao quý nhất", "chúng ta không bao giờ kính trọng người cho đủ", "sự tôn kính Đức Maria được ghi trong những nơi sâu thẳm nhất của trái tim con người", chúng ta nên "ước muốn mỗi người đều biết và kính trọng người". Gioan Calvin nói: "Không thể phủ nhận rằng Thiên Chúa, trong khi chọn và dự định cho Đức Maria làm Mẹ của Con mình, đã

ban cho người vinh dự cao nhất". Zwingli nói: "Tôi vô cùng kính mến Mẹ Thiên Chúa" và "Vinh dự và tình yêu của Đức Kitô càng tăng lên giữa loài người, thì sự kính mến và vinh dự được dành cho Đức Maria càng phải được tăng lên nhiều". Như vậy, ý tưởng kính trọng và danh dự cao quý đã không bị những người Tin lành đầu tiên vứt bỏ, nhưng họ phê bình người Công giáo là làm mờ đi ranh giới giữa sự cảm phục cao về ân sủng của Thiên Chúa ở bất cứ nơi nào mà nó được nhìn thấy trong một hữu thể con người, và sự phụng sự tôn giáo được dành cho một tạo vật nào khác. Việc thực hành những Ngày Lễ các Thánh và những lời thỉnh cầu của Công giáo Rôma dâng lên đặc biệt là cho Đức Maria, và các vị thánh đã quá cố khác, họ xem là sự thờ ngẫu tượng và sự tôn thờ không hợp pháp. Ngoại trừ vài phần của Hiệp Thông Anh giáo, Tin lành thường theo những người Cải cách trong việc vứt bỏ sự thực hành dâng lên cho Đức Maria và các vị thánh khác những kinh nguyện cảm phục hoặc cầu xin, như là phần tôn thờ tôn giáo của họ đối với Thiên Chúa. Những người Tin lành, một cách đặc trưng, sẽ không gọi sự kính trọng hoặc sự tôn vinh mà họ có thể có đối với Đức Maria là *veneration* (sự tôn kính) hoặc *adoration* (sự thờ phượng), vì ý nghĩa tôn giáo đặc biệt mà các từ này có đối với việc thực hành Công giáo.

- Norman F. Cantor. The Civilization of the Middle Ages 1993.

4.2. Tư liệu chung của Anh giáo / Công giáo Rôma.

Ngày 16 tháng 5 năm 2005, các Giáo Hội Công giáo Rôma và Anh giáo đã đưa ra một bản tuyên bố chung 43 trang, "Đức Maria: Niềm Hy vọng và Ân sủng trong Đức Kitô" (cũng được biết là bản tuyên bố Seattle) về vai trò của Đức Trinh Nữ Maria trong Kitô giáo như là một cách để duy trì sự cộng tác đại kết, mặc cho những khác biệt về các vấn đề khác. Tư liệu được phát hành ở Seattle, Washington, do Alexander Brunett, Tổng Giám mục Công giáo địa phương và Peter Carnley, Tổng Giám mục Anh giáo Perth, Tây Australia, đồng chủ tịch của ủy ban quốc tế Anh giáo-Công giáo Rôma.

Tư liệu chung này được nói là tìm kiếm một sự hiểu biết chung nhằm giúp cả hai Giáo Hội đồng ý với nhau về lý luận thần học phía sau các tín điều Công giáo, mặc dù những người Anh giáo không chấp nhận thẩm quyền của Giáo hoàng là cái làm nền cho chúng.

sẽ "biến mất", với tư liệu tranh luận việc người Anh giáo sẽ ngừng chống đối các giáo huấn Công giáo Rôma về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội (được xác định năm 1854) và sự Hồn Xác Lên Trời của Đức Maria (được xác định năm 1950) như là "phù hợp" với các giáo huấn Kinh Thánh.

4.3. Sự tôn thờ Đức Maria của những người không thuộc phái Abraham.

Những người theo các tôn giáo không thuộc phái Abraham, đặc biệt là những người theo Wicca, liên kết Đức Maria với nữ thần Đất Mẹ của nhiều truyền thống Tân Đa thần giáo khác nhau. Người Phật giáo thậm chí đã được biết là kết hợp Đức Maria với Kwan-Yin (Quan Âm), một vị Bồ tát từ bi được nhiều tín đồ Phật giáo Trung Hoa tôn kính. Những người theo Santeria đồng nhất hóa Đức Maria (như Đức Bà Regla) với nữ thần Yamaja.

5. Đức Maria và Shakespeare

Trong nước Anh thế kỷ XVI, sự tôn kính Đức Maria là một vấn đề trung tâm trong sự tranh cãi công khai về ý nghĩa của bản văn Kinh thánh, các hình ảnh tôn giáo và các thực hành tôn giáo trong đời sống Kitô giáo. Vài nhân vật lãnh đạo trong nước Anh thế kỷ XVI xem những cuộc hành hương đến các đền thánh Đức Maria và cầu nguyện bằng Kinh Mân Côi là phi Kinh thánh, dị đoan, và thờ ngẫu tượng. Từ 1535 đến 1538, theo lệnh của Henri VIII, tất cả các đền thánh Kitô giáo trong nước Anh đều bị phá hủy. Hầu hết các đền thánh là đền thánh Đức Maria, và chúng bao gồm cả đền thánh Đức Bà Walshingham rất được mọi người mến mộ, cũng như các đền thánh được mọi người mến mộ khác ở Ipswich, Worcester, Doncaster và Perina.

Cùng thời gian đó, Maria đột ngột nổi lên trong giới bình dân như là tên được đặt cho các bé gái trong nước Anh thế kỷ XVI. Khoảng năm 1500, ở quận Warwick, nước Anh, có lẽ chỉ 1% bé gái được đặt tên là Maria. Khoảng năm 1600, phần các bé gái được đặt tên là Maria đã tăng lên khoảng 10%. Sự thay đổi này là đáng chú ý dưới khía cạnh những cố gắng chi phối rộng rãi trong cùng thời kỳ này nhằm trừ tiệt sự tôn kính những hình ảnh và sự tôn thờ trực tiếp Đức Maria của Kitô giáo, đối với văn viết.

này nhằm trừ tiệt sự tôn kính những hình ảnh và sự tôn thờ trực tiếp Đức Maria của Kitô giáo, đối với văn viết.

William Shakespeare đã đanh giá sắc bén đối với sự tranh cãi về ý nghĩa của Đức Maria trong đời sống Kitô giáo. Sự quan tâm về mối quan hệ giữa lời và hình ảnh, và các diễn viên, các hình bóng, và những con người thật, thâm nhập khắp tác phẩm của Shakespeare. Vở kịch của ông, Romeo và Juliet, Hồi 1, cảnh 5, bao gồm một đối thoại, hình thức được xây dựng như một bài thơ 14 câu, dùng sự hành hương Đức Maria để miêu tả sự tán tỉnh Juliet của Romeo. Cảnh cuối cùng trong Câu chuyện Mùa Đông (The Winter's Tale) bao gồm những chỉ dẫn từ Paulina, đặt Perdita vào thế xin pho tượng của Hermione cầu xin giúp, giống như một người hành hương đến đền thánh Đức Maria có thể đã cầu nguyện trước một ảnh tượng Đức Maria. Sự náo động về ý nghĩa của Đức Maria trong lịch sử nước Anh thế kỷ XVI, theo vài nhà phê bình, liên quan chặc chẽ với sự phát triển kịch nghệ của Shakespeare.

6. Chân dung

Đức Maria đã được miêu tả sinh động trong nhiều phim:

- Linda Darnell, The Song of Bernadette, 1943
- Angela Clarke, The Miracle of Our Lady of Fatima, 1951
- Siobhán Mekenna, King of Kings, 1961
- Olivia Hussey, Jesus of Nazareth, 1977
- Verna Bloom, The Last Temptation of Christ, 1988
- Maia Morganstern, The Passion of Christ, 2004

XI.

DANH XƯNG CỦA ĐỨC MARIA

DANH XƯNG (1)

(Trong Kinh Thánh và trong sử dụng Công giáo)

Tân Ước, *Mariam* và đôi khi *Maria* – hình như, trong tình trạng hiện tại của bản văn, không thể nói có phải hình thức Mariam được các tác giả Tin Mừng dành riêng cho Mẹ của Đức Kitô và hình thức Maria được dùng cho tất cả những người khác mang tên này không. Hình thức *Mariam* chắc chắn thể hiện tiếng Hêbrơ *MRYM*, tên của chị ông Môsê và ông Aaron (Ds. xii, 14). Trong 1Sb., iv, 17, nó xuất hiện hẳn nhiên là tên của một người đàn ông, nhưng sách Bảy Mươi lại có *ton Maron*. Ngữ nguyên của tên *Miriam (MRYM)* rất là đáng ngờ. Hai gốc được đề ra: (a) *MRH* có nghĩa là "nổi loạn, chống đối" mà trong quan hệ này, vài người đã cố gắng cho tên của chị ông Môsê xuất phát từ cuộc nổi loạn chống lại ông (Ds. xii, 1). Nhưng điều này hình như gượng gạo, vì lời than phiền của bà hẳn không phải là sự kiện duy nhất hoặc sự kiện chính được ghi lại về bà; (b) *MRA* có nghĩa là "là béo mập"; nó được cho rằng, vì sự chấp nhận phẩm tính này, đối với tâm trí Xêmít, đã là bản chất của sắc đẹp, nên tên Miriam có thể đã có nghĩa là "đẹp". Nhưng ý nghĩa "bà" ("lady") là ý nghĩa rất thông thường trong các Giáo phụ của Giáo Hội, và là ý nghĩa được coi như là thiêng liêng trong thuật ngữ Công giáo "Đức Bà", thì có nhiều để xác minh nó. Tiếng Aram *MRA* có nghĩa là "Chúa", như chúng ta thấy trong từ Maranatha của Th. Phaolô - nghĩa là "Lạy Chúa, xin ngự đến", hoặc "Chúa ở gần kề". Thực thì tên Miriam không có một *aleph* (chữ cái đầu tiên trong mẫu tự Do Thái) nào trong bản văn Hêbrơ của chúng ta; nhưng do từ Aram có nghĩa là "Chúa" luôn luôn có một *aleph* trong các câu khắc xưa hơn (thí dụ các câu khắc của Zenzirli thế kỷ VIII trước

CN). Song, trong câu khắc sau này từ Palmyra, *aleph* lại đã mất đi. Ngoài ra, sự hiện diện của *yodh* (bán nguyên âm i trong mẫu tự Do Thái) rất có thể là do vĩ tố cấu tạo *mem*, thường là dấu hiệu các danh từ trừu tượng. Sự phiên dịch "sao biển" là không có cơ sở, ngoại trừ trong một nghĩa ngụ ý (tropological sense); Cornelious ở Lapide dịch "bà hoặc thầy, hoặc, người hướng dẫn biển", biển là thế giới này mà Đức Kitô (Ds. xxiv, 17) là Ngôi sao. Tính thường xuyên tên gọi này xuất hiện trong Tân Ước chứng tỏ rằng nó là một tên gọi được ưa thích vào thời Đức Kitô. Một trong các bà vợ của Hêrôđê là bà Mariamn xấu số, một nữ Do Thái; Josephus cho chúng ta tên gọi này khi thì là Mariamme, khi thì là Mariame hoặc Mariamne. Đặc ân mà tên gọi này đã được giữ lại lúc bấy giờ hầu như không được quy cho ảnh hưởng mà số phận của bà có trên những người Do Thái (Stanley, "Giáo Hội Do Thái", III, 429); có lẽ đúng hơn nhiều là danh tiếng của chị ông Môsê đã góp phần vào kết quả này – x. Mk., vi, 4, nơi mà Miriam được đặt trong quan hệ bình đẳng với Môsê và Aaron; "Ta đã sai Môsê, Aaron và Miriam (Maria) đến hướng dẫn ngươi". Vào một thời mà những người như Simêon "tìm kiếm Niềm An ủi của Itraen", tâm trí của họ tự nhiên trở lại với những cái tên vĩ đại của sách Xuất Hành. Về những thí dụ ngoài Kinh Thánh về tên gọi vào thời kỳ này, xin xem Josephus, "Phong tục đời xưa", iv, 6, XVIII, v, 4 và "Chiến tranh Do Thái", VI, iv. Trong thời Kitô giáo, tên gọi này luôn luôn là bình dân; có đến hơn bảy bà Maria danh tiếng về mặt lịch sử được nêu lên trong "Từ điển Tiểu sử Kitô giáo". Đối với những người Công giáo, nó là một tên rửa tội thông thường nhất; và trong nhiều dòng tu, cả nam lẫn nữ, thường người ta lấy tên này thêm vào một tên nào khác để phân biệt khi bước vào bậc dòng tu.

DANH XƯNG (2)

Đức Trinh Nữ Maria được chúc phúc là mẹ Đức Giêsu Kitô, mẹ Thiên Chúa.

Hình thức Hêbrơ tên Người là *miryam* biểu thị, trong Cựu Ước, chỉ một mình chị của ông Môsê. Trong 1Sb., iv, 17, bản văn Massora áp dụng cùng tên này cho con trai ông Gialon (Jalon), nhưng, vì bản dịch Bảy Mươi chép lại tên này là *Maron* nên chúng ta phải suy ra rằng phép chính tả của bản văn Hêbrơ đã bị những người sao chép

sửa đổi. Cũng bản dịch đó phiên dịch *miryam* là *Mariam*, một hình thức tương tự với từ Syria và Aram là *Maryam*. Trong Tân Ước, tên của Trinh Nữ Maria luôn luôn là *Mariam*, ngoại trừ trong bản Vatican và bản Chép tay của Bèze được một ít nhà phê bình theo; các nhà phê bình này đọc *Maria* trong Luca ii, 19. Có thể các tác giả Tin Mừng đã giữ hình thức cổ của tên này đối với Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, như là để phân biệt Người với những người phụ nữ khác cùng mang tên này. Bản Phổ Thông phiên dịch tên này là Maria trong cả hai Cựu và Tân Ước; Josephus (Ant. Jud. II, ix, 4) đổi tên này thành *Mariamme*.

Thuở trước, có khả năng là Thiên Chúa đã chọn cho Đức Maria một tên gọi phù hợp với phẩm tước cao trọng của Người. Điều đã được nói về hình thức của tên gọi *Maria* chứng tỏ rằng đối với ý nghĩa của nó, chúng ta phải tìm tòi nghiên cứu ý nghĩa của hình thức Hêbrơ *miryam*. Bardenhewer đã xuất bản một chuyên khảo đầy đủ nhất về đề tài này, trong đó ông giải thích và thảo luận bảy mươi ý nghĩa khác nhau của tên gọi *miryam* (Der Name Maria, Geschichte der Deutung desselben, Freiburg, 1895). Chúng tôi chỉ có thể đưa ra một nét tổng quát công trình của ông mà thôi. Fr. Von Hummelauer (trong Xuất Hành và Lêvi, Paris, 1897, trg. 161) đề cập đến khả năng *miryam* có thể có nguồn gốc Ai Cập. Môsê, Aaron và chị của họ đã sinh ra ở Ai Cập, tên Aaron không thể được giải thích từ tiếng Hêbrơ; con gái của Pharaon đã đặt tên cho đứa trẻ đã được cứu khỏi nước sông Nil này; do đó, có khả năng tên Maria của chị họ cũng có nguồn gốc Ai Cập. Điều này trông như có khả năng đúng ngay cả khi chúng ta nhận xét thấy không có một phụ nữ nào trong Cựu Ước mang tên Maria này, ngoại trừ chị của ông Môsê. Nhưng câu hỏi tại sao tên Maria lại không phổ biến hơn trong Cựu Ước, nếu nó có nguồn gốc Hêbrơ, được trả lời bằng một câu hỏi khác, tại sao tên Maria lại đã được chọn bởi cha mẹ của Bà Diễm Phúc của chúng ta và bởi một số những người khác được đề cập đến trong Tân Ước, nếu từ này là từ Ai cập? Mặc dù ý nghĩa của từ Maria như là phái sinh từ từ Ai cập *Mery, Meryt* (được yêu dấu, được yêu mến) là thích hợp nhất đối với một con gái độc nhất, thì một sự phái sinh như thế cũng chỉ là có thể, hoặc trong điều kiện tốt nhất là chỉ vừa đủ để có khả năng đúng.

Hầu hết các nhà giải thích cho tên Maria phái sinh từ tiếng

Hêbrơ, xem nó hoặc như là một từ kép, hoặc như là một từ đơn. *Miryam* đã xem là được ghép bởi một danh từ và một vĩ tố đại từ, hoặc bởi một danh từ và một tính từ, hoặc nữa, bởi hai danh từ. Gesenius là người đầu tiên xem từ *miryam* như là một từ ghép danh từ *meri* và vĩ tố đại từ *am*, từ này hiện nay xuất hiện trong II Er (Nkm) ix, 17, có nghĩa là "sự phản loạn của họ". Nhưng một thuật ngữ như thế không phải là một tên phù hợp đối với một người con gái trẻ. Chính Genesius đã bỏ giải thích này, nhưng nó lại được vài người theo ông thừa nhận, thí dụ J. Grimm (Das Leben Jesu, sec, edit. I, 414-431, Regensburg, 1890) và Schanz (Comment. Uber d. Ev. d. hl. Matthäus, trg. 78, Freiburg 1879). Một trong những ý nghĩa được quy cho tên Maria trong ấn bản Martianay các công trình của Th. Giêrônimô (S. Hier. Opp. t. II, Parisiis, 1699, 2°, cols. 109-170, 181-246, 245-270) là *pikra thalassa, biển đắng*. Do điều kiện hư hỏng mà trong đó Th. Giêrônimô đã tìm được quyển "Onomastica" (Khoa nghiên cứu tên riêng) của Philo và của Ôrigênê mà, một cách nào đó, người đã tái bản, thì khó mà nói được sự giải thích "biển đắng" có thực sự là do một trong hai nhân vật có uy tín này không; dù sao đi nữa thì nó cũng được đặt cơ sở trên sự giả định rằng tên *miryam* được ghép bằng những từ Hêbrơ *mar* (đắng) và *yam* (biển). Vì trong tiếng Hêbrơ, tính từ theo sau thể từ của nó, nên từ ghép hai từ phải đọc là *yam mar;* và ngay cả nếu thứ tự đảo ngược của các từ được chấp nhận là có thể, thì trong điều kiện tốt nhất, chúng ta có *maryam* chứ không phải *miryam*. Những người xem *miryam* là một từ ghép thường giải thích nó như gồm hai danh từ: *mor* và *yam* (nhựa trầm hương của biển); *mari* (x. Đn. iv, 16) và *yam* (bà chúa biển); *mar* (x. Is. xl, 15) và *yam* (giọt nước biển). Nhưng những phái sinh này và tất cả những phái sinh tương tự của tên Maria là không thể chấp nhận được về mặt ngữ văn, và ít có ích cho nhà thần học. Điều này là đặc biệt đúng đối với giải thích *photizousa autous*, làm cho chúng sáng tỏ, dù nó được đặt trên cơ sở đồng nhất hoá *miryam* với *meiram* (tiến tố Hiphil của *or* với vĩ tố đại từ ngôi thứ 3 số nhiều) hoặc với *maram* (tiền tố Hiphil của *raah* với vĩ tố đại từ ngôi thứ 3 số nhiều), hoặc nữa, với *mareya* (tiền tố Hiphil của *raah* với từ vĩ giống cái tiếng Aram *ya*; x. Knabenbauer, Evang. sec. Matt. Pars prior, Parisiis, 1892, p. 43).

Tại đây, một từ phải được thêm vào liên quan đến giải thích

stella maris, sao biển. Nó phổ biến hơn bất cứ một giải thích nào khác về tên Maria, và có từ Th. Giêrônimô (De nomin. hebraic. de Exod., de Matth.,P.L. XXIII, col. 789, 842). Nhưng vị tiến sĩ vĩ đại này của Giáo Hội đã biết tiếng Hêbrơ quá rõ nên không dịch âm tiết đầu tiên của tên *miryam* là ngôi sao; trong Is,.xl, 15, người dịch từ *mar* là *stilla* (giọt nước) chứ không phải *stella* (ngôi sao). Một thủ bản Bamberg có từ cuối thế kỷ IX đọc *stilla maris* thay vì *stella maris*. Vì Varro, Quintillian, và Aulus Gelliius xác nhận rằng giới nông dân Latinh thường thay thế một chữ e cho một chữ i, đọc *vea* thay cho *via*, *vella* cho *villa*, *speca* cho *spica* v.v., nên sự thay thế *maris stella* cho *maris stilla* được giải thích một cách dễ dàng. Không phải một sự nhờ đến từ Minurjuma Ai cập (x. Zeitschr. f. Kathol. Theol., IV, 1880, p. 389), cũng không phải sự gợi ý rằng Th. Giêrônimô có thể đã xem từ *miryam* như là một hình thức rút gọn của *meor yam* (x. Schegg, Jacobus der Bruder des Herrn, Munchen, 1882, p.56 Anm) sẽ giải thích cho sự giải thích giả định của ông là *stella maris* (sao biển) thay vì *stilla maris* (một giọt nước biển).

Chính Hiller (Onomasticum sacrum, Tubingen, 1706, pp. 170, 173, 876) là người đầu tiên đã đưa ra một giải thích ngữ văn về *miryam* là một từ đơn. Từ vĩ *am*, theo tác giả này, là một phụ tố cấu tạo đơn thuần, làm mạnh thêm hoặc mở rộng nghĩa của danh từ. Nhưng thực tế, *miryam* đã được xem như một danh từ đơn từ lâu trước Hiller. Philo (De somn.,II, 20; ed. Mangey, II, 677) được nói là đã giải thích từ này có nghĩa là *elpis* (sự hy vọng), làm cho từ này phái sinh hoặc từ *raah* (trông thấy, mong đợi?) hoặc từ *morash* (niềm hy vọng); nhưng vì Philo có thể hầu như đã không tin một cách nghiêm túc vào một sự phái sinh may rủi như thế, chắc là ông đã trình bày Maria, chị của ông Môsê, như là một biểu tượng đơn thuần của sự hy vọng mà không xác nhận rằng tên thực sự của bà có nghĩa là hy vọng. Trong văn học Rabbi, *miryam* được giải thích có nghĩa là *merum* (sự đắng cay; x. J. Sevy, Neuhebraisches und chaldaisches Worterbuch uber die Talmudim und Midraschim, Leipzig, 1876-89, s.v. *merum*); nhưng một nghĩa như thế của từ này là không chắc về mặt lịch sử, nhưng sự phái sinh của *miryam* từ *marar* là không thể chấp nhận được về mặt ngữ pháp. Các nghĩa khác được quy cho *miryam* xem như một từ đơn là: *một người đau khổ, nỗi đau đớn cực độ* (từ *marar* hoặc *marah*,

x, Simonis, Onomasticum Veteris Testamenti [khoa nghiên cứu tên riêng của Cựu Ước], Halas Magdeburgicae, 1741, trg. 360; Onom. Novi Test. [Khoa nghiên cứu tên riêng của Tân Ước], ibid., 1762 trg. 106); *sự phản loạn* (từ *meri*; x. Gesenius, Thesaur. philol. critic ling. hebr. et chald. Beter, Testamenti, edit. altera, Lipsiae, 1835-38, II, p. 819b); *một người được chữa lành* (x. Schafer, Die Gottes mutter in der hl., Schrift, Munster, 1887, pp. 135-144); *một người béo mập, một người được nuôi nấng tốt* (từ *mara*; x. Schegg, Evangelium nach Matthäus, Bd. I, Muncher, 1856, p. 419; ib. Jacobus der Bruder des Herrn, Munchen, 1882, p.56; Furst, Hebr. und chald. Hanworterb. uber d. alte Test, Leipzig, 1857-1861, s.v. *miryam*); *bà chúa, bà chủ* (từ *mari*; x. v.Haneberg, Geschichte d. biblisch. Offenbarung, 4th edit; Regensburg, 1876, p.604); *một người mạnh mẽ, một người cầm quyền* (từ *marah*; x. Bisping, Erklärung d. Evang. nach Matth, Munsten, 1867, p.42); *một người duyên dáng hoặc hấp dẫn* (từ *raam* là từ không có nghĩa này trong Cựu Ước; x. v.Haneberg 1.c); *nhựa trầm hương* (từ *mor*, mặc dù nó không biểu lộ bằng cách nào từ này có thể được đồng nhất hoá với *miryam*; x. Knabenbauer, Evang. sec. Matth., pars prior, Parisiis, 1892, p.44); *một người được tôn vinh* (từ *rum*; x. Caninius, De locis S. Scripturae hebraicis comment., Antverpiae, 1600, pp.63 - 64).

Năm 1906, Zorrel đưa ra một giải thích khác về tên Maria, dựa trên sự phái sinh của nó từ từ Ai Cập *mer* hoặc *mar*, yêu mến, và danh Thiên Chúa trong tiếng Hêbrơ là *Yam* hoặc *Yahweh* (Zeitschrift fur katholische Theologie, 1906, trg. 356tt). Được giải thích như thế, tên này có nghĩa là "một người yêu Đức Giavê" hoặc "một người được Đức Giavê yêu". Chúng tôi đã chỉ ra sự khó khăn bao hàm trong một nguồn gốc Ai Cập của tên Maria. Hẳn là chắc chắn hơn, nếu bám chặt vào các kết luận của Bardenhewer (1.c., trg. 154tt): *Mariam* và *Maria* là những hình thức sau này của từ Hêbrơ *miryam*, *miryam* không phải là một từ ghép gồm hai danh từ hoặc một danh từ và một tính từ, hoặc một danh từ và một vĩ tố đại từ, nhưng nó là một danh từ đơn, mặc dù phái sinh; danh từ không được thành lập bằng một tiền tố (*m*), mà bằng cách thêm vào một vĩ tố (*am*). Giả định trước những nguyên tắc này, tên *miryam* có thể được phái sinh từ *marah*, là phản loạn, hoặc từ *mara*, được nuôi nấng tốt. Từ nguyên

họ không quyết định sự phái sinh nào trong những sự phái sinh này là phải được chuộng hơn, nhưng hầu như không có khả năng đúng là tên của một người con gái trẻ lại được liên kết với ý tưởng phản loạn, trong khi những người Đông phương xem ý tưởng được nuôi nấng tốt là đồng nghĩa với sắc đẹp và sự hoàn hảo thân xác để họ có khuynh hướng cho các con gái của họ một cái tên phái sinh từ *mara,* cho nên Maria có nghĩa là *Một người xinh đẹp* hoặc *Một người hoàn hảo.*

XII.

ĐỨC MẸ SẦU BI

Đức Mẹ Sầu Bi là một tước hiệu được đặt cho Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, trong Giáo Hội Công giáo Rôma. Nó cũng là tên của ngày lễ được cung hiến cho ngài, cử hành vào ngày 15 tháng 9. Người là Thánh Quan Thầy của Slovakia, bang Mississipi và Mola di Bari, Italia.

Bảy sự đau buồn

Theo Giáo luật, bảy sự đau buồn của Đức Maria được đặc biệt tôn kính:

- Lời tiên tri của ông Simêon.
- Trốn qua Ai cập.
- Lạc mất con trẻ Giêsu ba ngày.
- Gặp Đức Giêsu trên đường đi đến Calvê của Ngài.
- Đức Giêsu bị đóng đinh thập giá và chết.
- Đức Giêsu được lấy xuống khỏi thập giá.
- Đức Giêsu được đặt vào trong mộ.

Lịch sử

Sự tôn kính Đức Mẹ Sầu Bi do Dòng Tôi Tớ Đức Bà ở Florentia, Italia, khởi xướng năm 1239.

Lễ này được thiết lập vào thế kỷ XVII, lúc đầu được cử hành vào ngày Thứ Sáu cuối cùng trước Chủ Nhật Lễ Lá, năm 1913, Đức Giáo hoàng Piô X đã ấn định thời gian là ngày 15 tháng 9.

Khoa ảnh tượng

Trong khoa ảnh tượng, Đức Mẹ Sầu Bi được thể hiện là Trinh Nữ Maria bị bảy lưỡi gươm đâm vào tim.

XIII.

NIỀM VUI CỦA TẤT CẢ NHỮNG NGƯỜI ĐAU KHỔ

Trong Kitô giáo Đông phương và Á Đông, **sự Vui mừng của tất cả những người đau khổ** là tước hiệu được đặt cho Theotokos (Đức Maria, mẹ Đức Giêsu).

Đó cũng là một kiểu ảnh tượng diễn tả Mẹ Thiên Chúa (Theotokos) đứng bên dưới Con của Người, Đấng đang ở trên trời với tư cách là một ông vua, có các thần dân và các thiên thần vây quanh.

Ngoài ra, những thánh thi ca tụng vai trò của Người là mang hy vọng và ơn cứu độ cho thế giới, như vậy là trở thành niềm vui cho tất cả những người đau khổ:

> "Cho Mẹ, lãnh tụ vô địch, chúng con, các tôi tớ của Mẹ, dâng lên một thánh thi chiến thắng và tạ ơn, với tư cách là những người được cứu thoát khỏi sự chết đời đời bởi Ân Sủng của Đức Kitô, Chúa chúng con, Đấng đã được sinh ra từ Mẹ, và bởi sự làm trung gian hiền mẫu của Mẹ trước mặt Ngài. Vì Mẹ có sức mạnh vô địch, xin hãy giải thoát chúng con khỏi mọi sự bất hạnh và hoàn cảnh đau buồn, chúng con lớn tiếng kêu lên:
>
> Mừng vui lên, hỡi Trinh Nữ Mẹ Thiên Chúa, Đấng đầy Ân Sủng, Niềm Vui của tất cả những ai đau khổ"

Nhiều giáo xứ Chính thống giáo được đặt tên là "Niềm vui của tất cả những người đau khổ", và tưởng nhớ đặc biệt Niềm vui của tất cả những người đau khổ vào ngày 23 tháng 7 theo lịch Chính thống giáo.

XIV.

TRUYỀN TIN

Sự kiện Truyền Tin cho Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc được thuật lại trong Luca, i, 26-38. Tác giả Tin Mừng thuật lại cho chúng ta rằng vào tháng thứ sáu sau khi bà Êlisabét thụ thai Th. Gioan Tẩy Giả, sứ thần Gabrien đã được Thiên Chúa sai đến cùng Trinh Nữ Maria ở Nadarét, một thành phố nhỏ trong miền núi Galilê. Maria thuộc nhà Đavít và đã đính hôn (nghĩa là đã kết hôn) với ông Giuse, thuộc cùng hoàng tộc. Tuy nhiên, bà chưa về nhà chồng, mà còn ở trong nhà cha mẹ bà, có lẽ là chuẩn bị của hồi môn của bà (Bardenhewer, Maria Verk., 69). Và sứ thần có gương mặt và hình dạng người đàn ông, vào nhà và nói: "Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy ân sủng (Đấng mà ân sủng được ban cho, một người được sủng ái), Thiên Chúa ở cùng bà". Khi nghe lời chào, Maria không nói, tâm trí bà bối rối vì bà không biết sứ thần, cũng không biết nguyên nhân sứ thần đến, lại càng không biết lời chào đó có ý nghĩa gì. Sứ thần liền nói: "Thưa bà Maria, xin đừng sợ, vì bà đẹp lòng Thiên Chúa. Và này đây bà sẽ thụ thai, sinh hạ một con trai, và đặt tên là Giêsu. Người sẽ nên cao cả, và sẽ được gọi là Con Đấng Tối Cao. Đức Chúa là Thiên Chúa sẽ ban cho Ngài ngai vàng vua Đavít, tổ tiên Ngài, Ngài sẽ trị vì nhà Giacóp đến muôn đời, và triều đại của Ngài sẽ vô cùng vô tận". Trinh Nữ hiểu rằng có vấn đề Đấng Cứu Chuộc đến. Nhưng tại sao bà lại được chọn trong các phụ nữ để được chức phẩm tuyệt vời là mẹ của Đấng Mêsia, vì bà đã khấn đức đồng trinh với Thiên Chúa? (Th. Augustinô). Bởi đó, không nghi ngờ lời của ông Dacaria Thần Thánh (Godlike), nhưng đầy sợ sệt và ngạc nhiên, bà nói: "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng?"

Để cất đi nỗi lo của bà Maria, và bảo đảm với bà rằng đức đồng trinh của bà sẽ được giữ nguyên vẹn, sứ thần đáp: "Thánh Thần sẽ

ngự xuống trên bà và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà, vì thế, Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa". Để làm bằng chứng sự thật về lời nói của mình, sứ thần đã cho bà biết việc Th. Gioan được thụ thai, sự có thai lạ lùng của người họ hàng đã già và vô sinh: "Kìa bà Êlisabét, người họ hàng với bà, tuy già rồi, mà cũng đang cưu mang một người con trai, bà ấy vẫn bị mang tiếng là hiếm hoi, mà nay đã có thai được sáu tháng. Vì đối với Thiên Chúa, không có gì là không thể làm được". Bà Maria có thể chưa hiểu đầy đủ ý nghĩa của sứ điệp từ trời và không biết bằng cách nào chức làm mẹ lại có thể hoà hợp với lời khấn đức đồng trinh của bà, nhưng vẫn tin vào lời của sứ thần và tin tưởng vào sự Toàn năng của Thiên Chúa, bà nói: "Vâng, tôi đây là nữ tỳ của Chúa, xin Chúa cứ làm cho tôi như lời sứ thần nói".

Từ năm 1889, Holzmann và nhiều tác giả Tin Lành đã cố chứng minh rằng các câu Luca, i, 34, 35 ghi sứ điệp sự thụ thai nhờ Chúa Thánh Thần là được xen vào. Usener cho rằng nguồn gốc của "huyền thoại" này xuất phát từ sự tôn thờ anh hùng ngoại giáo; nhưng Harnack lại cố chứng minh rằng nó có nguồn gốc Do Thái (Isaia, vii, 14: Này đây, một Trinh nữ sẽ mang thai v.v.). Tuy nhiên Bardenhewer đã thiết lập đầy đủ tính đích thực của bản văn (trg. 13). Th. Luca đã dùng sự hiểu biết của mình về sự việc này từ một tường thuật xưa hơn, được viết bằng tiếng Aram hoặc Hêbrơ. Câu "Bà được chúc phúc trong các phụ nữ" (c. 28) là không xác thực và được lấy từ câu 42, tường thuật về sự Viếng Thăm. Đức Hồng Y Cajetan cho rằng câu "vì tôi không biết đến việc vợ chồng" không thuộc tương lai, mà thuộc quá khứ: từ trước cho đến giờ này tôi không biết đến việc vợ chồng. Sự sai lầm rõ ràng này, mâu thuẫn với những lời của bản văn, đã bị tất cả các tác giả Công giáo nhất trí vứt bỏ. Ý kiến cho rằng ông Giuse, vào thời Truyền Tin, là một người góa vợ, đã có tuổi, còn bà Maria thì mới mười hai hoặc mười lăm tuổi, chỉ được tìm thấy trong các tư liệu ngoại thư mà thôi. Truyền thống địa phương của Nadarét có ý kiến cho rằng sứ thần đã gặp bà Maria và chào bà ở suối nước, và khi bà sợ hãi chạy trốn, thì sứ thần đã theo bà vào trong nhà và ở đó, đã tiếp tục sứ điệp của mình (Buhl, Geogr. v. Palaest. 1896). Bao lâu chúng ta không có tài liệu mới làm sáng tỏ vấn đề này thì bấy lâu chúng ta không thể xác định được thời điểm Truyền Tin. Ngày lễ

hiện giờ (25 tháng 3) phụ thuộc vào ngày lễ Sinh Nhật.

Truyền Tin là sự khởi đầu của Đức Giêsu trong nhân tính của Ngài. Qua mẹ Ngài, Ngài là một thành viên của nhân loại. Nếu sự đồng trinh của Đức Maria, trước, trong và sau khi thụ thai Con thần linh của Người luôn được xem là một phần của kho tàng đức tin, thì điều này được thực hiện chỉ vì các sự kiện và giấy chứng nhận lịch sử mà thôi. Sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa, tự bản chất, không cần đến một trường hợp ngoại lệ của định luật tự nhiên. Để xây dựng một thế hệ mới các con cái Thiên Chúa, Đấng Cứu Chuộc không đến theo cách thức của các thế hệ trần thế, quyền năng của Chúa Thánh Thần đi vào dạ con tinh khiết của Trinh Nữ, hình thành nhân tính của Đức Kitô. Nhiều thánh Giáo phụ (Các Th. Giêrônimô, Cyrillô, Êphrem, Augustionô) nói rằng sự ưng thuận của Đức Maria là thiết yếu cho sự cứu chuộc. Chính ý muốn của Thiên Chúa, Th. Tôma nói (Summa III, 30), là sự cứu chuộc nhân loại, phải phụ thuộc vào sự ưng thuận của Trinh Nữ Maria. Điều này không có nghĩa là Thiên Chúa, trong kế hoạch của Ngài, bị ràng buộc bởi ý muốn của một tạo vật; con người đã không được cứu chuộc, nếu Đức Maria không ưng thuận. Nó chỉ có nghĩa là sự ưng thuận của Đức Maria đã được thấy trước từ thuở đời đời, và bởi đó, đã được nhận như là thiết yếu trong ý định của Thiên Chúa.

XV.

MAGNIFICAT (BÀI CA NGỢI KHEN)

Đó là nhan đề của bản văn Latinh và bản dịch tiếng địa phương bài ca của Đức Maria. Nó là từ mở đầu của bản văn Phổ Thông (Vulgata) (Luca, i, 46-55): "Magnificat anima mea Dominum" v.v. (Linh hồn tôi ngợi khen Đức Chúa v.v.). Trong các sách đối ca xưa, nó thường được gọi là *Evangelium Mariae*, Tin Mừng Đức Maria. Trong sách Kinh Nhật tụng Rôma, nó được ghi đầu đề (Kinh Chiều ngày Chủ Nhật) là *Canticum B.M.V.* (Bài ca của Đức Trinh Nữ Maria.Diễm Phúc). Bài ca "Magnificat", "Benedictus" (Bài ca "Chúc tụng" của ông Dacaria – Lc. i, 68-79) và "Nunc Dimittis" (Bài ca "An bình ra đi" của ông Simêon – Lc. ii, 29-32) cũng được gọi là những "bài ca Tin Mừng", vì chúng được tìm thấy trong sách Tin Mừng (Evangelium) của Th. Luca.

HÌNH THỨC VÀ NỘI DUNG

Các nhà chú giải chia nó ra thành ba hoặc bốn khổ thơ mà các minh hoạ nó có thể dễ dàng đạt tới, có thể được tìm thấy trong McEvilly, "Trình bày Tin Mừng của Th. Luca" (chia làm ba phần: các câu 46-49, 50-53, 54-55), trong Maas "Cuộc đời của Đức Giêsu Kitô" (cũng chia làm ba phần, nhưng hơi khác một chút: các câu 40-50, 51-53, 54-55) và trong Schaff và Riddle, "Chú giải bình dân Tân Ước" (chia thành bốn khổ thơ: các câu 46-48, 49-50, 51-52, 53-55). Bài ca Magnificat, trong nhiều chỗ, rất giống trong ý nghĩ và cách nói với Bài ca của bà Anna (1Vua, ii, 1-10) và với nhiều Thánh Vịnh khác nhau (xxxiii, 3-5; xxxiv, 9; cxxxvii, 6; lxx, 19; cxxv, 2-3; cx, 9; xcvii, 16; xxxii, 10; cxii, 7; xxxii, 11; xcvii, 3; cxxxi, 11). Những sự giống nhau được tìm thấy với Kb, iii, 18; Ml, iii, 12; G, v, 11; Is. xii, 8 và xlix, 3; St. xvii, 19. Đắm mình như vậy vào trong cách nói của Kinh Thánh, tổng hợp trong sự xuất thần được linh hứng của nó

nhiệm cục của Thiên Chúa với Dân Được Chọn của Ngài, chỉ ra sự thực hiện lời ngôn sứ xưa và lại nói tiên tri một lần nữa cho đến tận cùng thời gian, bài ca Magnificat là chóp đỉnh của tiếng hát Cựu Ước, là bài ca cuối cùng của Cựu Ước và bài ca đầu tiên của Tân Ước. Nó được thốt ra (hoặc, không phải là không có khả năng đúng, được hát) bởi Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, khi ngài viếng thăm người bà con họ hàng với Người là bà Êlisabét trong những hoàn cảnh được Th. Luca thuật lại trong chương thứ nhất sách Tin Mừng của ông. Đó là một sự xuất thần ngợi khen đối với ân huệ vô giá được Thiên Chúa ban xuống cho Trinh Nữ, đối với lòng thương xót đã được tỏ ra cho Itraen, đối với việc thực hiệc các lời hứa với Abraham và với các tổ phụ. Chỉ có 4 điểm chú giải sẽ được lưu ý ở đây. Vài nhà chú giải phân biệt nghĩa của "linh hồn" (hoặc "trí năng") và "thần trí" (hoặc "ý muốn") trong hai câu đầu, nhưng căn cứ vào cách dùng Hêbrơ, có khả năng đúng là hai từ này đều biểu đạt cùng một sự việc, "linh hồn cùng với tất cả các tính năng của nó". Trong câu 48, "sự khiêm hạ, sự hèn mọn" ("humility") chắc có nghĩa là "đẳng cấp thấp" hoặc "tính hèn mọn", hơn là nhân đức khiêm hạ. Nửa hai câu 48 thốt lên một lời tiên tri đã được thực hiện từ đó, và thêm vào những lý lẽ không chống lại được để vứt bỏ nguồn tác giả Êlisabét của bài ca này. Cuối cùng, nửa một câu 55 (Như Ngài đã nói cùng cha ông chúng ta) hẳn là chen vào giữa.

NGUỒN TÁC GIẢ MARIA

Thập niên vừa qua đã chứng kiến một cuộc tranh luận về nguồn tác giả của bài ca Magnificat, dựa trên sự kiện ba sách chép tay (Vercellensis, Veronensis, Rhedigerianus) nói: "Et ait Elisabeth: Magnificat anima mea" v.v. (Và bà Êlisabét nói: Linh hồn tôi ngợi khen, v.v.), và cũng trên sự sử dụng rất qua loa của Giáo phụ học về cách đọc khác nhau chút ít. Harnack trong "Berliner Sitzungsberichte" (17.5.1900), 538-56, công bố quan điểm của ông về nguồn tác giả Êlisabét, xác quyết rằng cách đọc nguyên bản không phải là "Maria", cũng không phải là "Êlisabét", mà chỉ là "bà" (nói). Khoảng hai năm trước, Durand đã phê bình, trong "Revue biblique", lý lẽ của Jacobé bênh vực việc quy cho bà Êlisabét là có khả năng đúng. Dom Morin đã gợi chú ý ("Revue biblique") đến lời của Niceta Remesiana, trong

một bản viết tay Vatican quyển "De psalmodiae bono" của ông: "Cum Helisabeth Dominum anima nostra magnificat" (Cùng với bà Êlisabét, linh hồn chúng ta ngợi khen Đức Chúa). Các tác phẩm của Niceta đã được Burn xuất bản mới đây và chứng tỏ (De psalmodiae bono, ix, xi) quan điểm của Niceta (x. ghi chú 4 trg. 79 trong cùng nơi đó). Trong phần dẫn nhập tập sách của Burn, Burkit vứt bỏ cách đọc: "Et ait Elisabeth" như là hoàn toàn không thể bảo vệ được, căn cứ vào bằng chứng ngược lại của Tertullianô và tất cả các bản văn Hy Lạp và Syria, nhưng lại tranh đấu cho cách đọc nguyên bản "bà" (nói) và cho nguồn tác giả Êlisabét. Ông đã được Giám mục Anh giáo của Salisbury đáp lại. Vị này ủng hộ khả năng đúng của cách đọc nguyên bản "bà", nhưng vứt bỏ việc quy cho bà Êlisabét (trg. clv-clviii). Bằng chứng của các sách chép tay và của các Giáo phụ thực tế là nhất trí với cách đọc của bản Phổ Thông (Vulgata): "Et ait Maria" (Và bà Maria nói); nhưng ngoài điều này ra, việc quy bài ca Magnificat cho bà Êlisabét, trong mạch văn của Th. Luca, là hết sức không bình thường. Lâu trước sự tranh luận mới đây, Westcott và Hort, trong phụ lục cho "Dẫn nhập vào Tân Ước trong nguyên bản Hy Lạp" của họ (New York, 1882) đã vắn tắt thảo luận và loại bỏ cách đọc "Êlisabét", và sự loại bỏ này được xác nhận qua loa trong bản văn được sửa chữa của họ về "Tân Ước trong nguyên bản Hy Lạp" (London, 1895), 523.

SỬ DỤNG PHỤNG VỤ

Trong khi các bài ca được sách Kinh Nhật Tụng Rôma lấy từ Cựu Ước được đặt chung với các Thánh Vịnh và được phân phối để được hát một tuần chỉ một lần mà thôi, thì bài ca Magnificat lại chia sẻ cù ng với hai bài ca Tin Mừng khác "vinh dự được đọc hằng ngày và được đặt vào vị trí đặc biệt nổi bật ngay trước Kinh *Oratio*, hay Kinh của Kinh Thần vụ hằng ngày (hoặc nếu có các *preces* [Kinh nguyện], thì ngay trước các kinh này). Bài ca "Magnificat" được quy định cho Kinh Chiều, bài ca "Benedictus" cho Kinh Sáng (Kinh Ca Ngợi) và bài ca "Nunc dimittis" cho Kinh Tối. Sáu lý do được Durandus đưa ra cho việc quy định bài ca Magnificat cho Kinh Chiều, thứ nhất là thế giới được cứu độ trong chiều hôm của nó bởi sự tán thành của Đức Maria với kế hoạch Cứu Chuộc của Thiên Chúa. Lý do thứ hai

được Colvenarius tìm thấy trong khả năng đúng là chính vào khoảng buổi chiều khi Đức Bà đến nhà bà thánh Êlisabét. Tuy nhiên, điều này có thể, trong Luật (được viết trước năm 502) của Th. Caesarius thành Arles, là tường thuật hiện có sớm nhất về việc sử dụng nó trong phụng vụ, nó được quy định cho Kinh Sáng, như trong các Giáo Hội Hy Lạp ngày nay. Các lễ nghi kèm theo việc hát nó trong ca đoàn ở Kinh Chiều trọng thể là đặc biệt gây ấn tượng. Khi âm điệu kinh "Magnificat" vang lên, tất cả mọi người ở trong cung thánh đều đứng dậy, và vị chủ tế (trước tiên lấy mũ trái khế xuống "để tỏ lòng tôn kính các bài ca") đi cùng vị trợ tế của ông đến bàn thờ, nơi mà, với những sự tôn kính thường lệ v.v., ông làm phép hương và xông hương bàn thờ như lúc khởi đầu Thánh lễ trọng thể. Để lễ nghi tỉ mỉ của việc xông hương được chu toàn, Kinh Magnificat được hát chậm hơn nhiều so với các Thánh Vịnh. Một lễ nghi tương tự đi kèm theo việc hát bài ca Benedictus ở Kinh Sáng trọng thể, nhưng không đi kèm theo việc hát bài ca Nunc dimittis ở Kinh Tối.

Ở từ đầu tiên của bài ca Magnificat và của bài ca Benedictus (nhưng không phải của bài ca Nunc dimittis, ngoại trừ nơi nào làm cho nó trở thành hợp luật), người ta làm Dấu Thánh Giá. Trong vài nhà thờ, bài ca Magnificat được hát ở những sự sùng kính bên ngoài Kinh Chiều. Trả lời cho câu hỏi từ Canada, "Tạp chí Giáo Hội" (XXIII, 74) tuyên bố rằng phần chữ đỏ cho phép một sự tách riêng như thế, nhưng cấm xông hương bàn thờ trong một trường hợp như vậy. Cũng tạp chí đó (XXIII, 173) lưu ý rằng "việc thực hành làm Dấu Thánh Giá khi mở đầu bài ca Magnificat, Benedictus và Nunc dimittis trong Kinh Thần Vụ là tục lệ rất xưa, và được phê chuẩn bởi thẩm quyền tốt nhất", và dựa vào Thánh Bộ Nghi Lễ, ngày 20 tháng 12 năm 1861.

CÁC NHẠC PHỔ

Như các thánh ca và thánh vịnh, bài ca Magnificat được đi trước và theo sau bởi một đối ca thay đổi đối với Kinh Thần Vụ ngày lễ hay Kinh Thần Vụ ngày thường, và được hát theo tám thức của bình ca. Tuy nhiên, câu đầu tiên không có trung gian, vì nửa đầu quá ngắn (chỉ một từ Magnificat). Các bài ca của Đức Maria và của ông Dacaria chia xẻ (ngay cả trong Kinh Thần Vụ cầu cho kẻ chết)

vinh dự đặc biệt là bắt đầu mỗi câu với một *initium* hay âm điệu (intonation). Âm điệu này thay đổi với các thức khác nhau và kinh Magnificat có một âm điệu trọng thể đặc biệt đối với các thức thứ hai, thứ bảy và thứ tám, mặc dù trong trường hợp này, âm điệu ngày lễ thường dùng áp dụng, trong thức thứ hai và thứ tám, cho tất cả các câu, ngoại trừ câu thứ nhất. Phần "Âm nhạc", như được phân biệt với "bình ca", được phổ cho thánh ca là rất đa dạng. Đôi khi các câu được hát xen kẽ với bình ca được phối hoà âm, đôi khi với *falso bordone* có những giai điệu gốc trong cùng một thức như bình ca. Nhưng có rất nhiều nhạc phổ hoàn toàn là nguyên gốc, và chạy qua suốt toàn dãy biểu thức âm nhạc, từ hoà âm đơn giản nhất lên đến cách xử lý sân khấu tinh vi nhất với dàn nhạc đệm theo bản văn. Hầu như mỗi nhà soạn nhạc vĩ đại của Giáo Hội đều đã thường và nhiệt tâm làm việc trên chủ đề này. Palestrina đã xuất bản hai nhạc phổ trong mỗi thức của tám thức, và đã để lại trong bản viết tay hầu như còn nhiều hơn nữa. Năm mươi nhạc phổ do Orlando di Lasso nằm trong Thư viện Hoàng gia ở Munich, và truyền thống làm vẻ vang ông hai lần nhiều hơn. Trong chính thời đại chúng ta, César Franck (1822-90) được nói là đã hoàn thành sáu mươi ba trong số một trăm bài ông đã dự kiến. Thêm vào những tên như Palestrina, di Lasso, Josquin des Prés, Morales, Goudimal, Animuccia, Vittoria, Anerio, Gabrieli, Suriano là những người cùng với những người đồng thời của họ đã đóng góp vô số những nhạc phổ, Trường phái Cêcilia hiện đại đã làm nhiều công trình trên bài ca Magnificat, cả như là một thánh ca riêng lẻ, lẫn như là một trong những nhóm thánh ca trong một "Kinh Chiều đầy đủ" của nhiều lễ. Trong các buổi lễ Anglican, bài ca Magnificat nhận một xử lý âm nhạc không khác với việc xử lý âm nhạc dành cho các bài thánh ca khác, và bởi đó, rất khác với xử lý âm nhạc cho Kinh Chiều Công giáo mà trong đó, độ dài thời gian bị tiêu tốn trong việc xông hương bàn thờ cho phép việc soạn thảo âm nhạc tỉ mỉ hơn nhiều. Một cái nhìn thoáng qua các trang bảng liệt kê các "Buổi lễ" của Novello dẫn đến sự đánh giá cao hơn đối với một nghìn nhạc phổ kinh Magnificat cho các buổi lễ Anglican bởi một nhà xuất bản riêng lẻ. Nhìn chung sự đánh giá của Krebbiel là bài ca này "hẳn là đã thường được phổ nhạc hơn bất kỳ một thánh thi nào trong phụng vụ" hình như là đúng sự thật.

XVI.

NGÔI MỘ CỦA ĐỨC TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC

Ngôi mộ của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc được tôn kính trong thung lũng Cêđrôn, gần Giêrusalem. Tuy nhiên, các văn sĩ hiện đại tin rằng Đức Maria đã qua đời và được mai táng tại Êphêsô. Những điểm chính cần được lấy ra xem xét là:

Lời chứng ủng hộ Giêrusalem

Các tác phẩm ngoại thư của thế kỷ II đến thế kỷ IV, tất cả đều tán thành truyền thống Giêrusalem. Theo sách "Công vụ của Th. Gioan theo Prochurus" do Lencius viết (160-70), tác giả Tin Mừng đã đi Êphêsô, chỉ có một mình Prochurus đi theo, và vào tuổi đã cao, nghĩa là sau khi Đức Maria qua đời. Hai bức thư "B. Inatii missa S. Joanni" (của Chân phước Inatiô gởi cho Th. Gioan), được viết khoảng năm 370, chứng tỏ rằng Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã qua những ngày còn lại của cuộc đời Người tại Giêrusalem. Bức thư của Điônisiô thành viên Hội đồng Arêôpagô gởi cho Giám mục Titô (363), "Joannis liber de Dormitione Mariae" (sách của Gioan về Giấc ngủ vượt qua của Đức Maria) (thế kỷ III đến thế kỷ IV), và chuyên luận "De transitu B.M. Virginis" (Về cái chết của Trinh Nữ Maria Diễm Phúc) (thế kỷ IV) đặt ngôi mộ của Người tại vườn Giêtsêmani. Từ một quan điểm lịch sử, các tác phẩm này, mặc dù là ngoại thư, có một giá trị thực sự, phản ánh truyền thống của các thế kỷ đầu. Vào đầu thế kỷ V, một người hành hương từ Armenia đã viếng "mộ của Đức Trinh Nữ trong thung lũng Giosaphát", và khoảng năm 431, quyển "Breviarius de Hierusalem" (Khái lược về Giêrusalem) đề cập đến việc trong thung lũng đó có "Vương cung thánh đường Đức Thánh Maria chứa phần mộ của Người". Từ đó, những người hành hương thuộc các nghi thức khác nhau đã tu sửa

chỗ đó để tôn kính ngôi mộ trống của Đức Maria. Th. Grêgôriô thành Tours, Th. Môđestô, Th. Sôphrôniô, Thượng phụ Giêrusalem, Th. Germanô, Thượng phụ Constantinôpôli, Th. Anrê, Giám mục Crêta, Gioan Thessalonica, Hippôlytô thành Thèbes, và Đáng Kính Bêđa dạy cùng một sự việc và làm chứng rằng truyền thống này đã được tất cả các Giáo Hội Đông và Tây phương chấp nhận. Th. Gioan Đamascênô, giảng lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời tại Giêrusalem, nhắc lại rằng theo "Lịch sử Euthymia", III, xl. (chắc là do Cyrillo Scythopolis viết vào thế kỷ V), Juvenal, Giám mục Giêrusalem, năm 452, đã gởi cho Constantinôpôli, theo lệnh của Hoàng đế Marcianô và Pulcheria, vợ ông, tấm vải liệm Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, đã được gìn giữ trong nhà thờ Giếtsêmani (P.G. XCVI, 747-51). Thánh tích từ đó đã được tôn kính trong thành phố ấy ở nhà thờ Đức Bà Blachernae.

Lời chứng ủng hộ Êphêsô

Chưa bao giờ có một truyền thống nào liên kết sự chết và sự mai táng của Đức Maria với thành phố Êphêsô. Không có một tác giả hoặc một người hành hương nào nói ngôi mộ của Người là ở đó; và vào thế kỷ XIII, Perdicas, đệ nhất lục sự của Êphêsô, đã thăm "ngôi mộ nổi tiếng của Đức Trinh Nữ tại vườn Giếtsêmani", và miêu tả nó trong bài thơ của ông (P.G. CXXXIII, 969). Trong một bức thư do các thành viên của Công đồng Êphêsô gởi năm 431 cho hàng giáo sĩ Constantinôpôli, chúng ta đọc thấy rằng Nestôriô "đã đi đến thành phố Êphêsô, nơi Gioan Nhà Thần học và Mẹ Thiên Chúa, Đức Thánh Nữ Trinh, đã bị tách ra khỏi hội đồng các Nghị phụ" v.v. Tillemont đã bổ sung cụm từ tỉnh lược bằng cách tuỳ tiện thêm "có mộ của họ". Ông được một ít văn sĩ theo. Theo những suy gẫm của Chị Catarina Emmerich (c. 1824), được sưu tập và xuất bản năm 1852, Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã qua đời và được mai táng không phải ngay tại Êphêsô, mà ba hoặc bốn dặm (1 dặm khoảng 4km) về phía nam thành phố. Chị được theo bởi những người chấp nhận các thị kiến hoặc các suy gẫm của chị là những mặc khải của Thiên Chúa. Tuy nhiên, thánh nữ Brigiđa thuật lại rằng vào thời bà đi thăm nhà thờ Giêrusalem, Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã hiện ra nói với bà về việc Người đã ở lại ba ngày tại nơi ấy, và về việc Hồn Xác Lên Trời của Người. Những mặc khải của Nữ Đáng Kính Maria Agreda

không mâu thuẫn với những mặc khải của Catarina Emmerich.

Nhà thờ Mộ của Đức Maria

Vì đất đã được nâng lên rất nhiều trong thung lũng Cêđrôn, nên Nhà thờ xưa của Đức Maria bị phủ lấp và bị che giấu hoàn toàn. Hàng vài chục bậc đi xuống từ con đường đến sân nhà thờ (xem sơ đồ) mà phía sau có một cổng vòm đẹp thế kỷ XII.Nó mở ra trên một cầu thang đồ sộ bốn mươi tám bậc. Bậc thứ hai mươi dẫn vào Nhà thờ được xây dựng vào thế kỷ V, đến một khoảng rất rộng được cắt ra từ đá. Nó tạo thành hình một thập giá có hai cánh không bằng nhau. Giữa cánh phía đông, dài 52 phút (=0,3048m x 52), rộng 20 phút, là ngôi mộ danh tiếng của Mẹ Đức Kitô. Nó là một phòng nhỏ với một ghế dài được đẽo từ khối đá, bắt chước ngôi mộ của Đức Kitô. Điều này đã cho nó hình dáng của một ngôi nhà hình lập phương, chu vi khoảng 10 phút và cao 8 phút. Cho đến thế kỷ XVIII, công trình kỷ niệm nhỏ này được lợp bằng tấm mỏng đá cẩm thạch tuyệt đẹp, và các bức tường của Nhà thờ được phủ bằng các bức bích hoạ. Từ năm 1187, ngôi mộ là tài sản sở hữu của Chính phủ Muslim. Tuy nhiên, Chính phủ này cho phép các Kitô hữu được cử hành các lễ nghi trong đó.

XVII.

SỰ SÙNG KÍNH TRÁI TIM VÔ NHIỄM ĐỨC MARIA

Như trong mục về sự sùng kính Rất Thánh Trái Tim Đức Giêsu, đề tài này được xét dưới hai đề mục:

- Bản chất và
- Lịch sử sự sùng kính

Bản chất sự sùng kính

Đúng như sự sùng kính Rất Thánh Trái Tim Đức Giêsu chỉ là một hình thức sùng kính Con Người đáng tôn thờ của Đức Giêsu, sự sùng kính Thánh Trái Tim Đức Maria cũng thế, nhưng là một hình thức sùng kính đặc biệt đối với Đức Maria. Nói đúng ra, để ở đây có thể là sự sùng kính Trái Tim Đức Maria, thì sự chú ý và sự tôn kính của các tín hữu phải hướng đến chính trái tim thể lý. Tuy nhiên, điều này tự nó không là đủ; người tín hữu phải đọc trong đó tất cả những gì mà trái tim con người của Đức Maria gợi lên, tất cả những gì mà nó là biểu tượng có ý nghĩa và là cái nhắc nhở sống động đời sống nội tâm của Đức Maria, những sự vui mừng và những sự sầu khổ của Người, các nhân đức và những sự toàn thiện được ẩn giấu của Người, và trên hết, tình yêu đồng trinh của Người đối với Con Thần linh của Người, và tình yêu từ mẫu và trắc ẩn của Người đối với các con cái tội lỗi và khốn khổ của Người còn ở dưới thế gian này. Sự xem xét đời sống nội tâm của Đức Maria và những vẻ đẹp của linh hồn Người mà không có một ý nghĩ nào đến trái tim thể lý của Người, thì không cấu tạo được lòng sùng kính của chúng ta; lại càng ít hơn nữa, nếu nó gồm trong việc xem Trái Tim Đức Maria đơn thuần chỉ là một phần của thân xác đồng trinh của Người. Hai yếu tố thiết yếu cho sự sùng kính, đúng như linh hồn và thể xác là cần thiết cho việc

cấu tạo con người.

Tất cả điều này được làm cho đủ rõ ràng trong các giải thích được cho ở nơi khác và, nếu sự sùng kính Đức Maria của chúng ta không được lẫn lộn với sự sùng kính Đức Giêsu, thì mặt khác, cũng thật là sự sùng kínhTrái Tim Đức Maria của chúng ta, như vậy, là tương tự với sự tôn thờ Trái Tim Đức Giêsu của chúng ta. Tuy nhiên, cần phải chỉ ra một ít khác biệt: trong sự tương tự này, cái tốt hơn để giải thích đặc tính của sự sùng kính Công giáo đối với Trái Tim Đức Maria. Vài khác biệt trong những sự khác biệt này là rất rõ rệt, trong khi những khác biệt khác thì lại chỉ vừa đủ để có thể nhận thức được. Sự sùng kính Trái Tim Đức Giêsu là đặc biệt hướng đến Trái Tim Thần linh như tràn đầy tình yêu đối với loài người, và nó tỏ bày tình yêu này cho chúng ta như là bị khinh dể và bị xúc phạm. Trong sự sùng kính Trái Tim Đức Maria, trái lại, điều hình như lôi kéo chúng ta trên tất cả mọi điều khác là tình yêu của Trái Tim này đối với Đức Giêsu và đối với Thiên Chúa. Tình yêu của nó đối với loài người không bị coi nhẹ, nhưng nó không rõ rệt như thế, cũng không trổi vượt như thế. Với sự khác biệt này, được liên kết với một sự khác biệt khác. Trước tiên, hành vi sùng kính Trái Tim Đức Giêsu là tình yêu háo hức đáp trả tình yêu, còn trong sự sùng kính Trái Tim Đức Maria thì không có hành vi trước tiên được chỉ ra rõ ràng như thế: trong sự sùng kính này, có lẽ, sự học hỏi và bắt chước nắm giữ một vị trí quan trọng như tình yêu. Vì, mặc dù sự học hỏi và bắt chước này được thấm đầy tình yêu hiếu tử, sự sùng kính này biểu lộ mà không có đối tượng nào đủ rõ ràng để làm sinh ra tình yêu của chúng ta là cái, ngược lại, tự nhiên được đánh thức và được tăng thêm nhờ sự học hỏi và bắt chước. Vì thế, nói một cách chính xác, tình yêu là kết quả hơn là đối tượng của sự sùng kính, vì đối tượng đúng hơn là phải yêu mến Thiên Chúa và Đức Giêsu tốt hơn, bằng cách kết hiệp với Đức Maria vì mục đích này và bắt chước các nhân đức của Người. Cũng hình như là, trong sự sùng kính Trái Tim Đức Maria, trái tim có một phần chủ yếu như là biểu tượng và đối tượng khả giác, thì nó cũng không nổi bật lên rõ ràng như trong sự sùng kính Trái Tim Đức Giêsu, chúng ta đúng hơn là nghĩ đến điều được tượng trưng, đến tình yêu, các nhân đức, và các tình cảm, đến đời sống nội tâm của Đức Maria.

Lịch sử sự sùng kính

Lịch sử sự sùng kính Trái Tim Đức Maria liên quan trên nhiều điểm với lịch sử sự sùng kính Trái Tim Đức Giêsu; tuy nhiên, nó có lịch sử riêng của nó. Lịch sử này, tuy rất đơn giản, nhưng không phải là không thích thú. Sự chú ý của các Kitô hữu đã sớm được lôi kéo bởi tình yêu và các nhân đức của Trái Tim Đức Maria. Chính sách Tin Mừng đã mời gọi sự chú ý này một cách kín đáo và tế nhị tuyệt vời. Điều được kích động trước tiên là lòng trắc ẩn đối với Mẹ Đồng Trinh. Có thể nói là chính dưới chân Thập Giá, trái tim của người Kitô hữu lần đầu tiên làm quen với Trái Tim của Đức Maria. Lời tiên tri của ông Simêôn đã lát đường và cung cấp cho sự sùng kính một trong các thể thức ưa thích và các hình ảnh thể hiện bình dân nhất của nó: trái tim bị một lưỡi gươm đâm thâu qua. Nhưng Đức Maria không chỉ đơn thuần là thụ động ở dưới chân Thập Giá, "Người đã cộng tác xuyên qua đức mến", như Th. Augustinô nói, "trong công trình cứu chuộc chúng ta".

Một đoạn Kinh Thánh khác góp phần vào việc làm xuất hiện sự sùng kính là lời nói được lặp lại hai lần của Th. Luca: Đức Maria đã ghi nhớ tất cả những lời nói và việc làm của Đức Giêsu trong lòng, ở đó Người đã có thể suy gẫm chúng và sống bằng chúng. Một ít lời nói của Đức Trinh Nữ, cũng được ghi lại trong sách Tin Mừng, đặc biệt là bài ca Magnificat, để lộ ra những nét đặc biệt mới trong tâm lý của Đức Maria. Vài Giáo phụ cũng đã soi sáng tâm lý của Đức Maria, thí dụ, Th. Ambrôsiô, khi, trong chú giải của người về Th. Luca, người nâng Đức Maria lên làm lý tưởng đức đồng trinh, và Th. Êphrem, khi người ca ngợi một cách đầy thi vị như thế, việc các nhà chiêm tinh đến và việc Người Mẹ khiêm hạ ân cần đón tiếp họ. Dần dần, do kết quả của việc áp dụng Bài ca các quan hệ tình yêu giữa Thiên Chúa và Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, Trái Tim của Đức Maria, đối với Giáo Hội Kitô giáo, đã đi đến chỗ là Trái Tim của vị Hiền Thê của sách Diễm Ca, cũng như là Trái Tim của Mẹ Đồng Trinh. Vài đoạn từ các sách Khôn Ngoan khác cũng được hiểu là qui chiếu đến Đức Maria, trong Đấng mà chúng nhân hoá sự Khôn Ngoan, và nhan sắc kiều diễm của Người, đã làm tăng thêm ấn tượng này. Như các bản văn mà trong đó đức khôn ngoan được trình bày như mẹ của

tình yêu cao thượng, của sự kính sợ, của sự hiểu biết và của niềm hy vọng thánh. Trong Tân Ước, bà Êlisabét công bố Đức Maria là thật có phúc, vì Người đã tin lời sứ thần, bài ca Magnificat là một sự thể hiện đức khiêm hạ của Người; và khi trả lời cho người phụ nữ giữa đám dân chúng là người, để tôn vinh Người Con, đã công bố Người Mẹ là có phúc, chính Đức Giêsu đã không nói: "Đúng hơn phải nói rằng: Phúc thay kẻ lắng nghe và tuân giữ lời Thiên Chúa" (Lc. 11,28), như vậy là một cách mời gọi chúng ta tìm kiếm trong Đức Maria điều đã làm cho Người được Thiên Chúa yêu quý như thế và làm cho Người được chọn làm mẹ của Đức Giêsu sao? Các Giáo phụ đã hiểu Người muốn nói gì và đã tìm ra trong lời này một lý do mới để ngợi khen Đức Maria. Th. Lêô nói rằng nhờ đức tin và tình yêu, Người đã thụ thai Con của Người một cách thiêng liêng, ngay cả trước khi lãnh nhận Ngài vào trong dạ của Người, và Th. Augustinô nói với chúng ta rằng Người có phúc vì đã mang Đức Kitô trong trái tim Người hơn là vì đã thụ thai Ngài trong xác thịt.

Chỉ vào thế kỷ XII, hoặc cuối thế kỷ XI, những chỉ dẫn sơ sài về sự sùng kính thực sự được nhận thấy trong một bài giảng của Th. Bernardô (De duodecim stellis: về mười hai ngôi sao) mà từ đó, một đoạn trích được Giáo Hội lấy ra và sử dụng trong các Kinh Thần Vụ Thông phần Đau khổ và Bảy sự Đau khổ (Đức Mẹ Sầu Bi). Những sự rõ ràng hơn nữa có thể nhận thấy trong các suy gẫm đạo đức về kinh Kính Mừng (Ave Maria), kinh Lạy Nữ Vương (Salve Regina), thường được quy hoặc là cho Th. Anselmô Lucca (c. 1080), hoặc là cho Th. Bernardô; và cũng trong quyển sách lớn "De laudibus B. Mariae Virginis" (Về những lời ngợi khen của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc) (Douai, 1625) do Richard de Saint- Laurent viết. Sớm hơn một chút, nó được Th. Tôma Becket đưa vào trong sự sùng kính, những sự vui mừng và những sự đau buồn của Đức Maria, được Chân phước Hermann (c. 1245), một trong các con cái thiêng liêng đầu tiên của Th. Đôminicô, đưa vào trong các sự sùng kính khác của người đối với Đức Maria, và muộn hơn một chút, nó xuất hiện trong "Sách Mặc Khải" của Th. Bridget. Tauler (c. 1361) nhìn thấy trong Đức Maria khuôn mẫu của một bà thần bí, đúng như Th. Ambrôsiô nhận thấy trong Đức Maria khuôn mẫu của một linh hồn đồng trinh. Th. Bernardinô Siêna (c. 1444) chăm chú vào sự chiêm ngắm trái

tim đồng trinh hơn, và chính từ người, Giáo Hội đã mượn những bài đọc của Kinh Đêm thứ hai cho lễ Trái Tim Vẹn Sạch Đức Maria. Th. Phanxicô Salêsiô nói về những sự toàn hảo của trái tim này, khuôn mẫu tình yêu đối với Thiên Chúa, và cung hiến quyển "Theotimus" của người cho nó.

Trong cùng thời kỳ này, người ta tìm thấy thỉnh thoảng có đề cập đến những thực hành sùng kính Trái Tim Đức Maria, thí dụ trong "Antidotarium" của Nicolas du Saussay (c. 1488), trong Julius II và trong "Pharetra" của Lanspergius. Trong hạ bán thế kỷ XVI, và tiền bán thế kỷ XVII, các tác giả khổ tu chăm chú vào sự sùng kính này một cách tỉ mỉ hơn. Tuy nhiên, được dành riêng cho Th. Gioan Êuđê (c. 1681) việc truyền bá sự sùng kính, làm cho nó trở thành công khai và có một lễ được cử hành để tỏ lòng tôn kính Trái Tim Đức Maria, trước tiên là tại Autun năm 1648, và sau đó là trong một số các giáo phận Pháp. Người đã lập nhiều hội tu sĩ quan tâm đến việc duy trì và thăng tiến sự sùng kính, mà về điều này, quyển sách lớn của người về Trái Tim Đáng Ngưỡng Mộ (Coeur Admirable), xuất bản năm 1681, giống như một bản tóm lược nó. Các cố gắng của Cha Êuđê nhằm đạt được sự chấp nhận một Kinh Thần Vụ và Lễ, đã bị thất bại ở Rôma, nhưng, mặc cho sự thất vọng này, sự sùng kính Trái Tim Đức Maria vẫn cứ tiến triển, và năm 1725, Cha de Gallifet kết hợp vụ Trái Tim Đức Maria với vụ Trái Tim Đức Giêsu để xin được sự phê chuẩn của Rôma về hai sự sùng kính và sự thiết lập hai lễ này. Năm 1729, kế hoạch của người đã bị đánh bại, và năm 1765, hai vụ này được tách riêng ra, để đảm bảo sự thành công của vụ chính.

Năm 1799, Đức Piô VI, lúc bấy giờ đang bị lưu đày ở Florentia, đã chấp nhận cho Đức Giám mục Palermo được phép cho cử hành lễ Trái Tim Cực Sạch Đức Maria đối với vài nhà thờ trong giáo phận của người. Năm 1805, Đức Piô VII đã làm một nhượng bộ mới, nhờ đó, lễ này đã sớm được tuân giữ rộng rãi. Đó chính là điều kiện hiện có khi một phong trào lớn gấp đôi, xuất phát tại Paris, đã đem lại sự nhiệt tình tuổi trẻ cho sự sùng kính. Hai nhân tố của phong trào này trước tiên là sự mặc khải "ảnh đeo Đức Mẹ làm phép lạ" ("miraculous medal") năm 1830, và tất cả những điều kỳ diệu phi thường tiếp theo, và rồi, sự thiết lập tại nhà thờ Đức Bà Chiến Thắng Tổng Hiệp Hội Trái Tim Vô Nhiễm Đức Maria, Nơi trú ẩn của những

kẻ tội lỗi. Tổng Hiệp Hội này đã nhanh chóng lan rộng khắp thế giới và là nguồn của vô số ân sủng. Ngày 21 tháng 7 năm 1855, Thánh Bộ Nghi Lễ, cuối cùng, đã chấp nhận Kinh Thần Vụ và Thánh lễ Trái Tim Cực Sạch Đức Maria, tuy nhiên không áp đặt chúng trên Giáo Hội hoàn vũ.

- Hiện nay, có ít nhất là ba lễ Trái Tim Đức Maria, tất cả đều với những nghi lễ khác nhau.
- Lễ của Rôma, được tuân giữ trong nhiều nơi vào ngày Chủ Nhật sau Tuần Bát Nhật lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời, và trong những nơi khác, vào ngày Chủ Nhật thứ ba sau lễ Hiện Xuống hoặc vào đầu tháng Bảy.
- Lễ của Cha Êuđê, được cử hành trong các tu sĩ Dòng Th. Êuđê và trong một số cộng đoàn vào ngày 8 tháng 2, và
- Lễ của Nhà thờ Đức Bà Chiến Thắng, được cử hành trọng thể trước Mùa Chay một chút.

Tuy nhiên, cho đến nay, chưa có lễ nào được ban cho toàn Giáo Hội.

XVIII.

SỰ SÙNG KÍNH ĐỨC MARIA DIỄM PHÚC

Cho đến tận Công đồng Nicêa

Sự sùng kính Đức Bà Diễm Phúc, trong phân tích tột cùng của nó, phải được xem là một sự áp dụng thực hành giáo lý về sự Thông Công của các Thánh. Vì thấy rằng giáo lý này không được chứa đựng, ít ra là một cách rõ ràng, trong những hình thức ban đầu của kinh Tin Kính các Tông Đồ, nên có lẽ không có cơ sở nào để ngạc nhiên nếu chúng ta không tình cờ gặp được một dấu vết rõ ràng nào về việc tôn sùng Đức Trinh Nữ Diễm Phúc trong các thế kỷ Kitô giáo đầu tiên. Thí dụ rõ ràng sớm nhất về việc "tôn thờ" ("worship") – chúng tôi dùng từ này đương nhiên là trong nghĩa tương đối – các thánh được gắn liền với sự tôn kính đối với các vị tuẩn đạo đã hy sinh mạng sống mình vì Đức Tin. Từ thế kỷ I trở đi, sự tuẩn đạo được xem là dấu hiệu lựa chọn chắc chắn nhất. Các vị tuẩn đạo, người ta tin, được hưởng nhan thánh Thiên Chúa ngay tức khắc. Trên mộ của họ, Hy lễ thánh được dâng (một thực hành có thể là được ám chỉ Mặc Khải 6:9), trong khi trong chuyện kể đương thời về sự tuẩn đạo của Th. Polycarpô (khoảng năm 151), chúng tôi đã có đề cập đến "ngày sinh", nghĩa là lễ tưởng nhớ hằng năm mà các Kitô hữu đã có thể được cho là giữ nó để tôn vinh ngài. Thái độ tinh thần này còn trở nên rõ ràng hơn trong Tertullianô và Th. Cyprianô, và sự nhấn mạnh đến đặc tính "đền tội" của những đau khổ của các vị tuẩn đạo, làm nổi bật quan điểm cho rằng bằng sự chết của họ, họ có thể xin được các ân sủng và phúc lành cho những người khác, nên tự nhiên và tức khắc dẫn đến sự trực tiếp kêu cầu họ.

Một sự tăng cường hơn nữa của cùng ý tưởng này xuất phát từ sự phụng tự các thiên thần mà, trong khi có nguồn gốc tiền Kitô giáo, lại được các tín hữu thời đại hậu Tông đồ thành tâm theo. Hình

như đã chỉ là hậu quả của một sự phát triển nào đó như vậy mà con người hướng đến việc kêu xin sự cầu bàu của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc. Điều này ít ra là ý kiến chung trong các học giả, mặc dù có lẽ là nguy hiểm nếu nói một cách quá quả quyết. Sự rõ ràng liên quan đến sự thực hành của dân chúng trong thế kỷ đầu là hầu như hoàn toàn thiếu, và trong khi, một mặt, đức tin của các Kitô hữu chắc chắn lấy dạng từ trên xuống (nghĩa là các Tông đồ và các thầy dạy của Giáo Hội trao một sứ điệp mà giáo dân chấp nhận từ họ một cách hoàn toàn ngoan ngoãn), nhưng, những dấu hiệu thì không thiếu, những dấu hiệu mà, trong những vấn đề tình cảm và lòng sùng kính, quá trình ngược lại đôi khi đạt được. Vì thế, không phải là không có khả năng sự thực hành kêu cầu sự giúp đỡ của Mẹ Đức Kitô đã một thời trở nên thông thường hơn đối với các tín hữu đơn sơ hơn, trước khi chúng ta phát hiện được một biểu hiện rõ ràng về nó trong các tác phẩm của các Giáo phụ. Vài giả thuyết như thế có thể giúp giải thích việc bằng cớ được cung cấp bởi các hầm mộ và bởi văn học ngoại thư của các thế kỷ đầu, về mặt niên đại, xem ra có trước bằng cớ được giữ trong các tác phẩm cùng thời của những người là phát ngôn viên có thẩm quyền của truyền thống Kitô giáo.

Tuy nhiên, có thể xảy ra là cơ sở thần học vững chắc mà trên đó sau này toà nhà lòng sùng kính Đức Maria được xây dựng, đã bắt đầu được đặt vào thế kỷ I của kỷ nguyên chúng ta. Không phải là không đáng chú ý việc chúng ta được các Tông đồ thuật lại sau khi Đức Kitô lên trời rằng "Tất cả các ông đều đồng tâm nhất trí, chuyên cần cầu nguyện cùng với mấy người phụ nữ, với bà Maria thân mẫu Đức Giêsu, và với anh em của Đức Giêsu" (Cv. 1:14). Cũng cần phải chú ý đến sự kiện Th. Marcô, mặc dù người không thuật lại cho chúng ta điều gì về thời thơ ấu của Đức Kitô, tuy nhiên, miêu tả Ngài là "con bà Maria" (Mc. 6:3), một tình huống mà, căn cứ vào một số tính đặc biệt được biết của tác giả sách Tin Mừng thứ hai, làm nổi bật rõ ràng niềm tin của ông và sự Sinh con Đồng trinh.

Cũng mầu nhiệm này được nhấn mạnh bởi Th. Inhaxiô thành Antiôkia, người mà, sau khi miêu tả Đức Giêsu là "Con bà Maria và Con Thiên Chúa", tiếp tục nói với các tín hữu Êphêsô (7, 18 và 19) rằng: "Chúa chúng ta, Đức Giêsu Kitô, đã được thụ thai trong dạ của Đức Maria theo một ân huệ của con cháu Đavít, nhưng cũng là của

Chúa Thánh Thần", và người nói thêm: "Được giấu kín khỏi đầu mục của thế gian này: sự đồng trinh của Đức Maria và sự mang thai của bà và cũng như sự chết của Chúa – ba mầu nhiệm phải được cao rao lớn tiếng". Aristiđê và Th. Justinô cũng dùng ngôn ngữ rõ ràng liên quan đến sự Sinh con đồng trinh, nhưng chính Th. Irênê, một cách đặc biệt hơn, là người xứng đáng được gọi là nhà thần học đầu tiên về Mẹ Đồng Trinh. Vì thế, người đã vạch ra sự song song giữa bà Eva và Đức Maria, viện dẫn rằng, "như người trước đã bị một lời nói của thiên thần làm cho phải chạy trốn khỏi Thiên Chúa sau khi vi phạm lời của Người, cũng thế, người sau, nhờ một lời nói của thiên thần, đã có được Tin Mừng báo cho Người là Người đã có thể cưu mang Thiên Chúa, vì tuân theo lời của Ngài. Và nếu người trước đã bất tuân Thiên Chúa, nhưng người sau thì lại được thuyết phục vâng lời Thiên Chúa: như thế Đức Trinh Nữ Maria đã có thể là một nữ trạng sư cho người nữ Eva. Và như nhân loại đã bị buộc phải chết vì một người nữ, nó lại được cứu nhờ một trinh nữ; sự bất tuân của một người nữ được đền bù bởi sự vâng lời của một trinh nữ" (Irenaeus, V, 19). Không ai còn tranh luận rằng câu "sinh bởi bà Maria Đồng Trinh" làm thành một phần của bản soạn nguyên thủy của kinh Tin Kính, và ngôn ngữ của Tertullianô, Hippôlytô, Ôrigênê v.v. là hoàn toàn phù hợp với ngôn ngữ của Irênê, hơn nữa, mặc dù các tác giả như Tertullianô, Hêviđiô và có thể là Hêgêsippô đã tranh luận về sự mãi mãi đồng trinh của Đức Maria, những người đồng thời chính thống hơn của họ vẫn đã khẳng định điều đó.

Vậy thì, đã tự nhiên là trong bầu không khí này, chúng ta tìm ra được một sự tôn kính phát triển liên tục đối với sự thánh thiện và những đặc ân được đề cao của Đức Maria. Đặc biệt hơn là trong các bức vẽ của các hầm mộ, chúng ta thấy rõ vị trí đặc biệt mà Người đã bắt đầu chiếm từ một thời kỳ rất sớm, trong tư tưởng của các tín hữu. Vài bức trong các bức bích hoạ này thể hiện sứ ngôn của Isaia được tin là có từ tiền bán thế kỷ II. Ba bức khác, thể hiện sự thờ lạy của các nhà chiêm tinh, thì thuộc một thế kỷ sau. Cũng có một bức chạm nổi thấp đáng lưu ý, nhưng bị bể gãy rất nhiều, được tìm thấy ở Cartagô là cái có thể được quy một cách có khả năng đúng cho thời đại của Constantinô.

Đáng chú ý hơn nữa là bằng cớ của một số các tác phẩm ngoại

thư, đặc biệt là tác phẩm được gọi là Tin Mừng của Th. Giacôbê, hay "Tin Mừng đầu tiên". Phần đầu của tác phẩm này, phần chứng tỏ một sự tôn kính sâu sắc đối với sự trong sạch và sự thánh thiện của Trinh Nữ Diễm Phúc, và khẳng định sự đồng trinh của ngài *in partu et post partum* (trong khi sinh con và sau khi sinh con), thường được xem là công trình của thế kỷ II. Tương tự, một số đoạn thêm vào được tìm thấy trong các Lời Sấm Sibylla, những đoạn văn mà hẳn là có từ thế kỷ II, chứng tỏ một mối bận tâm như thế với vai trò nổi bật mà Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã đóng trong công trình cứu chuộc (đặc biệt xem II, 311-312 và VIII, 357-479). Đoạn văn đầu tiên trong các đoạn văn này rõ ràng là quy cho sự cầu bàu của "Đức Thánh Nữ Đồng Trinh" việc đạt được ân huệ bảy ngày dài thêm để con người có thể tìm được thời gian cho sự hối cải (x. quyển IV sách Etra, VII, 28-33?). Hơn nữa, rất có thể là sự đề cập đến Đức Trinh Nữ Diễm Phúc trong các kinh chuyển cầu của các bộ hai tấm bản nhỏ phụng vụ bắt nguồn từ những ngày trước Công đồng Nicêa, nhưng chúng ta không có một bằng cớ rõ ràng nào về điểm này, và cũng vậy về bất kỳ hình thức nào của sự kêu cầu trực tiếp, ngay cả vì những mục đích sùng kính riêng tư.

Thời đại các Giáo Phụ

Sự tồn tại của giáo phái không tiếng tăm Collyridians, mà Th. Êpiphaniô (c/ 403) tố cáo về việc họ dâng của lễ bánh ngọt cho Đức Maria, hoàn toàn có thể được xem như chứng minh rằng ngay cả trước Công đồng Êphêsô, đã có một sự tôn kính phổ biến đối với Mẹ Đồng Trinh, đe doạ trở thành quá đáng. Vì thế, Êpiphaniô đưa ra nguyên tắc: "Đức Maria phải được tôn kính. Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần phải được thờ phượng, nhưng không ai được thờ phượng Đức Maria" *(ten Marian medeis posknueito)*. Tuy nhiên, cũng chính Êpiphaniô này có rất nhiều lời ca ngợi Mẹ Đồng Trinh, và ông tin rằng đã có vài ân huệ huyền bí đối với sự chết của Người được bao hàm trong những lời Mặc Khải 12:14: "và đã được ban cho người Phụ Nữ đôi cánh của một con phượng hoàng to lớn để bà có thể bay vào trong sa mạc đến chỗ của bà". Trong bất cứ tình huống nào cũng chắc chắn rằng các Giáo phụ như Th. Ambrôsiô và Th. Giêrônimô, một phần được gợi hứng một cách tuyệt vời về những ý tưởng khổ chế đối với một đời sống đồng trinh, và một phần dò dẫm con đường

của họ để hiểu rõ ràng hơn tất cả những gì được bao hàm trong mầu nhiệm Nhập Thể, đã bắt đầu nói về Đức Trinh Nữ Diễm Phúc như là khuôn mẫu của tất cả mọi nhân đức và lý tưởng của sự vô tội. Nhiều đoạn văn đáng chú ý thuộc loại này đã được sưu tập:

- "Trên trời", Th. Ambrôsiô nói với chúng ta, "Người hướng dẫn ca đoàn các linh hồn đồng trinh, cùng với Người, các trinh nữ đã được thánh hiến, một ngày kia sẽ được liệt vào đó".
- Th. Giêrônimô (Ep. xxxix, Migne, P.L. XXII, 472) đã báo trước quan niệm Đức Maria là mẹ của loài người sẽ làm sống động một cách rất mạnh mẽ lòng sùng kính của một thời đại sau này.
- Th. Augustinô, trong một đoạn văn danh tiếng (De nat. et gratis, 36), công bố đặc ân vô tội duy nhất của Đức Maria.
- Trong bài giảng của Th. Grêgôriô Nazianzênô về Th. Tử đạo Cyprianô (P.G. XXXV, 1181), chúng ta có một tường thuật về cô gái Justina đã kêu cầu Đức Trinh Nữ Diễm Phúc gìn giữ sự đồng trinh của cô.

Nhưng trong điều này, cũng như trong vài khía cạnh sùng kính khác của các niềm tin Kitô giáo ban đầu, ngôn ngữ mặn nồng nhất hình như được tìm thấy ở Đông phương, và đặc biệt là trong các tác phẩm Syria của Th. Êphrem. Sự thật là chúng ta không thể hoàn toàn tin tính đích thực của nhiều trong các bài thơ được quy cho ngài, tuy nhiên, giọng điệu của một số sáng tác không bị nghi ngờ nhất trong các sáng tác của Th. Êphrem là còn rất đáng chú ý.

- Vì vậy, trong các thánh thi về lễ Sinh Nhật, chúng ta đọc được: "Chúc tụng Đức Maria, Đấng mà không có lời khấn và không có lời nguyện đã cưu mang và sinh hạ Chúa của tất cả những người con của các bạn Người, những người đã và sẽ là trinh khiết hoặc công chính, các linh mục và các vua. Ai khác đã ru ngủ một con trai trong lòng mình như Đức Maria? Ai có bao giờ đã dám gọi con mình là Con Đấng Sáng Tạo, Con Đấng Tạo Hoá, Con Đấng Tối Cao?
- Tương tự, trong các Thánh thi 11 và 12 của cùng loạt bài

này, Êphrem thể hiện Đức Maria như nói một mình thế này: "Con trẻ tôi mang, mang tôi, và Người đã hạ cánh xuống, bốc lấy và đặt tôi vào giữa cánh của Ngài và nâng lên trên không trung, và một lời hứa đã được ban cho tôi là độ cao và độ sâu đó sẽ là của Con tôi v.v.

Đoạn văn cuối cùng này hình như gợi lên một niềm tin, như niềm tin của Th. Êpiphaniô đã được quy chiếu đến, là hài cốt thánh của Mẹ Đồng Trinh đã được chuyển khỏi mặt đất bằng một cách lạ lùng nào đó. Tường thuật ngoại thư được khai triển đầy đủ về sự "Ngủ thiếp của Đức Maria" hẳn là thuộc một thời kỳ hơi sau này một chút, nhưng về mặt này, nó hình như được đưa ra trước trong các tác phẩm của các Giáo phụ Đông phương có thẩm quyền được thừa nhận. Niềm tin vào sự "Hồn Xác Lên Trời của Đức Maria", nói chung, là cái đã trở thành phổ biến trong dòng một ít thế kỷ, đã là độc lập với hoặc bị ảnh hưởng đến đâu bởi ngoại thư "Transitus Mariae" (Sự Vượt qua của Đức Maria) là sách đã bị Đức Giáo hoàng Gêlasiô liệt vào danh sách các sách ngoại thư bị lên án của người, là một vấn đề khó. Hình như có khả năng là một mầm mống nào đó của truyền thống dân gian đã đi trước sự phát minh ra những chi tiết quá đáng của chuyện kể.

Trong bất cứ trường hợp nào, bằng cớ của các thủ bản Syria cũng làm chứng vượt quá vấn đề rằng ở Đông phương trước cuối thế kỷ VI, và có lẽ đúng là sớm hơn rất nhiều, sự sùng kính Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã nắm lấy tất cả những sự phát triển đó, là những sự phát triển thường được kết hợp với thời Trung Cổ sau này. Trong một vài thủ bản của quyển "Transitus Mariae" – có từ những năm cuối thế kỷ V – chúng ta thấy có đề cập đến ba lễ hằng năm kính Đức Trinh Nữ Diễm Phúc:

- Một lễ hai ngày sau lễ Sinh Nhật.
- Một lễ nữa vào ngày thứ mười lăm tháng Iyar, tương ứng với khoảng tháng Năm, và
- Một lễ thứ ba, vào ngày thứ mười ba (hoặc mười lăm) tháng Ab (xấp xỉ tháng Tám) là lễ có khả năng đúng là nguồn gốc của lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời hiện giờ của chúng ta.

Hơn nữa, cùng một chuyện kể ngoại thư này chứa đựng một

tường thuật về các phép lạ của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, có nghĩa là đã được chuyển tiếp từ các Kitô hữu Rôma, và rất giống với "Marienlegenden" của thời Trung Cổ. Thí dụ, chúng ta đọc:

> Thường ở đây, tại Rôma, Người hiện ra cho những người tuyên xưng Người trong kinh nguyện, vì Người đã hiện ra ở đây, trên biển, khi biển bị khuấy động và dâng lên, và sắp tiêu diệt con tàu đang đi. Và các thủy thủ khẩn caàu danh của Đức Bà Maria và nói: "Lạy Đức Bà Maria, Mẹ Thiên Chúa, xin thương xót chúng con", và ngay lập tức, Người hiện lên trên họ như mặt trời và cứu thoát các con tàu, chín mươi hai chiếc, và cứu chúng khỏi bị tiêu diệt, và không một chiếc tàu nào trong chúng bị hư hỏng.

Và chúng ta lại được kể:

> Người đã hiện ra ban ngày trên đồi núi, nơi quân cướp đã xông vào dân chúng và tìm cách giết chết họ. Những người dân này đã kêu to lên: "Ôi, lạy Đức Bà Maria, Mẹ Thiên Chúa, xin thương xót chúng con". Và Người đã hiện ra phía trước họ như một tia chớp, và làm mù mắt quân cướp, và họ đã không bị chúng thấy (ib., 49)

Tất nhiên, sự quá đáng ngông cuồng của văn học ngoại thư này không thể còn nghi ngờ gì nữa. Nó hoàn toàn là bịa đặt, và một sự so sánh của các bản văn khác nhau về "Transitus" chứng tỏ rằng đặc biệt chuyên luận này đã luôn luôn được sửa đổi và được thêm vào trong các bản dịch khác nhau của nó, đến nỗi chúng ta không chút nào có thể chắc chắn rằng "Liber qui appellatur transitus, id est Assumptio, Sanctae Mariae apochryphus" (Sách ngoại thư được gọi là sự vượt qua, nghĩa là sự Hồn Xác Lên Trời, của Đức Thánh Maria), bị Đức Giáo hoàng Gêlasiô lên án năm 494, là đồng nhất với bản dịch Syria vừa dẫn. Nhưng rất có khả năng đúng là cũng bản dịch Syria này đã tồn tại lúc bấy giờ và, tuy bản văn có thể là ngoại thư, nhưng chắc chắn nó làm chứng cho tâm trạng của ít ra là những Kitô ít học thức nhất của thời kỳ đó. Hơn nữa, có khả năng là lễ đó đã được nói đến và được quy cho chính các Tông đồ đã thiết lập nó, nếu không có một lễ nhớ như thế tồn tại ở nơi mà chuyện kể giả tưởng này là phổ biến rộng rãi như thế. Thực tế là các học giả đưa ra lý lẽ

tốt để tin rằng một lễ được mô tả như là *m ieme tes hagias Oeotokou kai aeikarthenou Marias* được cử hành ở Antiôkia ngay từ năm 370, trong khi từ tình huống nó được liên kết với lễ Hiển Linh, chúng ta hẳn nhiên có thể đồng nhất hoá nó với lễ thứ nhất trong các lễ được quy chiếu đến trong sách Transitus Syria.

Cũng có bằng cớ xác nhận một lễ như thế được tìm thấy trong các thánh thi của Balai, một văn sĩ Syria đầu thế kỷ V; bởi vì chẳng những văn sĩ này sử dụng cách nói nhiệt tình nhất về Đức Bà, ông còn nói bằng những lời như thế này: "Ngợi khen Chúa là Đức Chúa, nhờ lễ tưởng nhớ Mẹ Chúa" (Poem 4 trg. 4 và Poem 6, trg. 15). Một bằng chứng rõ ràng khác là bằng chứng của Th. Prôclô, người đã chết trong khi làm Thượng phụ Constantinôpôli, và là người, năm 429, đã giảng trong thành phố này một bài giảng, có sự hiện diện của Nestôriô, bắt đầu bằng lời: "Ngày lễ Đức Trinh Nữ (*parthenike panegyris*) khuyến khích lưỡi của chúng ta hôm nay cất lên lời ca tụng ngài". Trong điều này, chúng ta có thể ghi nhận thêm, ông miêu tả Đức Maria là

> Nữ tỳ và Mẹ, Trinh Nữ và trời, chiếc cầu duy nhất của Thiên Chúa đến với con người, khung dệt phi thường của sự Nhập Thể mà trong đó, bằng một cách nào đó không thể nói được, chiếc áo kết hợp đó đã được dệt, mà, người thợ dệt là Chúa Thánh Thaàn; và người quay tơ là người đang rợp bóng từ trên cao; lông cừu là mớ tóc xoắn bông xưa của Ađam; sợi khổ là xác thịt trinh nguyên từ trinh nữ; con thoi của thợ dệt là ân sủng vô biên của Đấng đã gây ra nó; người phát minh là Lời nhẹ nhàng đi qua thính giác" (P.G., LXV, 681).

Lời nói này minh hoạ trong một mức độ rõ ràng bằng cách nào những cuộc tranh luận đã sinh ra kết quả trong các khoản luật của Êphêsô và tước hiệu *theotokos* (Mẹ Thiên Chúa) đã dẫn đến một sự hiểu biết sâu sắc hơn về phần của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc trong công trình Cứu Chuộc.

Quay sang một miền đất Đông phương khác, chúng ta tìm thấy một vật kỷ niệm rất đáng lưu ý về sự sùng kính Đức Maria giữa các Mảnh Gốm Cổ Ai Cập (Coptic Ostraca), có khoảng năm 600 CN. Mảnh này mang những chữ bằng tiếng Hy Lạp: "Kính chào Maria

đầy ân sủng, Đức Chúa ở cùng bà, bà được chúc phúc trong các phụ nữ và con lòng bà được chúc phúc, vì bà đã thụ thai Đức Kitô, Con Thiên Chúa, Đấng Cứu Chuộc linh hồn chúng tôi". Biến thể Đông phương này của kinh Kính Mừng (Ave Maria) rõ ràng là được dự kiến để dùng trong phụng vụ, cũng như hình thức sớm nhất của kinh Kính Mừng ở Tây phương đã lấy dạng của một đối ca được dùng trong Thánh Lễ và kinh Thần Vụ Đức Trinh Nữ Diễm Phúc. Mảnh này có thể hình như là tương đối sau này, nó là mảnh có giá trị nhất, bởi vì sự đề cập đến Đức Trinh Nữ Diễm Phúc trong hình thức phụng vụ là rất ít khi xảy ra. Thí dụ, không có một đề cập nào như vậy được tìm thấy trong sách kinh của Sérapion, hoặc trong phụng vụ của các Tông Hiến, hoặc trong những đoạn của Lễ quy được giữ lại cho chúng ta trong chuyên luận "De Sacramentis" (Về các Bí tích) của Ambrôsiô. Một số các thánh thi Syria do Cyrillon (khoảng năm 400), và đặc biệt là do Rabnlas of Edessa (c. 435) nói về Đức Maria bằng những lời sùng kính nhiệt tình, nhưng, như trong trường hợp Th. Êphrem, có một yếu tố không chắc chắn nào đó liên quan đến nguồn tác giả của các sáng tác này. Mặt khác, sự cung hiến nhiều nhà thờ ban đầu chắc chắn cung cấp một chỉ dẫn về sự nhìn nhận có thẩm quyền vào thời kỳ này được mở rộng đến sự phụng tự Đức Trinh Nữ Diễm Phúc. Ngay vào đầu thế kỷ V, Th. Cyrillô đã viết: "Kính chào bà Maria, Mẹ Thiên Chúa, Đấng mà trong các thành phố và làng mạc và trên đảo đã được xây dựng cho, những nhà thờ của những kẻ tin thực sự" (P.G. LXXVII, 1034). Nhà thờ Êphêsô, nơi mà năm 431 Công đồng đại kết đã nhóm họp, chính nó đã được cung hiến cho Đức Trinh Nữ Diễm Phúc. Ba nhà thờ đã được Hoàng Hậu Pulcheria xây dựng để tôn kính Người, trong hoặc gần Constantinôpôli, trong thế kỷ V, trong khi tại Rôma, Nhà thờ Santa Maria Antiqua, và Santa Maria tại Trastevere chắc chắn là có trước năm 500. Không kém phần đáng lưu ý là sự nổi bật đặc biệt luôn luôn tăng lên đối với Đức Trinh Nữ Diễm Phúc ở các thế kỷ IV và V trong nghệ thuật Kitô giáo. Trong các bức hoạ của các hầm mọ, trong các bức điêu khắc của các quan tài bằng đá, trong các hình trang trí ghép mảnh và trong những vật dụng thứ yếu như các lọ bẹt đựng dầu của Monsa, hình dáng Đức Maria ngày càng tái diễn thường xuyên hơn, trong khi sự tôn kính mà Người được người ta tỏ ra, được chỉ rõ bằng nhiều cách khác nhau, thí dụ bằng vầng hào quang to lớn, như có thể thấy trong

các bức ảnh Chúa Giêsu bị đóng đinh thập giá trong các thủ bản Rabulas năm 586 CN. Ngay từ năm 540, chúng ta tìm được một hình trang trí ghép mảnh mà trong đó Người ngồi trên ngai với tư cách là Nữ Vương Thiên Quốc ở giữa đỉnh Nhà thờ chính toà Parenzo ở nước Áo là nhà thờ đã được Đức Giám mục Êuphrasiô xây dựng vào thời gian đó.

Đầu thời Trung Cổ

Với những phát triển Kitô giáo ở Tây phương dưới thời triều đại Mêrôvê và Carôlanh, sự chấp nhận có thẩm quyền hơn việc tôn sùng Đức Maria đã đến như là một bộ phận của đời sống Giáo Hội. Khó đưa ra những thời gian chính xác cho việc đưa các ngày lễ khác nhau vào, nhưng đã được chỉ rõ trong mục CALENDER (Lịch) rằng sự cử hành lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời, lễ Truyền Tin, lễ Sinh Nhật Đức Bà và lễ Dâng Chúa Giêsu vào Đền thánh chắc chắn có thể được vạch ra cho thời kỳ này. Ba trong các lễ này xuất hiện trong Lịch Th. Willibrord của cuối thế kỷ VII, lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời được quy định cả cho ngày 18 tháng Giêng, theo sự thực hành của Giáo Hội Gallican, và cho tháng Tám (gần đúng với thời gian hiện tại của Rôma), trong khi sự thiếu vắng lễ Truyền Tin chắc là chỉ do ngẫu nhiên mà thôi. Một lần nữa, chúng ta hoàn toàn tin chắc là có thể khẳng định rằng vị trí của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc trong các công thức phụng vụ của Giáo Hội, vào khoảng thời gian này, đã được thiết lập vững chắc. Cho dù chúng ta không biết Lễ Quy của Thánh Lễ Rôma là cái đã lấy rất nhiều hình thức mà bây giờ nó còn giữ lại trước khi thế kỷ VI kết thúc, thì "praefatio" (Kinh Tiền tụng) cho ngày lễ tháng Giêng của lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời trong Nghi thức Gallican, cũng như các kinh khác mà không thể được quy một cách an toàn cho một thời gian nào đó muộn hơn thế kỷ VII, cũng chứng minh một sự sốt sắng tôn sùng Đức Trinh Nữ Diễm Phúc. Trong ngôn ngữ thi ca, Đức Maria được tuyên bố chẳng những là tuyệt vời bởi người con mà Người đã thụ thai nhờ đức tin, mà còn vinh hiển trong sự chuyển dời mà Người đã ra đi (P.L. LXII, 244-46), niềm tin vào sự Hồn Xác Lên Trời của Người rõ ràng và nhiều lần được cho là điều tất nhiên, như, một thế kỷ trước, bởi Grêgôriô thành Tours. Người cũng được miêu tả trong phụng vụ như là "căn buồng xinh đẹp mà từ đó phu quân đáng kính tiến ra, là ánh sáng của dân

ngoại, hy vọng của kẻ tin, người tước đoạt quyền hành của ma quỷ, sự xấu hổ của dân Do Thái, con thuyền sự sống, nhà tạm vinh quang, đền thờ trên trời, mà các công nghiệp của Người, trinh nữ yếu ớt như Người, lại càng được bày ra rõ ràng hơn khi chúng được đặt tương phản với mẫu gương của bà Eva xưa" (ib. 245). Vào cùng thời kỳ này, vô số nhà thờ được dựng lên để cung hiến cho Đức Maria, và trong các nhà thờ này, nhiều nhà thờ ở trong số những nhà thờ quan trọng nhất trong giới Kitô giáo. Các nhà thờ chính toà Reims, Chartres, Rouen, Amiens, Nimes, Evreux, Paris, Bayeux, Séez, Toulon v.v., mặc dù được xây dựng vào những thời kỳ khác nhau, tất cả đều đã được thánh hiến để tỏ lòng tôn kính Người. Thực thì nguồn gốc của nhiều đền thánh Đức Bà trong các đền thánh Đức Bà ở Pháp này đã bị che giấu trong các truyền thuyết mà không thể nào dò tìm ra được. Thí dụ, bây giờ không ai tin một cách nghiêm túc rằng Th. Trôphimô ở Arles đã cung hiến một nhà nguyện cho Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, trong khi Đức Trinh Nữ còn sống, nhưng có bằng cớ xác định rằng vài nơi trong các nơi hành hương này đã được tôn kính vào một thời gian rất sớm, Chúng ta biết được từ Grêgôriô thành Tours (Hist. Fr., IX, 42) rằng Th. Rađêgunđô đã xây dựng một nhà thờ để tỏ lòng tôn kính Người ở Poitiers, và thánh nhân nói đến những nhà thờ khác ở Lyon, Toulouse và Tours. Chúng ta cũng có được tấm bản cung hiến của một nhà thờ do Giám mục Frodomund dựng lên năm 677 "in honore almae Mariae, Genitricis Domini" (để tỏ lòng tôn kính Đức Trinh Nữ Maria, Mẹ Chúa), và vì ngày được nêu ra là giữa tháng Tám (*mense Augusto medio*), nên có thể có một chút nghi ngờ rằng sự thánh hiến đã xảy ra vào ngày lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời là lễ mà vào thời kỳ này đang bắt đầu thay thế lễ tháng Giêng. Tại Đức, các đền thánh của Altotting và Lorch tự cho là có thể xác định nguồn gốc của chúng như là những nơi hành hương vào thời cổ đại xa xưa, và mặc dù là liều lĩnh tuyên bố một cách quá chắc chắn, chúng ta cũng có thể hẳn là cảm thấy an toàn trong việc quy định chúng ít ra là vào thời Carôlanh.

Tại Anh và Ai nhĩ lan, bằng cớ nói rằng từ thời kỳ sớm nhất, Kitô giáo đã dậy men mạnh mẽ lòng sùng kính Đức Maria, là rất lớn. Bêđa nói với chúng ta về nhà thờ được thánh hiến cho sự tôn kính Đức Bà ở Canterbury bởi Th. Mellitô, người kế vị trực tiếp

Augustinô; chúng ta cũng biết được từ cùng một nguồn đó về nhiều nhà thờ Đức Maria khác, thí dụ Weremouth và Hexham (sự cung hiến sau cùng này là do sự khỏi bệnh lạ lùng của Th. Wilfrid sau khi kêu cầu Mẹ Thiên Chúa) và Lastingham gần Whithy, trong khi Th. Aldhelm, trước cuối của cùng thế kỷ VII, cho chúng ta biết bằng cách nào Công Chúa Bugga, ái nữ của vua Edwin, đã cung hiến một nhà thờ cho Đức Trinh Nữ Diễm Phúc vào lễ Sinh Nhật của Người:

Istam nempe diem, qua temple festa coruscant,

Nativitate sua sacravit Virgo Maria

(Quả thực, Đức Trinh Nữ Maria, bằng lễ Sinh Nhật của mình, đã thánh hoá ngày mà các ngày lễ của đeàn thờ sáng chói).

Và bàn thờ của Đức Bà đứng trong hậu cung thánh:

Absidem consecrate Virginis ara

(Bàn thờ Đức Trinh Nữ đã thánh hiến hậu cung thánh).

Có lẽ là thi ca bản xứ sớm nhất ở Tây phương nhằm khen ngợi Đức Maria là thi ca Anglo-Saxon, vì Cynewulf, trước thời kỳ Alcuin và Charlemagne một chút, đã sáng tác những câu thơ tuyệt vời nhất về đề tài này; thí dụ, trích dẫn bản dịch bài "Đức Kitô" của Gollanez (ii, 214-80).

Kính chào bà, vinh quang của thế giới ở giữa này!

Phụ nữ trong sạch nhất trong khắp toàn trái đất

Trong những người đã có từ thời xa xưa

Bà đã được gọi tên đúng biết bao bởi tất cả những người được phú cho

tài năng ăn nói! Tất cả mọi người khắp trái đất

tâm hồn đầy sung sướng tuyên bố bà là cô dâu

của Đấng cai trị Thiên đình.

Không thể nói chi tiết tất cả những gì chúng ta tìm được trong các tác phẩm của Aldhelm, Bêđa và Alcuin ,nhưng cũng cần phải lưu ý đến bằng chứng của một văn sĩ Anh giáo về toàn bộ thời kỳ trước cuộc Chinh Phục Norman. "Vị Thánh", ông nói, "được kêu cầu bền bỉ và thường xuyên nhất, và là Đấng mà những tính ngữ nồng nàn

nhất được áp dụng vào, lấn mất những đặc quyền của Thiên Chúa, là Đức Trinh Nữ Diễm Phúc. Sự tôn thờ Đức Maria không phải là một phát triển rất hiện đại của giáo lý Rôma", và ông đưa ra làm thí dụ từ một thủ bản tiếng Anh thế kỷ X, hiện giờ ở tại Salisbury, những lời khẩn cầu như "Sancta Redemptrix Mundi, Sancta Salvatrix Mundi, ora pro nobis" (Thánh Nữ Cứu Chuộc Thế Gian, Thánh Nữ Cứu Độ Thế Gian, cầu cho chúng tôi). Cũng văn sĩ này, sau khi qui chiếu đến các kinh và các thực hành sùng kính được biết trong các thời kỳ Anglo-Saxon, thí dụ, Thánh Lễ đặc biệt đã được ấn định cho Đức Trinh Nữ Diễm Phúc vào các ngày Thứ Bảy trong Sách lễ Lêô, dẫn giải ảo tưởng kỳ lạ, như ông chú ý đến, của nhiều người Anh giáo coi khinh một Giáo Hội đã dung thứ những sự lạm dụng như thế như là nguyên thủy và chính thống.

Những phát triển lòng sùng kính Mẹ Thiên Chúa ở Ái Nhĩ Lan cũng không kém phần đáng lưu ý. Lịch Aengus vào đầu thế kỷ IX là rất đáng lưu ý về sự nồng nhiệt của ngôn ngữ được dùng mỗi khi tên của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc được đưa vào, trong khi Đức Kitô liên tục được quy chiếu đến như là "Jesus Mac Mary" (nghĩa là Con của Đức Maria). Ngoài một số thánh thi Latinh, cũng có một kinh cầu Ái Nhĩ Lan rất đáng chú ý để tỏ lòng tôn kính Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, mà, về tính nhiều hình ảnh của các tính từ được áp dụng cho Người, không thua gì kinh cầu Lôrêtô hiện giờ. Đức Maria, ở đó, được gọi là "Bà chủ của các Tầng trời, Mẹ của Giáo Hội trên trời và dưới đất, sự Tái Sáng tạo Sự Sống, Bà chủ của các Bộ lạc, Mẹ của những kẻ Mồ côi, Vú sữa của những Em bé, Nữ Hoàng Sự Sống, Thang Trời". Sáng tác này có thể là vào giữa thế kỷ VIII.

Cuối thời Trung Cổ

Điểm đặc trưng của thời kỳ này, thời kỳ mà đối với mục đích hiện tại của chúng ta được xem như là khởi đầu với năm 1000, là cảm giác tình yêu và tin tưởng sâu sắc vào Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, cảm giác mà cho đến nay đã biểu lộ một cách lờ mờ và phù hợp với những sự thúc đẩy của lòng đạo đức của các cá nhân, đã bắt đầu lấy hình dạng được tổ chức trong rất nhiều sự thực hành sùng kính. Đã lâu trước thời gian này, một bàn thờ Đức Bà hẳn là phải được tìm thấy trong tất cả các nhà thờ quan trọng hơn – Bài thơ của Th.

Aldhelm trên các bàn thờ đưa chúng ta trở về lại trước năm 70 và nhiều tài liệu lưu trữ chứng thực rằng ở những bàn thờ như thế, các tranh vẽ, các hình trang trí ghép mảnh, và cuối cùng là các công trình điêu khắc thể hiện lại hình ảnh Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, làm vui mắt những người được Người che chở. Hình ảnh Đức Bà ngồi với Con Trẻ Thần Linh ở Ely đã có từ trước năm 1016. Pho tượng Đức Trinh Nữ Diễm Phúc ở Coventry, có tràng hạt Mân Côi của Đức Bà Godiva đeo chung quanh cổ, thuộc cùng một thời kỳ. Ngay cả trong thời Aldhelm, Đức Bà được cầu khẩn lắng nghe các kinh nguyện của những người uốn gối bái quỳ trước đền thánh Người.

Audi clementer populorum vota precantum
Qui genibus tundunt curvato poplite terram
(Xin hãy nhân từ lắng nghe lời dân chúng nài xin
Những người uốn gối bái quỳ sát mặt đất)

Đối với những sự bài chào như vậy thì đặc biệt là chính kinh Ave Maria (Kính Mừng) hẳn nhiên là kinh đầu tiên đã trở nên quen thuộc như một đối ca được dùng trong kinh Tiểu Thần Vụ Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, đã đạt được sự quý mến đại chúng với mọi tầng lớp. Đi kèm với nó mỗi lần đều với một sự bái gối, như truyền thống đã khẳng định rằng chính sứ thần Gabrien đã làm như vậy, những người được Đức Maria che chở đã lặp lại công thức này nhiều lần trước các ảnh của Người. Vì trước tiên nó thiếu đi lời cầu xin cuối cùng của nó, nên kinh Ave được cảm thấy là một hình thức lời chào thực sự, và đã được dùng phổ biến trong thế kỷ XII. Cũng thuộc thời đại này là tính phổ biến rộng rãi của kinh Salve Regina (Lạy Nữ Vương) là kinh hình như cũng đã bắt đầu tồn tại trong thế kỷ XI. Mặc dù nguyên gốc nó bắt đầu với những từ "Salve Regina Misericordia" (Lạy Nữ Vương sự Nhân Lành) mà không có từ "Mater" (Mẹ), chúng ta cũng không thể nghi ngờ rằng một điều gì đó của bài đối ca đang được ưa chuộng là do sự phổ biến rất rộng rãi các sưu tập các chuyện kể về Đức Maria (Marien-legenden). Các sưu tập này đã tăng lên quá độ vào thời kỳ này (thế kỷ XII đến XIV), và trong đó chủ đề (motif) Mater Misericordia (Mẹ Nhân Lành) liên tục lặp lại theo chu kỳ. Các sưu tập chuyện kể này chắc đã sinh ra một hiệu quả đáng kể trong việc phổ biến một số các thực hành sùng kính khác ngoài những sự lặp lại kinh Ave và việc sử dụng kinh Salve Regina, thí dụ sự lặp lại năm lời

chào khởi đầu là "Gaude Maria Virgo" (Mừng vui lên, hỡi Trinh Nữ Maria), việc đọc năm thánh vịnh mà những chữ đầu của chúng hợp thành từ Maria, sự dâng hiến ngày Thứ Bảy bằng những thực hành đặc biệt cho Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, việc sử dụng những kinh nguyện đã được quy định, như ca tiếp liên "Missus Gabriel" (Sứ thần Gabrien đã được sai đến), "O Intemerata" (Ôi, Đấng Khiết Trinh), thánh thi "Ave Maris Stella" (Kính mừng Sao Biển) v.v., và việc cử hành những lễ đặc biệt, như lễ Đức Trinh Nữ Diễm Phúc được thụ thai và lễ Sinh Nhật của Người. Năm Gaudes vừa đề cập nguyên là tưởng nhớ "năm sự vui mừng" của Đức Bà, và để phối hợp những sự vui mừng này, các tác giả tu đức trước tiên là tưởng nhớ năm sự đau buồn tương ứng. Mãi đến thế kỷ XIV, bảy sự đau buồn, hay "bảy sự thương khó" mới bắt đầu được nói đến, nhưng thậm chí lúc bấy giờ cũng chỉ được nói đến cách ngoại lệ mà thôi.

Trong tất cả những vấn đề này, sự thôi thúc đầu tiên hình như đã đến một cách rất rộng rãi từ các đan viện mà trong đó những chuyện kể về Đức Maria phần lớn nhất là đã được sáng tác và sao chép. Chắc chắn chính trong các đan viện, kinh Tiểu Thần Vụ kính Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã bắt đầu được đọc như là một phần tăng thêm lòng sùng kính cho kinh Thần Vụ và kinh Salve Regina và các đối ca khác về Đức Bà đã được thêm vào giờ Kinh Tối và các giờ khác. Trong các Dòng khác, các tu sĩ Xitô, đặc biệt là vào thế kỷ XII, đã ảnh hưởng rất lớn đến sự phát triển lòng sùng kính Đức Maria. Họ đòi hỏi một sự liên kết rất đặc biệt với Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, Đấng mà họ đã được dạy phải xem như luôn luôn chủ toạ vô hình sự đọc kinh Thần Vụ. Họ cung hiến các nhà thờ của họ cho Người, và họ kỹ lưỡng trong việc đọc các giờ kinh của Người, chú ý đặc biệt đến Người trong kinh Confiteor (kinh Cáo mình) và thường xuyên lặp lại kinh Salve Regina. Mẫu gương này về một sự thánh hiến đặc biệt cho Đức Maria đã được các Dòng khác sau này noi theo, đặc biệt là các tu sĩ Đa Minh, các tu sĩ Cát Minh và các tu sĩ Dòng Tôi Tớ Đức Bà. Thật vậy, hầu như mỗi một thiết chế như thế, từ thời kỳ này trở đi, đều đã chọn một cách thực hành sùng kính đặc biệt nào đó để biểu lộ lòng trung thành đặc biệt của mình đối với Mẹ Thiên Chúa. Các đền thánh tự nhiên tăng lên gấp bội, và mặc dù vài đền thánh, như đã lưu ý, có nguồn gốc vào thời gian sau thế kỷ XI,

nhưng chính vào thời kỳ này, những nơi hành hương rất danh tiếng đã mọc lên, như Roc Amadour, Laon, Mariabrum gần Klosterneuburg, Einsiedeln v.v., và tại Anh, Walshingham, Our Lady Undercroft ở Canterbury, Evesham và nhiều nơi nữa.

Các đền thánh này tiếp tục tăng lên gấp bội theo thời gian, không thể tính nổi, trong mỗi miền Châu Âu, hầu như luôn luôn có được sự nổi tiếng của chúng là nhờ những ân huệ trần thế và thiêng liêng mà người ta tin là Đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã ban cho những người khẩn xin Người ở những nơi được ưu đãi này. Sự biết ơn của khách hành hương thường làm cho chúng phong phú thêm bằng những món quà đắt tiền nhất, những vương miện bằng vàng và những viên ngọc quý, những y phục thêu và những bức rèm sang trọng đón tiếp chúng ta khắp nơi trong lý lịch của các đền thánh như thế. Chúng ta có thể nêu lên, để chỉ lấy một thí dụ mà thôi, đền thánh Halle, ở Bỉ, là đền thánh đặc biệt giàu có về các kho báu như thế. Có lẽ hình thức thông thường nhất của những của lễ tạ ơn là lấy hình dạng một hình mẫu bằng vàng của người hoặc chi thể được chữa lành. Thí dụ, Quận công Philip của Burgundy đã gởi đến Halle hai pho tượng bằng bạc, một pho tượng thể hiện một kỵ sĩ trên lưng ngựa, còn pho kia thể hiện một người lính bộ binh, để tỏ lòng biết ơn vì sự chữa lành hai người trong đội bảo vệ của riêng ông. Cũng thường là sự ưa chuộng đặc biệt một đền thánh cá biệt là do vài biểu hiện lạ lùng được tin là đã xảy ra ở đó. Người ta nói là máu đã chảy ra từ một số các pho tượng và hình ảnh của Đức Bà đã bị xúc phạm. Các pho tượng và hình ảnh khác đã khóc hoặc rỉ hơi ẩm ra. Trong những trường hợp khác, đầu cúi xuống hoặc cánh tay giơ lên để ban phép lành.

Không phủ nhận khả năng xảy ra những việc như thế, nhưng có thể hầu như không nghi ngờ rằng trong nhiều trường hợp, bằng cớ lịch sử đối với những điều kỳ diệu này là không đầy đủ. Sự tôn sùng đó của dân chúng đối với Đức Trinh Nữ Diễm Phúc thường kèm theo sự quá mức và lạm dụng, đó là điều không thể phủ nhận. Tuy nhiên, chúng ta có thể tin rằng đức tin và sự tôn sùng đơn sơ của dân chúng thường được thưởng theo tỷ lệ ý hướng lương thiện của họ trong việc tỏ lòng tôn kính Mẹ Thiên Chúa. Và không có lý do gì để tin rằng các hình thức đạo đức này, một cách tổng quát, là đã có một hiệu quả đánh lừa, và không cổ vũ điều gì cả ngoài sự mê tín. Sự trong sạch,

lòng thương xót và tư cách làm mẹ của Đức Maria luôn luôn là động cơ nổi bật, ngay cả "Miracle" (Phép lạ) của Max Reinhardt, vở kịch câm mà năm 1912 đã gây sóng gió ở Luân Đôn, đã làm cho nhiều người tin rằng biết bao cảm thức tôn giáo chắc là đã làm cơ sở ngay cả cho những quan niệm quá đáng hơn của thời Trung Cổ.

Đền thánh Đức Bà danh tiếng nhất ở Anh, đền thánh Walshingham ở Norfork, về một ý nghĩa nào đó, là một viễn tưởng đền thánh Lôrêtô còn danh tiếng hơn nữa. Walshingham tự cho là gìn giữ, nói đúng ra, không phải là Ngôi Nhà Thánh, mà là một kiểu mẫu kiến trúc của nó theo những số đo được mang về từ Nadarét vào thế kỷ XI. Các kích thước của Walshingham Santa Casa đã được William of Worcester ghi, và chúng không phù hợp với các kích thước của Lôrêtô. Walshingham đo được 23 phút 6 insơ x 12 phút 10 insơ; Lôrêtô: 31 phút 3 insơ x 13 phút 4 insơ.

Dù sao thì sự tôn kính Đức Bà trong cuối thời Trung Cổ cũng là phổ quát. Dù có đúng là không chính thống, một tác giả như John Wyclif, trong một trong các bài giảng ban đầu của ông, nói: "Đối với tôi, hình như không thể nào chúng ta có được phần thưởng Nước Trời mà không có sự giúp đỡ của Đức Maria. Không có một giới tính hoặc tuổi tác nào, cấp bậc hoặc địa vị nào của bất cứ ai trong toàn bộ nhân loại mà không cần nhờ đến sự giúp đỡ của Đức Thánh Nữ Trinh". Vì thế, một lần nữa, cảm giác mạnh mẽ được gợi lên từ thế kỷ XII đến thế kỷ XVI về giáo lý Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội chỉ là một phần đóng góp thêm cho tầm quan trọng mà toàn bộ chủ đề của Thánh Mẫu học đã có trong con mắt của các nhóm Kitô hữu có học thức nhất. Thậm chí, đưa ra một bảng tóm tắt sơ lược những sự thực hành khác nhau về sự sùng kính Đức Maria trong thời Trung Cổ là một điều không thể được ở dây. Phần lớn chúng – thí dụ kinh Mân Côi, kinh Angelus (Truyền Tin), kinh Salve Regina (Lạy Nữ Vương) v.v. và những ngày lễ quan trọng hơn - đã được tranh luận dưới những tiêu đề riêng rẽ. Sẽ là đủ nếu lưu ý đến sự thịnh hành việc mang các tràng hạt đủ mọi hình dáng và chiều dài có thể, một số gồm mười lăm chục, một số gồm mười, một số gồm sáu, năm, ba hoặc một hạt, như một vật trang điểm trong mỗi đồ trang sức, sự đơn thuần lặp lại kinh Kính Mừng phải được đếm nhờ sự trợ giúp của các hạt kinh Lạy Cha hoặc các hạt như thế, đã là thông thường trong thế

kỷ XII, trước thời Th, Đôminicô; chủ đề suy gẫm các "mầu nhiệm" được ấn định đã không được dùng cho đến 300 năm sau. Hơn nữa. chúng ta phải lưu ý đến tục lệ hầu như phổ biến về việc để lại những di sản để có một Thánh lễ Đức Maria, hoặc Thánh lễ Đức Bà được cử hành hằng ngày tại một bàn thờ đặc biệt, cũng như duy trì ánh sáng được cháy liên tục trước một pho tượng hoặc một đền thánh đặc biệt. Còn thích thú hơn là những cơ sở được di chúc để lại để có kinh Salve Regina hoặc những đối ca khác về Đức Bà được hát sau Kinh Tối ở bàn thờ Đức Bà, trong khi các ánh sáng được đốt lên trước pho tượng Người. Sự "Chào kính" ("Salut") chung cho nước Pháp trong các thế kỷ XVII và XVIII chỉ hình thành sau khi phát triển sự thực hành này, và từ những thực hành cuối cùng này, chúng ta đã hầu như chắc chắn tìm được nguồn gốc lòng tôn sùng tương đối hiện đại của chúng ta về việc Chầu Phép Lành Mình Thánh Chúa.

Thời cận đại

Chỉ một ít điểm riêng lẻ có thể được lướt qua trong sự phát triển lòng sùng kính Đức Maria từ thời Phục Hưng. Đầu tiên trong các điểm này, có thể lưu ý đến sự đưa vào phổ quát kinh cầu Lôrêtô, kinh mà, mặc dù, như chúng ta đã thấy, đã có những tiền thân của nó trong các miền đất xa xăm khác như Ái nhĩ lan vào thế kỷ IX, đó là chưa nói đến những hình thức riêng lẻ trong cuối thời Trung Cổ, chỉ chính nó mới được dùng thông dụng cho đến kết thúc thế kỷ XVI. Cũng có thể nói như thế về sự chấp nhận chung nào đó phần thứ hai của kinh Kính Mừng. Một biểu hiện khác về tầm quan trọng lớn mà cũng giống như biểu hiện cuối cùng đã theo sát ngay sau Công đồng Trentô, là sự thành lập các Hội Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, đặc biệt là trong các viện giáo dục, một phong trào chủ yếu được đề xuất bởi ảnh hưởng và gương sáng của Dòng Tên mà các thành viên của Dòng này đã gây ra ít nhiều bằng sự dâng hiến các việc học tập và những việc tương tự khác, để đặt công việc giáo dục dưới sự bảo trợ của Đức Maria, Nữ Vương Tinh Tuyền. Cũng nhờ vào thời kỳ này mà có, với vài ngoại lệ tùy theo sự kiện, sự tăng lên trong Lịch rất nhiều lễ nhỏ kính Đức Trinh Nữ Diễm Phúc, như lễ Thánh Danh Đức Maria, lễ Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc ở Nives, Mercede, lễ Mân Côi, lễ Đức Bà Khuyên Bảo Kẻ Có Tội, lễ Đức Bà Phù Hộ Các Giáo Hữu và vân vân. Còn sau này (sớm nhất là thế kỷ XVII) là sự

chấp nhận tục lệ dâng hiến tháng Năm cho Đức Trinh Nữ Diễm Phúc bằng những lễ kỷ niệm đặc biệt, mặc dù việc thực hành đọc kinh Mân Côi mỗi ngày trong tháng Mười không thể được nói là xưa hơn các Thông điệp về kinh Mân Côi của Đức Lêô XIII. Không có nhiều sự tranh cãi được xác nhận liên quan đến sự Vô Nhiễm Nguyên Tội sau công bố gián tiếp của Công đồng Trentô, nhưng tín điều này chỉ được xác định bởi Đức Piô IX năm 1854. Tuy nhiên, chắc chắn là sự kích thích lớn nhất đối với sự sùng kính Đức Maria trong thời cận đại đã được cung cấp bởi những sự hiện ra của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc năm 1854 ở Lộ Đức, và vô số những ân huệ siêu nhiên được ban cho những người hành hương, cả ở đó và ở các đền thánh khác, xuất phát từ điều ấy. "Ảnh đeo Đức Mẹ làm phép lạ" được liên kết với Nhà thờ Đức Bà Chiến Thắng ở Paris, cũng đáng được đề cập đến như là đem lại một kích thích lớn cho hình thức đạo đức này trong tiền bán thế kỷ XIX.

XIX.

CON CÁI ĐỨC MARIA

Hội Con cái Đức Maria Vô Nhiễm có nguồn gốc từ sự hiện hình của Đức Trinh Nữ Vô Nhiễm của ảnh đeo Đức Mẹ làm phép lạ mà trên đó Giáo Hội đã đặt một dấu ấn bằng cách chỉ định ngày hai mươi bảy tháng Mười Một là lễ của nó. Sự hiện hình này đã được thực hiện cho Chị Catarina Labouré, một tập sinh của nhà mẹ các Nữ Tu Bác ái ở Paris, năm1830. Các hội đã được hình thành, để thử, trong nhiều nhà khác nhau, và một phúc thư ngày 20 tháng 6 năm 1847, gởi cho Cha rất đáng kính Gioan Tẩy Giả Stêphanô, Bề trên Tổng quyền của Hội Truyền giáo, trao quyền cho ngài thiết lập trong mỗi nhà của Nữ Tu Bác ái một hiệp hội tỉ muội đạo đức, cung hiến cho Đức Maria Vô Nhiễm, gồm những cô gái trẻ đang theo học các trường của họ, hoặc làm việc trong các phòng làm việc của họ. Chính phúc thư này cũng ban cho hội này, không phải bằng cách liên kết, mà là trực tiếp, cũng những ân xá đã được Prima Primaria của Dòng Tên hưởng. Ba năm sau, Đức Giáo hoàng đã mở rộng một ân huệ tương tự cho các thanh thiếu niên được giáo dục bởi các Linh mục Dòng Ladarít và cho các cậu bé dưới sự chăm sóc của các Nữ Tu Bác ái. Đoản sắc của Đức Piô IX, ngày 19 tháng 9 năm 1876, cho phép nhận vào hội này những cô gái trẻ không theo học các trường hoặc không làm việc trong các phòng làm việc của các Nữ Tu Bác ái. Đức Lêô XIII xác nhận các đặc ân này bằng các đoản sắc ngày 21 tháng 5 năm 1897, ngày 2 tháng 8 năm 1897, và ngày 29 tháng 4 năm 1903. Phù hiệu được các con cái Đức Maria chọn là ảnh đeo Đức Mẹ làm phép lạ, được treo từ một dây xanh. Thống kê năm 1897 đã cho một trăm ngàn thành viên đang sống khắp thế giới, bốn trăm ngàn đã được ghi vào sổ từ thời gian thiết lập theo luật định, tại Paris, ngày 19 tháng 7 năm 1847. Từ cùng thời gian này đến năm 1908, bốn mươi ngàn đã được ghi tên vào các thiết chế của các Nữ Tu Bác ái, trong chỉ nước Mỹ mà thôi.

XX

KINH MÂN CÔI

Trong đạo Công giáo, **Mân Côi** là một tràng hạt lớn được thánh hiến cho Đức Trinh Nữ, gồm mười lăm chục hạt nhỏ, mỗi chục có một hạt to hơn được gọi là *hạt lạy cha (pater)*. Nó lấy tên từ tiếng la tinh Giáo Hội *rosarium* chỉ vòng hoa hồng mà Đức Trinh Nữ đội trên đầu. Số mười lăm tương ứng với mười lăm mầu nhiệm mà Đức Trinh Nữ và Đức Kitô được kết hợp vào:

Mầu nhiệm vui (Năm sự vui):

Truyền tin.

Thăm viếng.

Đức Giêsu sinh ra.

Dâng Đức Giêsu vào Đền thờ.

Tìm được Đức Giêsu trong Đền thờ giữa các tiến sĩ luật.

Mầu nhiệm thương (Năm sự thương):

Cơn hấp hối của Đức Kitô ở vườn Giêtsêmani.

Đánh đòn Đức Kitô.

Đội mão gai.

Vác thập giá.

Đóng đinh.

Mầu nhiệm mừng (Năm sự mừng):

Sự sống lại của Đức Kitô.

Sự lên trời.

Chúa Thánh Thần hiện xuống.

Đức Trinh Nữ Hồn Xác Lên Trời.

Sự đăng quang của Đức Trinh Nữ.

Mầu nhiệm sáng (Năm sự sáng):

Từ Tông thư của Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II năm 2004, chúng được thêm vào các mầu nhiệm trên và thể hiện các mầu nhiệm cuộc đời công khai của Đức Kitô. Người ta xen chúng vào giữa các mầu nhiệm vui và các mầu nhiệm thương. Chúng được nguyện ngắm ngày thứ năm:

Đức Kitô chịu phép rửa.

Tiệc cưới Cana.

Báo tin Vương quốc.

Hiển dung.

Lập bí tích Thánh Thể.

Quá trình lịch sử

Kinh Mân Côi là một phát minh Ấn Độ và bắt nguồn từ thời Cổ Đại xa xưa nhất. Nó đã tràn lan trong nhiều tôn giáo khác nhau: Ấn giáo, Phật giáo, Hồi giáo và cuối cùng là Công giáo. Về phần Công giáo, sự sùng kính kinh Mân Côi đã có trong tục lệ của các tu sĩ Xitô từ thế kỷ XII và đã phát triển ở thế kỷ XIII dưới ảnh hưởng của các tu sĩ Đa Minh. Bởi đó, nhiều bức tranh Đức Tring Nữ Mân Côi thể hiện Đức Trinh Nữ đang trao một hoa hồng hoặc một tràng hạt cho Th. Đa Minh, vị sáng lập Dòng. Cũng những bức tranh ấy thường kết hợp thánh nữ Catarina thành Sienna, vị danh tiếng nhất trong các nữ tu Đa Minh, với Người. Nói chung, người ta cho thấy ở đó, trong các ảnh vảy nhỏ hoặc các khung trang trí chung quanh cảnh phông mười lăm mầu nhiệm nêu trên.

Vua Tây Ban Nha, Philipphê II, thực hành nhiều sự sùng kính kinh Mân Côi mà ông cho là nhờ kinh này ông đã chiến thắng người Hồi giáo trong trận Lépante (1571). Do chiến thắng này, Mân Côi đã trở thành một lễ được Đức Piô V lập dưới tên là Đức Bà Chiến Thắng vào thế kỷ XIX, những sự hiện ra của Đức Trinh Nữ ở Lộ Đức đã tăng cường lòng sùng kính này hơn nữa, và từ năm 1886, tháng 10 đã trở thành tháng Mân Côi. Về lễ Đức Bà Mân Côi, nó được ấn định vào ngày 7 tháng 10 từ năm 1917.

XXI.

LỄ SINH NHẬT ĐỨC TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC

Tư liệu sớm nhất kỷ niệm lễ này xuất phát từ thế kỷ VI. Th. Rômanô, nhà thơ trữ tình vĩ đại của Giáo Hội Hy Lạp, đã sáng tác cho nó một thánh thi (Card. Pitra, "Hymnogr. Graeca", Paris, 1876, 199) là một phác hoạ thi ca của sách Tin Mừng ngoại thư của Th. Giacôbê. Th. Rômanô sinh ra tại Emesa, Syria, phó tế của Barytus, và đến sau tiếp tục ở nhà thờ Blachernae tại Constantinôpôli, và đã sáng tác bài thánh thi của mình vào giữa năm 536-556 (P. Mass in "Byzant. Zeitschrift", 1906). Lễ này có thể đã phát sinh đâu đó ở Syria hoặc Palestin vào đầu thế kỷ VI, khi mà, sau Công đồng Êphêsô, dưới ảnh hưởng của "Apocrypha" (sách ngoại thư), sự tôn kính Mẹ Thiên Chúa đã được tăng cường mạnh, đặc biệt là ở Syria. Th. Anrê đảo Crêta, vào đầu thế kỷ VIII, đã giảng nhiều bài giảng về lễ này (Lucius-Anrich, "Anfänge des Heiligenkultus", Tubigen, 1906, 468). Không có bằng cớ nào để chứng tỏ tại sao ngày 8 tháng 9 được chọn cho thời gian của nó. Giáo Hội Rôma đã chấp nhận nó trong thế kỷ VII từ Đông phương; nó được tìm thấy trong các sách Bí Tích Gêlasiô (thế kỷ VII) và Grêgôriô (thế kỷ VIII đến IX). Đức Sergiô I (687-701) đã ra lệnh đọc một kinh cầu và rước kiệu cho lễ này (P.L. cxxviii, 897tt). Vì câu chuyện về lễ Sinh Nhật Đức Maria chỉ được biết từ các nguồn ngoại thư, nên Giáo Hội Latinh chậm chấp nhận ngày lễ Đông phương này. Nó không xuất hiện trong nhiều lịch có chứa lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời, thí dụ Lịch Gốt-Gallican, Lịch Luxeuil, Lịch Tôlêđô của thế kỷ X và Lịch Môzaráp. Giáo Hội Angers ở Pháp yêu cầu Th. Mauriliô thiết lập lễ này ở Angers, do kết quả của một sự mặc khải vào khoảng năm 430. Vào đêm mồng 8 tháng 9, một người đàn ông đã nghe các thiên thần hát trên trời, và khi hỏi lý do thì ông được các thiên thần cho biết họ vui mừng

vì Đức Trinh Nữ đã sinh ra vào đêm đó (La fête angevine N.D. de France, IV, Paris, 1864, 188); nhưng truyền thống này không được bảo vệ bởi những bằng chứng lịch sử. Lễ này được tìm thấy trong lịch của Sonnatiô, Giám mục Reims, 614-31 (Kellner, Heortology, 21). Nó cũng không thể được nói là đã được cử hành thông thường trong các thế kỷ VIII và IX. Th. Fubertô, Giám mục Chartres (c. 1028) nói về nó như là mới được thiết lập (P.L. cxli, 320tt); ba bài giảng ngài đã viếtlà những bài giảng Latinh xác thực, xưa nhất, cho ngày lễ này (Kellner, "Heortology", London, 1906, 230). Tuần bát nhật được Đức Innôcentê (khoảng năm 1243) thiết lập theo một lời khấn của các Hồng Y trong mật tuyển viện mùa thu năm 1241, khi họ bị Frederick II cầm tù ba tháng. Trong Giáo Hội Hy Lạp, *apodosis* (ngày bế mạc thời gian lễ hội) của lễ này diễn ra ngày 12 tháng 9, vì lễ này và lễ trọng Suy Tôn Thánh Giá là ngày 13 và 14 tháng 9. Những người Cốp (Cổ Ai Cập) ở Ai Cập và người Abyssinia cử hành lễ Sinh Nhật Đức Maria vào ngày 1 tháng 5 và tiếp tục lễ này dưới tên là "Hậu thế của Giacóp" trong 33 ngày (Anal. Juris Pont., xxi, 403); họ cũng kỷ niệm nó vào ngày đầu mỗi tháng (thư riêng từ P. Baeteman, C.M., Alikiena). Những người Cốp Công giáo đã chấp nhận lễ Hy Lạp, nhưng giữ nó vào ngày 10 tháng 9 (Nilles, "Kal, Man.", II, 696, 706)

XXII.

LỄ ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊN TRỜI

Lễ Hồn Xác Lên Trời của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, ngày 15 tháng 8, cũng được gọi, trong các sách phụng vụ xưa, là *Pausatio* (sự tạm ngừng), *Nativitas* (sự sinh ra) (cho trời), *Mors* (sự chết), *Depositio* (sự hạ huyệt), *Dormitio S. Mariae* (Giấc ngủ của Đức Thánh Maria).

Lễ này có một đối tượng kép: (1) sự hạnh phúc ra đi của Đức Maria khỏi cuộc sống này; (2) sự mang xác ngài lên trời. Đó là lễ chính của Đức Trinh Nữ Diễm Phúc.

SỰ KIỆN HỒN XÁC LÊN TRỜI

Người ta không biết điều gì chắc chắn về ngày tháng năm, và cách Đức Bà đã chết. Tham khảo văn học được biết sớm nhất về việc Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời được tìm thấy trong tác phẩm Hy Lạp *De Obitu S. Dominae* (Về sự chết của Bà Chúa Thánh). Tuy nhiên, niềm tin Công giáo luôn luôn tìm được nguồn gốc sự hiểu biết của chúng ta về mầu nhiệm này từ Truyền Thống Tông đồ. Êpiphaniô (c. 403) thừa nhận rằng ông không biết gì về điều đó (Haer. Lxxix, 11). Những ngày tháng ấn định cho nó thay đổi giữa ba và năm năm sau khi Đức Kitô Thăng Thiên. Hai thành phố tự cho là nơi ngài ra đi là Giêrusalem và Êphêsô. Sự tán thành chung ủng hộ Giêrusalem nơi mộ ngài được chỉ ra, nhưng vài người lý luận ủng hộ Êphêsô. Sáu thế kỷ đầu đã không biết ngôi mộ của Đức Maria ở Giêrusalem.

Niềm tin vào việc xác của Đức Maria được mang lên trời được tìm thấy trong chuyên luận ngoại thư *De Obitu S. Dominae*, mang tên Th. Gioan, tuy nhiên, chuyên luận này thuộc thế kỷ IV hoặc V. Nó cũng được tìm thấy trong sách *De Transitu Virginis* (Về sự Vượt

Qua của Đức Trinh Nữ), được quy sai cho Th. Melito Sardis, và trong một bức thư giả mạo được quy cho Điônisiô, thành viên Hội đồng Arêôpagô. Nếu chúng ta tham khảo các tác phẩm xác thực ở Đông phương, thì nó được đề cập đến trong các bài giảng của Th. Anrê đảo Crêta, Th. Gioan Đamascênô, Th. Môđestô Giêrusalem và các vị khác. Tại Tây phương, Th. Grêgôriô thành Tours (De Gloria mart., I, iv) đề cập đến nó trước tiên. Các bài giảng của Th. Giêrônimô và Th. Augustinô cho lễ này, tuy nhiên lại là giả mạo. Th. Gioan Đamascênô (P.G. I, 96), vì thế, đã trình bày rõ ràng chính xác truyền thống của Giáo Hội Giêrusalem:

> Th. Juvenal, Giám mục Giêrusalem, ở Công đồng Calcêđônia (451), đã cho Hoàng đế Marcianô và Pulcheria, là những người đã ước muốn sở hữu xác của Mẹ Thiên Chúa, biết rằng Đức Maria đã chết trước sự hiện diện của tất cả các Tông đoà, nhưng mộ của Người, khi mở ra theo yêu caàu của Th. Tôma, được nhận thấy là trống rỗng; từ đó, các Tông đoà đã kết luận rằng xác đã được mang lên trời.
>
> Ngày nay, niềm tin vào việc xác của Đức Maria đã được mang lên trời là phổ quát ở Đông phương và ở Tây phương; theo Đức Bênêđictô XIV (De Festis B.V.M.,I, viii, 18), một ý kiến có khả năng đúng là phủ nhận là vô đạo và báng bổ.

LỄ ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊN TRỜI

Về nguồn gốc của lễ này, chúng ta cũng không chắc chắn. Có lẽ đúng đó là ngày kỷ niệm sự cung hiến một nhà thờ nào đó hơn là ngày kỷ niệm hiện nay về cái chết của Đức Maria. Việc nó bắt nguồn vào thời Công đồng Êphêsô, hoặc việc Th. Đamasô đã đưa nó vào Rôma, chỉ là một giả thuyết mà thôi.

Theo tiểu sử Th. Thêôđôsiô (c. 529), nó được cử hành ở Palestin trước năm 500, có lẽ là vào tháng Tám (Baeumer, Brevier, 185). Tuy nhiên, ở Ai cập và Arabia, nó được giữ vào tháng Giêng, và vì các đan sĩ Gallô chấp nhận nhiều tục lệ từ các đan sĩ Ai Cập (Baeumer, Brevier, 163), nên chúng ta tìm thấy lễ này ở xứ Gallô trong thế kỷ VI, vào tháng Giêng [*mediante mense undecimo* (Greg. Turon, De Gloria mart., I, ix)]. Phụng vụ Gallican có nó vào ngày 18 tháng

Giêng, dưới tước hiệu *Depositio, Assumptio* hoặc *Festivitas S. Mariae* (x, các ghi chú của Mabillon về phụng vụ Gallican, P.L. LXXII, 180). Tập quán này được giữ trong Giáo Hội Gallican cho đến thời kỳ đưa nghi thức Rôma vào. Trong Giáo Hội Hy Lạp, hình như một số người giữ lễ này trong tháng Giêng, cùng với các đan sĩ Ai cập; một số người khác, trong tháng Tám, cùng với các đan sĩ Palestin; Bởi đó, Hoàng đế Mauriciô (c. 602), nếu tường thuật của "Liber Pontificalis" (Tập Tiểu sử Giáo hoàng) (II, 508) là đúng, đã đặt lễ này cho Đế quốc Hy Lạp vào ngày 15 tháng Tám.

Tại Rôma (Batiffol, Brev. Rom. 134), lễ xưa nhất và duy nhất của Đức Bà là 1 tháng Giêng, tuần bát nhật lễ Sinh Nhật Đức Kitô. Nó được cử hành trước tiên ở nhà thờ Santa Maria Maggiore (Đức Bà Cả), đến sau, ở nhà thờ Santa Maria ad Martyres (Đức Bà phù hộ các Th, Tử Đạo). Các lễ khác thuộc nguồn gốc Byzantin. Duchesne nghĩ (Origines du culte chr. 262: các nguồn phụng tự Kitô giáo) rằng trước thế kỷ VII, không có một lễ nào khác được giữ ở Rôma, và do đó, lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời được tìm thấy trong các sách Bí Tích Gêlasiô và Grêgôriô, là một sự thêm vào giả mạo được thực hiện vào thế kỷ VIII hoặc VII. Song, Probst (Sacramentarien, 264tt) đưa ra những lý lẽ tốt để chứng minh rằng Thánh Lễ Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, được tìm thấy vào ngày 15 tháng 8 trong sách Bí Tích Gêlasiô, là xác thực, vì nó không đề cập đến việc xác của Đức Maria được mang lên trời; bởi vậy, lễ này đã được cử hành trong nhà thờ Santa Maria Maggiore tại Rôma ít nhất là vào thế kỷ VI. Hơn nữa, ông chứng minh rằng Thánh Lễ của sách Bí Tích Grêgôriô, như chúng ta hiện có, là có nguồn gốc Gallican (vì niềm tin vào việc xác của Đức Maria được mang lên trời, dưới ảnh hưởng của các tác phẩm ngoại thư, là xưa trong xứ Gallô hơn là ở Rôma), và nó thay thế Thánh Lễ Gêlasiô xưa. Vào thời Đức Sergiô I (700), lễ này là một trong các ngày lễ chính ở Rôma; cuộc rước kiệu khởi đầu từ nhà thờ Th. Adrianô. Nó luôn là một ;lễ kép bậc nhất và là một Ngày Lễ Buộc.

Một tuần bát nhật đã được Đức Lêô IV thêm vào năm 847; ở Đức, tuần bát nhật này không được tuân giữ trong nhiều giáo phận cho đến thời kỳ Phục Hưng. Giáo Hội Milanô đã không chấp nhận nó cho đến ngày này (Ordo Ambros. 1906). Tuần bát nhật này có đặc ân

trong các giáo phận của các tỉnh Sienna, Fermo, Michoacan v.v.

Giáo Hội Hy Lạp tiếp tục lễ này đến ngày 23 tháng 8, kể cả ngày này, và trong vài đan viện Núi Athos, nó được hoãn đến ngày 29 tháng 8 (Menaea Graeca, Venice, 1880) hoặc ít ra là trước đây đã là như thế. Trong các giáo phận của Bavaria, một ngày thứ ba mươi (một dạng lễ cầu kinh một tháng sau khi chết, lễ giỗ ba mươi ngày) của lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời đã được cử hành trong thời Trung Cổ, ngày 13 tháng 9, với Kinh Thần Vụ lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời (bậc nhất kép); ngày nay, chỉ giáo phận Augsburg đã giữ tập quán xưa này.

Một số trong các giáo phận Bavaria và các giáo phận Brandenburg, Mainz, Franfort v.v., vào ngày 23 tháng 9, đã giữ lễ "Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời thứ hai", hoặc "Ngày thứ bốn mươi Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời" (kép), vì tin, theo những mặc khải của Th, Êlisabét Schonau (c. 1165) và của Th. Bertrand, O.C. (c. 1170), rằng Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc đã được đưa lên trời vào ngày thứ bốn mươi sau khi chết (Grotefend. Calendaria 2, 136). Các nữ tu Brigitta đã giữ lễ "Tôn Vinh Đức Maria" (bậc nhất, kép) ngày 30 tháng 8, vì thánh nữ Brigitta Thụy Điển nói (Revel., VI, 1) Đức Maria đã được đưa lên trời mười lăm ngày sau khi ngài ra đi (Colvenerius, Cal. Mar., 30 Aug.). Tại Trung Mỹ, một lễ đặc biệt Đội Vương Miện của Đức Maria trên trời (trọng kép) được cử hành ngày 18 tháng 8. Thành phố Gerace ở Calabria giữ ba ngày liên tiếp với nghi thức một lễ kép bậc nhất, kỷ niệm: ngày 15 tháng 8, sự chết của Đức Maria, ngày 16 tháng 8, sự Đội vương miện của Người.

Tại Piazza, ở Sicilia, có một lễ tưởng nhớ sự Hồn xác lên trời của Đức Maria (kép bậc nhì), ngày 20 tháng 2, ngày kỷ niệm trận động đất năm 1743. Một lễ tương tự (trọng kép với tuần bát nhật) được giữ tại Martino, giáo phận Otranto. ở Apulia, ngày 19 tháng 11.

[*Ghi chú:* Bằng cách công bố sắc chỉ Munificentissimus Deus, ngày 1 tháng 11 năm 1950, Đức Giáo hoàng Piô XII đã tuyên bố một cách bất khả ngộ rằng sự Hồn Xác Lên Trời của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc là một tín điều của đức tin Công giáo. Tương tự, Công đồng Vatican đã dạy trong Hiến chế tín lý Lumen Gentium rằng "Đức Trinh Nữ Vô Nhiễm, được giữ gìn miễn nhiễm mọi vết nhơ của

tội nguyên tổ, sau khi sống hết cuộc đời trần thế, đã được mang cả hồn và xác lên vinh quang trên trời và được Đức Chúa tôn vinh làm Nữ Vương muôn loài (số 19)"].

XXIII.

LỄ BẢY SỰ THƯƠNG KHÓ CỦA ĐỨC TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC
(Lễ Đức Mẹ Sầu Bi)

Có hai ngày như thế:

- Thứ Năm trước Chủ nhật lễ Lá, trọng kép.
- Chủ nhật thứ ba trong tháng Chín, kép bậc nhì.

Đối tượng của các lễ này là sự tử đạo tinh thần của Mẹ Thiên Chúa và sự thông phần đau khổ của Người với những sự đau khổ của Con thần linh của Người.

Bảy vị lập Dòng Tôi Tớ Đức Bà, năm 1239, năm năm sau khi họ ổn định cuộc sống trên Monte Senario, đã lấy những sự đau buồn của Đức Maria đứng dưới chân Thập Giá làm sự sùng kính chính của Dòng họ; việc cử hành lễ này đã được một Thượng Hội Đồng Giáo tỉnh Cologne ban hành (1413) để đền tạ những tội ác của những người theo phái Hus bài ảnh tượng; nó chắc là đã được giữ vào ngày Thứ Năm sau Chủ Nhật thứ ba sau lễ Phục Sinh dưới danh hiệu "Commemoratio augustix et doloris B. Mariae V.". Đối tượng của nó chỉ chuyên là sự đau buồn của Đức Maria trong khi Đức Kitô bị đóng đinh và chết. Trước thế kỷ XVI, lễ này được giới hạn cho các giáo phận Bắc nước Đức, Scandinavia và Scotland. Được đặt tên là "Compassio" (sự thông phần đau khổ) hoặc "Transfixio" (sự bị đâm thâu), "Commendatio" (sự phó thác), "Lamentatio B.M.V. (sự than khóc của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc)", nó đã được giữ vào những thời gian rất khác nhau, thường nhất là trong Mùa Phục Sinh, hoặc ít lâu sau lễ Hiện Xuống, hoặc vào một ngày ấn định của một tháng (18 tháng 7, Merseburg; 19 tháng 7, Halberstadt, Lxbeck, Meissen; 20 tháng 7, Naumberg; x. Grotefend. "Zeitrechnung", II, 2,

166). Dreves và Blume (Analecta hymnica) đã xuất bản một số lớn các kinh có nhịp điệu, các ca tiếp liên và các thánh thi cho lễ Đức Mẹ Thông Phần Đau Khổ, chứng tỏ rằng từ cuối thế kỷ XV, trong nhiều giáo phận, phạm vi lễ này đã được mở rộng để tưởng nhớ hoặc là năm sự đau đớn, từ sự bị bắt đến sự mai táng của Đức Kitô, hoặc bảy sự đau đớn, mở rộng trên toàn bộ cuộc sống của Đức Maria (x. XXIV, 122-53; VIII, 51tt; X, 79tt). Vào khoảng cuối thời gian kết thúc thế kỷ XVI, lễ này mở rộng khắp phần phía nam của Châu Âu; năm 1506 nó được ban cho các nữ đan sĩ Dòng TruyềnTin dưới danh hiệu "Spasmi B.M.V." (những sự co thắt của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc), Thứ Hai sau Chủ Nhật Thương Khó; năm 1600, cho các nữ đan sĩ Dòng Tôi Tớ Đức Bà Valencia, "B.M.V. sub pede Crucis" (Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc dưới chân Thập Giá), Thứ Năm trước Chủ Nhật Lễ Lá. Sau năm 1600, nó trở thành phổ biến trong nước Pháp và được gọi là "Domina N. de Pietate" (Bà Chúa sầu thương), Thứ Năm trước Chủ Nhật Lễ Lá. Vào thời gian cuối cùng này, lễ đã được ấn định cho toàn thể Đế quốc Đức (1674). Bằng một sắc lệnh ngày 22 tháng 4 năm 1727, Đức Bênêđictô XIII đã mở rộng nó cho toàn thể Giáo Hội Latinh, dưới danh hiệu "Septem dolorum B.M.V." (Bảy sự đau đớn của Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc). Mặc dù kinh Thần vụ và Thánh Lễ vẫn giữ đặc tính nguyên thủy của lễ này, sự Thông phần đau khổ của Đức Maria dưới chân Thập Giá. Trong cả Thánh Lễ và kinh Thần vụ, kinh "Stabat Mater" của Giacopone da Todi (1306) đều được hát.

(2) Lễ thứ hai được ban cho các tu sĩ Dòng Tôi Tớ Đức Bà, ngày 9 tháng 6 và 15 tháng 9, 1668, kép với một tuần bát nhật cho Chủ Nhật thứ ba trong tháng 9. Đối tượng của nó là bảy sự đau đớn của Đức Maria (theo các đáp ca của Kinh Sáng: sự đau buồn

- Lúc ông Simêon nói tiên tri
- Lúc trốn sang Ai cập
- Lúc lạc mất Con Chí Thánh ở Giêrusalem
- Lúc gặp Đức Giêsu trên đường Người đi đến đồi Canvê
- Lúc đứng dưới chân Thập Giá
- Lúc hạ xác Đức Giêsu xuống khỏi Thập Giá
- Lúc mai táng Đức Kitô

Lễ này đã được mở rộng đến Tây Ban Nha (1735), đến Tuscany (kép bậc nhì với một tuần bát nhật, 1807).

Sau khi từ sự lưu đày ở Pháp trở về, Đức Piô VII đã mở rộng lễ này cho Giáo Hội Latinh (18.9.1814, trọng kép); nó đã được nâng lên bậc một lễ kép bậc nhì, ngày 13 tháng 5 năm 1908. Các tu sĩ Dòng Tôi Tớ Đức Bà cử hành nó như là một lễ kép bậc nhất với một tuần bát nhật và một lễ vọng. Trong Dòng Thương Khó ở Florentia và Granada (N.S. de las Augustias), bậc của nó cũng là kép bậc nhất với một tuần bát nhật. Các thánh thi mà ngày nay được dùng trong kinh Thần Vụ của lễ này hẳn là đã được Callisto Palumbella, tu sĩ Dòng Tôi Tớ Đức Bà, sáng tác (thế kỷ XVIII). Về sự sùng kính, xem Kellner, "Heortology", trg. 271. Danh hiệu xưa "Compassio" (sự Thông phần đau khổ) được giáo phận Hildesheim lưu giữ trong một lễ đơn, ngày Thứ Bảy sau tuần bát nhật lễ Mình Thánh Chúa (Corpus Christi). Một lễ "B.M.V. de Pietate" với một nghi lễ đẹp thời Trung Cổ, được giữ để tỏ lòng tôn kính Mẹ Sầu Bi tại Goa, Ấn Độ và Braga, Bồ Đào Nha, vào Chủ Nhật thứ ba của tháng Mười; trong giáo tỉnh Rio de Janeiro ở Brazil, Chủ Nhật cuối cùng của tháng Năm v.v. (xem các lịch tương ứng). Một hình thức sùng kính đặc biệt thực hành trong các xứ nói tiếng Tây Ban Nha dưới tên là "N.S. de la Soledad" để tưởng nhớ sự cô đơn của Đức Maria vào ngày Thứ Bảy Tuần Thánh. Nguồn gốc của nó xuất phát từ Hoàng Hậu Juana, khóc than sự chết sớm của chồng bà là Philip I, vua nước Tây Ban Nha (1506).

Đối với các nhà thờ Đông phương thì các lễ này không được biết; những người Ruthenia Công giáo giữ một lễ Đức Mẹ Sầu Bi vào ngày Thứ Năm sau tuần bát nhật lễ Mình Thánh Chúa.

XXIV.

LỄ TRUYỀN TIN

Lễ Truyền Tin là một lễ Công giáo và Chính thống được lập để tưởng nhớ việc báo tin cho Trinh Nữ Maria về chức làm Mẹ Thiên Chúa của Người.

Lễ Kitô giáo

Được cử hành ngày 25 tháng 3 bởi truyền thống Kitô giáo, lễ kỷ niệm sự Truyền Tin tương ứng với các lễ kỷ niệm sự chết của Ađam và sự Đóng đinh thập giá của Đức Giêsu. Truyền Tin là một trong các mầu nhiệm trung tâm của phụng tự Kitô giáo. Vì đó là lúc thần linh nhập thể làm người: Tổng lãnh thiên thần Gabrien đến hỏi Đức Maria có chấp nhận mang Con Thiên Chúa trong dạ trong khi vẫn trong sạch khỏi tội lỗi xác thịt không (đó là nguồn gốc giáo lý Vô Nhiễm Nguyên Tội). Nói cách khác, như các nhà thần học giải thích, một người phụ nữ Do Thái sống dưới Lề Luật Môsê chấp nhận đưa vào thế giới triều đại ân sủng. Đức Kitô, Đấng sẽ chết vì tội lỗi loài người, sẽ đến trong thế gian, nghĩa là lề luật, trong khi vẫn có hiệu lực, không còn là nguyên lý thần học chủ yếu nữa, mà nhường chỗ cho sự cứu độ. Vì lý do này, truyền tin là lúc mà tội nguyên tổ của Ađam và Eva được rửa sạch. Một phụ nữ trong sạch sinh ra Đức Kitô và rửa sạch tội lỗi ô uế của Eva. Truyền thống thần học thậm chí còn nhấn mạnh rằng công thức latinh được Gabrien nói lên "Ave Maria", chứa tên của Eva đảo ngược (Ave/Eva) và làm thấy rõ chính ý nghĩa của sự truyền tin.

Chủ đề trong hội hoạ

Truyền Tin là một trong các chủ đề ưu tuyển của hội hoạ Tây phương, đặc biệt là trong thế kỷ XV ở Italia.

XXV.

LỄ SINH NHẬT

Lễ Sinh Nhật nhắc đến sự sinh ra của Đức Giêsu. Theo Kinh thánh, Đức Giêsu sinh ra tại thành phố Bêlem, trong một chuồng súc vật, có những con vật trong trại và những người chăn chiên vây quanh. Con trẻ Giêsu sinh ra trong một máng ăn của súc vật từ Trinh Nữ Maria, được chồng bà là ông Giuse giúp đỡ. Vị trí sinh ra kỳ quặc này là do ông Giuse và bà Maria bị lệnh của vua Hêrôđê bắt buộc phải rời chỗ ở của họ ở Nadarét và đi đến quê hương của tổ tiên ông Giuse, nhà của Đavít, vì một cuộc điều tra dân số. Toàn bộ thành phố đều đầy những người lữ hành đến thành phố của Đavít, do đó, không còn phòng nào cho cặp vợ chồng đang mang thai trong hàng quán của thành phố. Mặc dù sự kiện này thường được miêu tả như xảy ra trong một công trình xây dựng bỏ trống, không có người ở, do con người làm ra, nhưng các học giả Kinh thánh tin rằng chuồng súc vật có lẽ là một cái hang được khoét vào bên sườn một quả đồi.

Cũng có một miêu tả truyền thống khác về Ba nhà chiêm tinh từ Ba Tư đi thăm biến cố này, mang theo những món quà vàng, nhũ hương và mộc dược. Kinh thánh thực sự ghi lại việc đến của một số không được chỉ rõ những nhà chiêm tinh như là một ít năm sau khi Đức Giêsu sinh ra. Người ta cũng nói là những người đàn ông này đã đi theo một ngôi sao huyền nhiệm, thường được biết là Ngôi sao Bêlem, đã đột nhiên xuất hiện trên trời, tin nó là sự thực hiện lời ngôn sứ xưa của Do Thái giáo về việc Đấng Mêsia, hay Vua của dân Do Thái, đến. Thiên đỉnh của ngôi sao hình như trực tiếp ở bên trên thành phố Bêlem, và nó biến mất ngay sau khi họ đã thăm viếng con trẻ.

Nhớ lại hoặc tạo lại sự sinh ra của Đức Giêsu là một trong

những cách trung tâm mà các Kitô hữu cử hành lễ Giáng Sinh. Trong các nhà thờ Kitô giáo, các trẻ em thường diễn những vở kịch tạo lại những biến cố Đức Giêsu sinh ra; hoặc hát một số trong nhiều bài ca Giáng Sinh nhắc đến biến cố này. Cũng có nhiều Kitô hữu trưng bày một tái hiện nhỏ sự sinh ra, được biết là một cảnh Giáng Sinh, trong nhà của họ, dùng những bức tượng nhỏ để miêu tả sinh động những đặc tính chủ chốt của biến cố.

Mặc dù sự sinh ra của Đức Giêsu được mừng vào ngày 25 tháng 12, phần đông các học giả đồng ý rằng không chắc Ngài đã thực sự sinh ra vào ngày tháng này.

XXVI.

CÁC ĐỀN THÁNH DÂNG CHO ĐỨC MARIA

Trong văn hoá và thực hành Kitô giáo, một Đền Thánh dâng cho Đức Trinh Nữ Maria hoặc Đền Thánh Đức Maria (Đền Thánh Đức Mẹ), là một Đền thánh đánh dấu một sự hiện ra hoặc một phép lạ khác được quy cho Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, hoặc một nơi tập trung sự tôn sùng Đức Maria một cách mạnh mẽ về mặt lịch sử. Những nơi như thế thường là nơi đến của những cuộc hành hương.

Nhiều Đền thánh đã có được một giá trị tượng trưng cho lòng yêu nước và chủ nghĩa dân tộc trong lãnh vực của chúng.

Trong các Đền thánh được xem là có ý nghĩa nhất do những sự hiện ra ở đó:

- Đức Mẹ Fatima ở Fatima, Bồ Đào Nha.
- Vương Cung thánh đường Guadalupe, ở thành phố Mexico, Mexico.
- Vương Cung thánh đường Đức Bà, Nữ Vương Ái nhĩ lan ở Knock, Ái nhĩ lan.
- Lôrêtô, Italia.
- Đức Bà Đen Czestochowa, ở Czestochowa, Balan.
- Đền thánh Đức Mẹ Lichen, ở Lichen (Balan), Balan.
- Đền thánh Đức Mẹ Lộ Đức, ở Lộ Đức, Pháp.
- Đền thánh Đức Nữ Trinh Đen Montserrat, ở Montserrat, Catalonia, Tây Ban Nha.
- Vương Cung thánh đường Đức Bà Pillar, ở Zaragoza,

Aragón, Tây Ban Nha.

- Đức Mẹ La vang, ở La vang, Việt Nam
- Đức Bà La Salette, ở La Salette, Pháp.
- Đức Bà Walshingham, ở Walshingham, Anh.
- Đức Bà Ipswich, ở Ipswich, Anh.
- Đức Bà Ostra Brama, ở Vilnius, Lithuania.
- Vương Cung thánh đường Đức Trinh Nữ Maria, ở Ấn Độ.
- Đức Bà Trung Quốc, ở Donglu, Trung Quốc.
- Đức Trinh Nữ Sheshan, Cứu Giúp các Kitô hữu ở Sheshan, Trung Quốc.

Các Đền thánh khác gồm:

- Đức Bà Bliss, gần Guiyang, Trung Quốc.
- Covadonga, ở Asturias, Tây Ban Nha.
- Guadalupe, Tây Ban Nha.
- Đức Bà Heiloo, ở Hà Lan.
- Nhà thờ Đức Bà Mân Côi ở Longtian, Trung Quốc.
- Nhà thờ Đức Bà Lộ Đức, ở Qingyang, Trung Quốc
- Vương Cung thánh đường của Đền thánh quốc gia Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội ở Washington, D.C.
- Đền thánh Đức Mẹ, ở Bradstone.
- "Mẹ Dịu Ngọt" trong nhà thờ chính toà Hertogenbosch, ở Hà Lan.
- Valvanera, Tây Ban Nha.
- Đức Mẹ Sầu Bi, ở Warfhuizen, Hà Lan.
- Đức Bà Combermere, ở Ontario, Canada.
- Nhà của Trinh Nữ Maria ở Êphêsô, Thổ Nhĩ Kỳ
- Đền thánh Đức Mẹ Mellieha, ở Mellieha, Malta.
- Santwarju tal-Madonna tal-Ghar, ở Rabat, Malta.
- Santwarju tal-Madonna ta'Pinu, ở Gharb, Gozo.
- Đức Bà Đền thờ núi Cát Minh, ở Valletta, Malta.

Sử dụng trong những tên gọi cá nhân

Trong văn hoá Tây Ban Nha, các Đền thánh Đức Maria là một nguồn thường xuyên của các tên gọi nữ có dạng *Maria de [...]*. Một số tên gọi lược bỏ mất từ Maria và chỉ còn nguồn nổi bật của biệt hiệu (thí dụ Pilar, từ Nuestra Senora del Pilar, hoặc Lourdes [Lộ Đức] từ Our Lady of Lourdes [Đức Bà Lộ Đức]).

XXVII.

NHỮNG SỰ HIỆN RA CỦA ĐỨC MARIA

Những sự hiện ra của Đức Maria là những biến cố mà trong đó, Đức Trinh Nữ Maria được ám chỉ là đã hiện ra một cách siêu nhiên cho một hoặc nhiều người, một cách đặc trưng nhưng không phải luôn luôn là các Kitô hữu, thường là những người Công giáo, trong nhiều khung cảnh khác nhau. Những hiện ra này thường được đặt tên dựa trên thành phố mà ở đó chúng đã được thuật lại, hoặc trên biệt hiệu được đặt cho Đức Maria vào dịp hiện ra, hoặc trên y phục và kiểu tóc được kể lại của ngài. Chúng ta được giải thích như là những hiện tượng tâm lý (chứng hoang tưởng) và như là những hiện tượng tôn giáo, thỉnh thoảng như là những sự thần hiện. Những sự hiện ra đôi khi xảy ra ở cùng một địa điểm suốt một thời gian kéo dài. Những sự hiện ra của Đức Maria đôi khi bao gồm những pho tượng hoặc những bức ảnh Đức Maria; lưu ý đặc biệt là những pho tượng khóc, được xác nhận là đang chảy nước mắt ra

1. Danh sách những sự hiện ra của Đức Maria

Đây là một danh sách vài sự hiện ra trong số những sự hiện ra đáng ghi nhớ hơn của Đức Maria. Tính xác thực của những lời xác nhận này là khó chứng minh.

Năm 352, tại Rôma, Italia, cho nhà quý tộc và vợ ông (Tham khảo: Vương Cung thánh đường Đức Bà Cả.)

Năm 1061, tại Walshingham, nước Anh, cho Richeldis of Walshingham.

Năm 1214, cho Th. Đôminicô, khuyên đọc kinh Mân Côi

Năm 1251, tại nước Anh, cho Th. Simon Stock, thiết lập Áo Đức Bà (Tham khảo: Đức Bà Núi Cát Minh)

Năm 1382, tại Czestochowa, Balan (Tham khảo: Đức Bà Đen – Black Madonna)

Năm 1531, tại biệt thự Guadalupe, Mexico, cho Juan Diego, một chủ nông trại bản xứ, (Tham khảo: Đức Bà Guadalupe)

Năm 1631, tại Quito, Ecuador, (Tham khảo: Đức Bà Thắng Lợi – Our Lady of Good Success)

Năm 1830, tại Paris, Pháp, cho Th. Nữ Catarina Labouré, một nữ đan sĩ Dòng Nữ Tu Bác ái, (Tham khảo: Đức Bà (ảnh đeo) làm phép lạ.

Năm 1846, tại La Salette, Pháp; cho hai trẻ chăn bò. (Tham khảo: Đức Bà La Salette).

Năm 1858, tại Lộ Đức, Pháp; cho cô gái nông dân xứ Bigorre, Bernadette Soubirous. (Tham khảo: Đức Bà Lộ Đức).

Năm 1871, tại Pontmain, Pháp; cho Eugene và Joseph Barbadette (năm trẻ và một em bé).

Năm 1879, tại Knock, Ái nhĩ lan; nhiều người chứng kiến, cùng với Th. Giuse và Th. Gioan. (Tham khảo: Đức Bà, Nữ Vương Ái nhĩ lan).

Năm 1900, tại Beijing, Trung Quốc. (Tham khảo: Đức Bà Beijing).

Năm 1900, tại Santai, Trung Quốc.

Năm 1900, tại Donglu, Trung Quốc, (Tham khảo: Đức Bà Trung Quốc).

Năm 1917, tại Fatima, Bồ Đào Nha; cho ba trẻ chăn cừu. (Tham khảo: Đức Bà Fatima).

Năm 1933, tại Beauraing, Bỉ; cho năm học sinh.

Năm 1933, tại Banneux, Bỉ; cho nữ sinh Mariette Beco

Năm 1961-1965, tại Garabandal, Tây Ban Nha; cho bốn thôn nữ.

Năm 1968-1971, tại Zeitoun, Ai cập.

Năm 1955, tại Sabana Grande, Puerto Rico; cho ba đứa trẻ.

Năm 1968-1995, tại Bayside, New York; cho một bà trung niên.

Năm 1981, tại Medjugorje, Herzegovina; cho năm đứa trẻ.

Năm 1981, tại Hrúhiv, Ukraina; cho Josyp Terelya, Maria Kizyn và hàng nghìn người khác.

Năm 1990-1995, tại Litmanová, Slovakia; cho hai cô gái.

Năm 1990-1998, tại Conyers, Hoa Kỳ.

Năm 1994, tại nhà thờ Th. Gioan, Antigna; trên một bánh sandwich bơ

Tháng 9 năm 2000, tại Assiut, Ai cập.

Tháng 2 năm 2003, tại Sydney, Australia; (được chứng tỏ là một ảo giác).

Tháng 6 năm 2003, tại Boston, Hoa Kỳ; được nhiều người thấy trong một cửa sổ bệnh viện.

Tháng 11 năm 2004, tại Accra, Ghana.

Tháng 4 năm 2005, tại Chicago, Hoa Kỳ; nhiều người thấy trên vách đường chui Đại lộ Fullerton 1-90.

Tháng 6 năm 2005, tại Acerra, Italia; Pho tượng nhà thờ chuyển động và trở thành màu hồng.

Năm 1998-hiện nay, tại Montreal, Canada; những lần hiện ra với một nữ tu Cát Minh Canada.

2. Những sự hiện ra của Đức Maria với các Giáo hoàng.

Đã được xác nhận rằng những sự hiện ra đã được hưởng nếm bởi một số các Giáo hoàng, bao gồm Giáo hoàng Lêô XIII năm 1884, Giáo hoàng Piô XII ở những giai đoạn khác nhau trong triều giáo hoàng của người, và Giáo hoàng Gioan Phaolô II năm 1981, trong khi người bình phục sau một cuộc mưu sát xảy ra vào ngày kỷ niệm Đức Mẹ hiện ra ở Fatima. Lòng sùng kính đặc biệt của Đức Gioan Phaolô II đối với Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc được thể hiện trong huy hiệu của người gồm một chữ "M" lớn đứng dưới thập giá. Người cũng đã thăm viếng nhiều nơi danh tiếng nhất được cho là Đức Mẹ đã hiện ra, đặc biệt là Fatima, Lộ Đức và Knock, và theo vài tường thuật, ngài có thể đã hưởng nếm một cuộc thăm viếng khác của Đức Mẹ khi người đến Lộ Đức lần cuối cùng năm 2003.

Có lẽ những nơi hiện ra danh tiếng nhất là Lộ Đức và Fatima. Trên sáu mươi trong hàng nghìn sự chữa lành bệnh tự nhiên ở Suối Lộ Đức được thuật lại, đã được phân loại là "không giải thích được" bởi các y sĩ của Văn phòng quyết định cao Lộ Đức. Cái gọi là Ba Bí Mật của Fatima đã nhận được rất nhiều sự chú ý trong báo chí.

Không phải tất cả những xác nhận về sự thăm viếng đều được Giáo Hội Công giáo đối xử một cách thuận lợi. Thí dụ cái gọi là những sự hiện ra của Đức Bà, Đức Giêsu Kitô và nhiều vị thánh khác nhau ở Bayside, New York đã không bao giờ bị bỏ qua hoặc

được thừa nhận bằng bất cứ cách nào, những sự hiện ra ở Necedah, Wisconsin cũng vậy. Tư cách đạo đức của những người phụ nữ đã tự cho là có được những ân huệ trên trời này không thể so sánh được một cách thuận lợi với chủ nghĩa thực dụng im lặng của Bernadette Soubirous. Các thẩm quyền Giáo Hội có xu hướng dùng Bernadette làm kiểu mẫu để xét đoán tất cả những người có ý cho là được Đức Mẹ viếng thăm. Khi Giáo Hội phê chuẩn một cuộc viếng thăm, thì những người Công giáo không bị đòi hỏi phải tin điều đó: nó được gọi là "đáng tin".

3. Phê bình về những sự hiện ra của Đức Maria

Toà Thánh đã chính thức xác nhận những sự hiện ra ở Guadalupe, Lộ Đức và Fatima. Tuy nhiên, đa số lớn những sự hiện ra của Đức Maria không thể được xác nhận, bởi vì thường chỉ có một ít người thấy Người. Ngoại lệ cho điều này là Zeitoun, nơi mà hàng ngàn người tự cho là đã thấy Người suốt một thời gian là ba năm.

Những sự hiện ra của Đức Maria bị nhiều người không tin phê bình là kết quả sự mê tín của Kitô giáo (và đặc biệt là Công giáo). Điều này đặc biệt là trường hợp những sự hiện ra xảy ra ở những nơi tầm thường, như vữa trát tường hoen nước, hoặc khi chúng hoá ra có một giải thích theo quy ước, như trường hợp một ảnh lờ mờ của Đức Maria bên cạnh một nhà thờ đã lôi kéo những đám đông người tôn sùng, hoá ra lại là một áp phích của Boxcar Willie đã bị quét vôi trắng lên trên.

Cho là những sự tự nhiên chữa lành bệnh được thuật lại ở những nơi hiện ra, như Lộ Đức, cũng bị tranh cãi bởi các nhà khoa học và những người theo thuyết hoài nghi, nói rằng hầu hết những sự chữa lành bệnh này không chút nào là tự nhiên, thường xảy ra một thời gian nào đó sau cuộc thăm viếng, hoặc qua một thời gian nhiều tuần hoặc nhiều tháng (hơn là ngay tức khắc như một sự chữa lành bệnh thần diệu đòi hỏi). Cũng có nhiều trong những sự chữa lành bệnh này là không hoàn toàn, để lại cho người bệnh phải chịu những sự ốm yếu tàn tật hoặc những bệnh mạn. Do đó, những sự chữa lành bệnh như thế (các nhà phê bình nói) là sự thuyên giảm bệnh, nhưng hoàn toàn không phải là thần diệu, tự nhiên, như đã xảy ở một số ít những người bệnh đến thăm viếng những nơi như thế.

XXVIII.

LỘ ĐỨC

Lộ Đức (**Lourdes**, theo ngôn ngữ occitan miền nam nước Pháp là **Lorda**) là một làng của Pháp nằm trong tỉnh Hautes-Pyrénées và miền Midi-Pyrénées.

Lộ Đức là trung tâm hành hương Công giáo Pháp lớn nhất từ khi một bé gái 14 tuổi, Bernadette Soubirous, tuyên bố là đã thấy Đức Trinh Nữ Maria vào tháng 2 năm 1858 ở hang Massabielle. Một pho tượng Đức Mẹ Lộ Đức đã được dựng lên tại nơi này năm 1864. Một Vương cung thánh đường đã thay thế nhà nguyện trước và trở thành trung tâm hành hương. Từ trần năm 1879 tại Nevers, Bernadette Soubirous - đã vào Dòng - được phong thánh năm 1933.

Hành hương

Những cuộc hành hương đầu tiên đã diễn ra ngay từ năm 1858. Vì chưng, Bernadette đã nhanh chóng được hàng trăm, thậm chí hàng nghìn người hành hương đi kèm theo.

Hằng năm, từ tháng 3 đến tháng 10, đền thánh tiếp đón những người hành hương đến từ khắp Châu Âu hoặc thậm chí từ xa hơn nữa. Những cuộc hành hương được biết đến nhiều nhất và quan trọng nhất về số người tham gia là:

- Cuộc hành hương quốc gia Pháp (ngày 15 tháng 8, lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời, theo sáng kiến của các tu sĩ Dòng Đức Mẹ Lên Trời)
- Cuộc hành hương Mân Côi (ngày 7 tháng 10, lễ Mân Côi, theo sáng kiến của các tu sĩ Đa Minh)
- Cuộc hành hương quân sự quốc tế
- Cuộc hành hương "Đức tin và ánh sáng" (những người bị tật

nguyền tinh thần, theo sáng kiến của Hiệp Hội cùng tên)

- Cuộc hành hương của Dòng Malta.

Nhưng phần lớn những cuộc hành hương được tổ chức ở tầm mức giáo phận: những cuộc hành hương giáo phận dẫn đưa những người hành hương của khắp Châu Âu.

Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã hành hương lần đầu tiên ở Lộ Đức vào tháng 8 năm 1983; người đã trở lại tháng 8 năm 2004 nhân dịp 150 năm kỷ niệm ngày công bố tín điều Vô Nhiễm Nguyên Tội, mặc dù tình trạng sức khoẻ của người rất mong manh.

Rõ ràng thành phố Lộ Đức đã biến đổi bởi những cuộc hành hương là cái đã nhanh chóng trở thành một nguồn quan trọng các thu nhập du lịch đối với một nơi chỉ là một thành phố nhỏ ở dưới đáy một thung lũng núi Pyrênê. Ngày nay, ga Lộ Đức vẫn còn là một trong những ga hoạt động nhất nước Pháp, và một phi cảng được quản lý chung với thành phố Tarbes, phục vụ giao thông cho miền này.

Với hơn 300 khách sạn, Lộ Đức là thành phố khách sạn thứ hai của nước Pháp, sau Paris.

Nước Lộ Đức

Nước chảy ra từ hang động, từ khi có những sự hiện ra, có những khả năng lạ lùng. Khách hành hương uống nó, hoặc tắm ở đó trong các bể bơi. Nước này được để cho mọi người tự do sử dụng và việc bán nước đó dĩ nhiên là bị cấm. Tuy nhiên một dịch vụ thương mại những đồ vật đạo đức hoặc những kỷ niệm đa dạng khác đã phát triển song song với hành hương. Tất nhiên trong lĩnh vực này, vấn đề còn lâu mới làm nên sự nhất trí, nhưng nó duy trì lòng sốt sắng của khách hành hương từ nhiều thập niên rồi.

Rất nhiều người khẳng định đã được lành bệnh ở Lộ Đức (hơn 2500 người đã tuyên bố như thế trong vòng một thế kỷ). Rất sớm, Giáo Hội Công giáo đã đặt tại chỗ một cơ quan nhỏ để theo dõi những tuyên bố này và - đôi khi – xác minh các phép lạ. Cơ quan này tỏ ra rất thận trọng, một trường hợp duy nhất được xác minh sai và sau đó bị y học cải chính cũng có thể có những hậu quả nghiêm trọng trong tinh thần của những người tin.

Chỉ 66 sự chữa lành bệnh đã nhận được quy chế này sau một quá trình có thể trải dài hơn mười năm.

Song người ta có thể ghi nhận rằng 4932 người đã chết từ năm 1860 trong các tai nạn đường sá, trên đường đi hành hương của họ.

Quá trình xác minh qua ba giai đoạn lớn:

- Xét nghiệm bởi văn phòng y học Lộ Đức.
- Chuyển cho văn phòng y học quốc tế.
- Tìm tòi nghiên cứu bởi giáo phận gốc của người được chữa lành.

Xét nghiệm khoa học

Chỉ hai giai đoạn đầu có một đặc tính thực sự khoa học (giai đoạn cuối cùng chủ ý mang tính chất tôn giáo) và chỉ dẫn đến một tuyên bố tùy theo tình hình của văn phòng về tính không thể giải thích được, về mặt khoa học, của sự lành bệnh. Ở giai đoạn này, các y sĩ được mời bày tỏ ý kiến (và ý kiến được hình thành như vậy). Không giới hạn ở các y sĩ Công giáo mà thôi, nhưng mọi y sĩ hiện diện đều được mời đề nghị một giải thích *tự nhiên* cho sự lành bệnh.

Các tiêu chuẩn cơ bản được văn phòng y học xét là:

- Căn bệnh chính nó phải được xác minh và sự chẩn đoán được xác nhận trước cho sự lành bệnh giả định.
- Sự tiên lượng phải hoàn toàn rõ ràng đối với các y sĩ (kể cả khi vấn đề là những vết sẹo mang tính vĩnh cửu, hoặc một sự tiên lượng là chết).
- Sự lành bệnh phải là hoàn toàn, tức thì, không có thời kỳ dưỡng bệnh, quyết định và không ngã bệnh lại.
- Không một sự điều trị nào trong các sự điều trị có thể được xem là nguyên nhân lành bệnh, cũng không góp phần vào việc đó.

Tất nhiên các tiêu chuẩn chặt chẽ này nhanh chóng loại ra phần lớn các tuyên bố ngay cả trước khi xét nghiệm bởi các thẩm quyền tôn giáo, như các hồ sơ lưu giữ ở văn phòng y học và có thể tự do tra cứu, chứng tỏ (và sự thực này chống đối lại với một hình thức nào đó

của niềm tin dân gian).

Phép lạ

Giáo phận gốc của người được chữa lành sau đó phải quyết định về tình trạng phép lạ. Ý kiến phải đưa ra cho sự lành bệnh lúc bấy giờ là sự hướng dẫn chính của Đức Giám mục có liên quan (Vấn đề phải là một "dấu lạ của Thiên Chúa", chứ không phải một sự lành bệnh đơn giản). Ở đó nữa, *cái lọc (le filtre)* là có thể đo được, việc đòi hỏi tìm tòi nghiên cứu cách xa giáo phận Lộ Đức hoàn toàn đóng vai trò hạn chế của nó.

Tiến triển

Người ta có thể nhận thấy rằng số các phép lạ được Giáo Hội công nhận ở Lộ Đức đã giảm xuống rõ rệt so với số phép lạ ở đầu thế kỷ XX. Không chắc chắn trong lĩnh vực này, người ta có thể mang đến vài nhận xét có thể giải thích điều đó, ít ra là một phần:

- Một số bệnh lý được xem là không thể chữa lành được, ngày nay đã có những điều trị hữu hiệu ít ra là một phần.
- Giáo Hội hẳn là đã trở nên phê phán hơn một chút về vấn đề các phép lạ so với ở các thời kỳ khác.
- Khách hành hương đến tìm kiếm một sự chữa lành nội tâm hơn là một sự chữa lành thể lý (tiến triển của các ý kiến và đức tin ở Tây Âu).

Liên quan với Lộ Đức

Lầu pháo đài Lộ Đức

Vị trí địa hình được xây công sự của thời Trung Cổ. Nơi ở xưa của các bá tước Bigorre, vọng lâu của thế kỷ XIV. Trong đó có Viện Bảo Tàng Pyrênê: viện bảo tàng nghệ thuật và truyền thống dân gian Pyrênê đẹp nhất.

Các Nghề nhỏ

Nghề coi việc củi lửa trong nhà lớn chỉ có ở Lộ Đức, họ phục vụ việc lau chùi các lư đốt nến mỗi buổi chiều. Như vậy, họ lấy ra các cặn bã của 600 tấn đèn sáp được đốt mỗi năm.

XXIX.

ĐỨC BÀ ĐEN (BLACK MADONNA)

Một **Đức Bà Đen** (cũng là *Đức Trinh Nữ Đen)* là một pho tượng hoặc hình vẽ Đức Maria ở đó Người được miêu tả như là có da đen. Hàng trăm pho tượng hoặc hình vẽ như thế tồn tại chỉ ở nam nước Pháp mà thôi.

Giải thích được chấp nhận rộng rãi nhất là các Madonnas không có ý định diễn tả một Đức Maria da đen, nhưng đúng hơn, chúng có màu đen, đơn giản chỉ vì gỗ hoặc đá mà chúng được tạo ra hoặc khói từ các cây nến và trầm hương đã làm cho chúng trở thành đen.

Tuy nhiên, theo vài truyền thuyết, các Black Madonnas (Đức Bà Đen) không miêu tả Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, mà đúng hơn, là bà Maria Mađalêna.

Chắc chắn là nơi nào có những Black Madonnas thì thường cũng có một truyền thống mạnh mẽ tôn kính bà Maria Mađalêna. Theo quan điểm này thì Black Madonna được xem là chuyện kể được giấu kín về bà Maria Mađalêna, sau khi bà trốn sang Ai Cập, mang thai con Đức Giêsu và rồi đã tiếp tục đi đến Provence, Pháp, một cách an toàn.

Tuy nhiên, một giải thích khác thừa nhận rằng hình ảnh này thể hiện một lối diễn tả được Kitô hoá nữ thần Isis với con của bà là Horus.

Tuy thế, ở một số quốc gia và thành phố, các Black Madonnas tồn tại bởi vì phần đông những người tin có da ngăm đen, hoặc có thể chính người điêu khắc có nguồn gốc da ngăm đen. Đây không phải là trường hợp của Đức hoặc Thụy sỹ

Các mẫu Đức Bà Đen:

- La Negrita, Cartago, Costa Rica.
- Đức Bà Altotting, Bavaria, Đức.
- Đức Bà Hermits, Ensiedeln, Thụy sĩ.
- Đức Bà Jasna Gora, Czestochowa, Balan.
- Đức Bà Montserrat, Tây Ban Nha.
- Đức Bà Tindari, Sicilia.
- Đức Bà Rocamadour, Rocamadour, Pháp
- Đức Trinh Nữ Montserrat, Montserrat.
- Đền thánh Đức Bà Đen, Missouri, Hoa Kỳ,

XXX.

ĐỨC BÀ GUADALUPE

Đức Bà Guadalupe, một ảnh tượng Công giáo Rôma, là tước hiệu được đặt cho Đức Trinh Nữ Maria sau khi hiện ra, theo truyền thuyết, cho Th. Juan Diego Cuauhtlatoatzin, một người Aztee trở lại đạo Công giáo, trong làng Guadalupe (Gustavo A. Madero, D.F. ngày nay), gần thành phố Mexico, năm 1531.

Tên gọi này cũng dùng để nói đến một pho tượng Đức Maria, có từ năm 1326, được tìm thấy trong thành phố Guadalupe ở Tây Ban Nha.

1. Nguồn gốc Đức Bà Guadalupe Mexico

Theo chuyện kể thường được người Công giáo chấp nhận, Juan Diego đã đi bộ giữa làng của ông và Tenochtitlan (bây giờ là thành phố Mexico), nơi hội truyền giáo Công giáo đặt trung tâm, vào ngày 12 tháng 12 năm 1531. Dọc đường trong làng Guadalupe, Đức Trinh Nữ Maria đã hiện ra, nói với ông bằng tiếng mẹ đẻ Nahuati của ông. Người bảo ông xây dựng một nhà thờ tại nơi này, nhưng khi Juan Diego nói với Đức Giám mục người Tây Ban Nha, thì Đức Giám mục đã không tin và đòi hỏi một dấu lạ. Đức Trinh Nữ Maria bảo Juan Diego đi thu nhặt các bông hoa từ một ngọn đồi, mặc dù lúc đó là mùa đông, khi mà cây cối không ra hoa. Ông đã tìm được những hoa hồng Tây Ban Nha và trình lên Đức Giám mục. Khi các hoa hồng rơi từ *tilma* (một loại tạp dề) của ông xuống, thì một ảnh Đức Trinh Nữ còn được in trên vải.

2. Vương cung thánh đường

Hai Vương cung thánh đường mang tên Đức Bà Guadalupe:

cái thứ nhất, đã bắt đầu năm 1531, và một cái hiện nay, được xây dựng giữa năm 1974 và 1976 bởi kiến trúc sư Mexico, ông Pedro Ramirez Vásquez. Đó là một toà nhà hình tròn, được xây dựng để những người ở bên trong có thể thấy tối đa hình ảnh này. Cái trước đã bị đóng cửa nhiều năm, chưa quyết định sửa chữa; vương cung thánh đường bị lún xuống do nền đất yếu, vì thành phố được xây dựng trên một hồ trước kia.

3. Hình ảnh

Chiếc tạp dề Juan Diego Cuauhtlatoatzin đã mang, đã được Philip Serna Callahan nghiên cứu năm 1981 (*The Tilma under Infrared Radiation*, Chiếc tạp dề dưới bức xạ hồng ngoại) với các tia hồng ngoại. Ông đã báo cáo rằng các phần của mặt, bàn tay, áo dài và áo choàng đã được vẽ ngay một lần, không có vẽ phác hoặc sửa chữa và không có những nét bút vẽ. Năm 1936, người nhận giải Nobel hoá học, ông Richard Kuhn, nói rằng màu sắc đó không phải từ một chất khoáng, một nguồn thực vật hoặc động vật. Các nghiên cứu bắt đầu năm 1956 và tiếp tục cho đến bây giờ bởi nhiều bác sĩ nhãn khoa, gồm cả Bác sĩ Javier Torroella Bueno (1956) và Bác sĩ José Aste Tonsmann (*El Secreto de sus Ojos*, 2001), cho là đã tìm được những hình ảnh phản chiếu trong đôi mắt của Đức Trinh Nữ sau khi phóng đại các ảnh chụp lên 2500 lần. Các đồng tử phản chiếu một nhóm những thổ dân Mỹ và các tu sĩ Phanxicô. Nhiều chuyên gia về công nghệ dệt nói họ không thể hiểu được bằng cách nào hình ảnh của Đức Bà Guadalupe đã được gìn giữ từ năm 1531 trong khi bị phơi giữa bụi bặm sức nóng và sự ẩm ướt mà không bị hư hỏng dần, và không bị bạc màu. Ngày 14 tháng 11 năm 1921, một công chức xí nghiệp đã đặt một quả bom cách xa chiếc tạp dề vài phút (1 phút = 0,3048m). Khi phát nổ quả bom đã phá hủy các bậc cấp bằng đá hoa của bàn thờ chính, các cửa sổ của các ngôi nhà kề bên và làm cong một ảnh Chuộc Tội bằng đồng thau, nhưng vải không bị hư hại gì. Từ năm 1993, chiếc tạp dề đã được bảo vệ bằng một tủ kính đạn bắn không thủng, trong Vương cung thánh đường Guadalupe ở Thành phố Mexico.

Những nghiên cứu đã tranh cãi về các xác nhận này. Một điều tra nghiên cứu chính thức về chiếc tạp dề không thừa nhận có một

họa sĩ siêu nhiên nào đó đã vẽ, ngoài ra còn cho rằng hình ảnh "được vẽ bởi một người da đỏ", chính xác là "hoạ sĩ da đỏ Marcos". Đây có thể là hoạ sĩ người Aztec, Marços Cipac de Aquino, là người đã hoạt động ở Mexico vào thời Bức ảnh Guadalupe xuất hiện. Đã có nhiều tranh luận về chất liệu vẽ trên chiếc tạp dề đó. Tạp chí tiếng Tây Ban Nha *Proceso* (2002) đã thuật lại công trình của chuyên gia phục chế nghệ thuật José Sol Rosales. Ông đã xem xét vải với một kính hiển vi lập thể (stereomicroscope), và đã nhận ra sunphát canxi, muội thông, các "tierras" (đất) trắng, xanh và xanh lá cây, các màu đỏ làm từ chất đỏ son và các chất màu khác và còn thêm vàng nữa. Tất cả, ông đều thấy phù hợp với các chất liệu và phương pháp của thế kỷ XVI. Joe Nickell và John F. Fischer, báo cáo trong *Skeptical Inquirer* năm 1985, đã tìm thấy rằng những hình ảnh nhìn thấy trong đôi mắt của Đức Trinh Nữ có thể là kết quả của khả năng tưởng tượng con người hình thành những hình thù quen thuộc từ những mô hình ngẫu nhiên, cũng giống như các vết mực của một nhà tâm lý học, một hiện tượng được biết là hoang tưởng (pareidolia).

4. Nguồn gốc của tên gọi

Nguồn gốc của tên gọi "Guadalupe", trong bối cảnh Châu Mỹ, là một cái gì thật mầu nhiệm. Theo một tường thuật vào thời đó, Đức Trinh Nữ đã tự nhận mình trong một lần hiện ra muộn hơn với chú của Juan Diego. Những người hoài nghi chuyện kể của Juan Diego về những lần hiện ra lý luận rằng nhà thờ năm 1533 đã được cung hiến cho Đức Bà Guadalupe Tây Ban Nha với lối diễn tả của Châu Mỹ phát triển sau này. Những người khác gợi ý rằng tên gọi này là một sửa đổi làm sai lạc một tên từ tiếng Nahuati là "Coatlaxopeuh", đã được phiên dịch là "Người nghiền nát Con Rắn". Trong giải thích này, con rắn được nói đến là Quetzalcoatl, một trong các thần chính Aztec, vị thần mà Đức Trinh Nữ đã "nghiền nát" bằng cách gây hứng sự hoán cải của các thổ dân để trở lại đạo Công giáo. Giải thích này đã được chấp nhận bởi những người tin rằng động cơ thúc đẩy Giáo Hội Công giáo là một mực muốn quét sạch những tín ngưỡng bản địa.

5. Tính đại chúng của Đức Trinh Nữ Guadalupe

Mặc cho những tranh cãi về tính xác thực của những lời xác nhận về hình ảnh, Đức Trinh Nữ Guadalupe đã tỏ ra rất nổi tiếng ở

Mexico trong suốt nhiều năm. Một nhà thờ đã được xây dựng năm 1533 được cung hiến cho Đức Bà Guadalupe. Sau đó các nhà truyền giáo Tây Ban Nha đã dùng câu chuyện về sự hiện ra của Người để giúp hoán cải hàng triệu người bản xứ, trong đó có Đế quốc Aztec. Đức Bà Guadalupe còn làm nền cho đức tin của người Công giáo ở Mexico và phần còn lại của Châu Mỹ Latinh, và Người đã được công nhận là Thánh Quan Thầy của Thành phố Mexico từ năm 1737, và sự bảo trợ của Người mở rộng dần dần cho đến khi nó bao trùm toàn bộ Châu Mỹ vào khoảng năm 1946. Đã có nhiều thăng tiến mới đây trong phong trào sùng kính Đức Maria trong Giáo Hội Công giáo, kể cả việc kêu gọi công nhận Đức Maria là Đấng Hiệp Công Cứu Chuộc, xuất phát từ việc phụng tự Guadalupe. Ngày nay, nhiều người hành hương đến Vương cung thánh đường Guadalupe, trên Cerro of Tepeyac, nhiều người đã đi bằng đầu gối hàng cây số, thậm chí đến từ những thành phố quê hương của họ, hoặc ngay cả từ những quốc gia khác, để cầu nguyện cùng Đức Trinh Nữ Guadalupe. Người ta nói Người đã chữa lành hầu hết mọi bệnh tật. Cả đến những người nghiện rượu khó bỏ được, thay vì đi đến những chương trình cai nghiện Nặc Danh hoặc tương tự, cũng đi đến đó để hứa với Người là sẽ không bao giờ uống rượu lại nữa, hoặc sẽ kiêng cữ một thời gian nào đó; người ta thuật lại rằng đa số những người này tìm được sức mạnh để làm tròn lời hứa của họ. Điều đó cho thấy người Mexico yêu mến *Virgencita* của họ biết bao (Virgencita là từ giảm nhẹ âu yếm mà người Mexico gọi Người).

Chiếc tạp dề có in hình ảnh của Người đã được treo trong nhà thờ được xây dựng tại chỗ, trải qua nhiều lời tường thuật khác nhau về toà nhà, bao gồm cả Vương cung thánh đường Guadalupe ngày nay. Bức ảnh là ảnh của một người phụ nữ, da màu ôliu, hơn là da trắng của khoa ảnh tượng Châu Âu, điều đó làm cho người ta chú ý tới những người Mexico bản địa và các con cháu lai Tây Ban Nha của họ. Tương tự như thế, người đàn ông mà người ta cho là Người đã hiện ra, ông Juan Diego, là một người Da Đỏ, chứ không phải một người Tây Ban Nha. Hình ảnh của Đức Bà Guadalupe đã được những người bênh vực các quyền của thổ dân xuyên suốt lịch sử Mexico, và mới đây nhất là phong trào Zapatista, tận dụng.

Chúng ta có thể tìm gặp những bản sao trong hàng trăm nhà thờ

khắp thế giới, kể cả Nhà thờ Đức Bà ở Paris, và nhiều giáo xứ mang tên Người. Sự tôn sùng Đức Bà Guadalupe ngày nay được mở rộng giữa những người Công giáo trên khắp địa cầu.

Maria Guadalupe hoặc chính xác là *Lupe* là một tên nữ thường gặp trong tiếng Tây Ban Nha.

PHẦN HAI:

ĐỨC MARIA TRONG MẦU NHIỆM GIAO ƯỚC

DẪN NHẬP TỔNG QUÁT

Một trong những biến cố quan trọng nhất của Vatican II chắc chắn là quyết định mà các nghị phụ Công đồng đã đưa ra về việc sáp nhập vào Hiến Chế về Giáo Hội "Lumen Gentium" (Ánh Sáng muôn dân) bản văn Công đồng liên quan đến Đức Maria. Chương VIII của Hiến Chế này được dành cho Đức Maria trong quan hệ của ngài với mầu nhiệm Đức Kitô và Giáo Hội. Trong các tác phẩm của họ về Đức Maria, Hồng Y Joseph Ratzinger và H. Urs von Balthasar đều đã nêu lên sự kiện đầy ý nghĩa này. Trong quyển sách họ viết chung với nhau: "Đức Maria, Giáo Hội đầu tiên", J. Ratzinger nhắc lại lúc quyết định này của Công đồng. Đây, tóm tắt những gì ngài nói:

Trong dòng thời gian trước Công đồng, nhất là vào thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX, sự sùng kính Đức Maria đã có được một sự khai triển và một sự phát triển ngoại thường. Một phần, đó là hiệu quả của những sự hiện ra đã xảy ra ở Lộ Đức, La Salette và những nơi khác của thế giới Kitô giáo. Ngược lại, trong hậu bán thế kỷ này, nhất là với sự sinh ra phong trào đại kết, sự sùng kính Đức Maria, đúng hơn, đã bắt đầu gặp khó khăn. Vì chưng, sự thật là các tín điều liên quan đến Đức Maria và lòng đạo đức của dân chúng đối với Đức Maria cấu tạo nên một tảng đá vấp phạm cho những người Tin lành. Vào lúc mở Công đồng, hai khuynh hướng đã rõ ra. Một mặt, đã có những Giám mục gắn một giá trị lớn vào sự sùng kính của dân chúng và vào những hình thức khác nhau của việc tôn kính Đức Maria, và vì lý do đó, họ đã dùng đủ mọi cách để duy trì chúng. Đối diện với họ là các Nghị phụ Công đồng lo lắng đến sự đối thoại đại kết hơn; trong khi suy nghĩ, họ cũng muốn thích ứng với sự canh tân Phụng vụ

và Kinh thánh, là cái mà chắc chắn vào lúc này đang vươn lên. Chắc hẳn họ cũng thừa nhận vai trò và ý nghĩa đặc thù của Đức Maria, nhưng họ ước muốn vai trò này được sáp nhập tốt hơn vào cách nhìn toàn diện của Giáo Hội về công trình cứu độ. Trong công trình cứu độ này, chắc chắn Đức Kitô nắm giữ vị trí hàng đầu; chính Ngài được đặt ở trung tâm kinh nguyện của Giáo Hội.

Lúc kết thúc nhiều cuộc tranh luận về các quan điểm khác nhau, cuối cùng đã diễn ra sự biểu quyết đáng ghi nhớ ngày 29 tháng 10 năm 1963. Vấn đề được đặt ra cho các Nghị phụ Công đồng như sau: bản văn được chuẩn bị về Đức Maria phải cấu thành một tư liệu riêng biệt hay phải sáp nhập nó vào trong Hiến Chế về Giáo Hội? Đức Hồng Y Ratzinger tiếp tục nói rằng chúng ta khó mà đánh giá quá cao tầm mức của quyết định được đưa ra lúc bấy giờ: nó "mặc lấy ý nghĩa của một lúc thiêng liêng chia nước ra hai phần" (x. Ratzinger, Marie, Première Eglise, 21. Một "Wasserscheide" – từ được Đức Hồng Y dùng – là điểm phân cách nước thành hai chậu).

Những người chọn sáp nhập bản văn vào Hiến Chế về Giáo Hội, không phải tất cả, chắc rồi, đều làm điều đó với những ý hướng hoàn toàn thần học hoặc mục vụ. Nhất là nơi các chuyên gia và các nhà thần học dự vào những công việc của Công đồng, đã lộ ra một phản ứng chống lại những hình thức quá bình dân của sự tôn sùng Đức Maria, là cái chỉ sinh sôi nảy nở một cách quá bồng bột. Cho nên, Đức Hồng Y Ratzinger đã nói một cách hữu lý rằng, nếu sự tôn kính Đức Maria, trong hai mươi năm vừa qua, đã trải qua một cuộc khủng hoảng nghiêm trọng như thế, thì phải quy điều đó, một phần lớn, cho quyết định đã được đưa ra lúc bấy giờ ở Công đồng. Sự kiện cách nhìn về Đức Maria được sáp nhập vào cách nhìn về Giáo Hội đã làm nảy sinh, nơi một số người, ấn tượng là các Nghị phụ Công đồng, qua đó, đã có ý nói rằng người ta đã đi quá xa trong sự tôn kính Đức Maria, từ nay phải ít chú ý đến việc đó hơn. Giải thích sai lạc này còn được tăng cường bởi sự kiện việc phụng tự Đức Maria xem ra cấu thành một tảng đá vấp phạm trên đường đi của phong trào đại kết.

Phản ứng này chắc chắn không phải là trong tinh thần, cũng không phải là theo ý hướng của Công đồng, bây giờ chúng ta phải

thử vượt qua nó. Vì ngay cả cho dù quyết định của Công đồng đã đưa đến sự khó chịu của hai mươi năm vừa qua, nhưng chúng ta vẫn có thể lưu ý ngay từ bây giờ rằng sự lựa chọn của các Nghị phụ Công đồng hình như đã là do ý của Thiên Chúa. Nó đã cho chúng ta biết nhất là sự sùng kính Đức Maria và thần học về Đức Maria phải được xem xét trong mối tương quan của chúng với mầu nhiệm Đức Kitô và Giáo Hội. Ở đó có một yếu tố cân bằng đối với thần học Thánh Mẫu cũng như đối với sự sùng kính Đức Maria. Trước Công đồng, sự sùng kính Đức Maria đã thực tế cách biệt với toàn bộ đức tin Kitô giáo. Đức Maria có thể nói là đứng bên cạnh Đức Kitô. Người ta ít quan tâm đến sự kiện Đức Maria chỉ có ý nghĩa theo mầu nhiệm Đức Kitô. H. Urs von Balthasar viết một cách hữu lý: "Tất cả sự sùng kính Đức Maria chỉ có ý nghĩa theo Đức Kitô". Điều đó là tuyệt đối chắc chắn; và chính xác điều đó là cái tạo thành sự vĩ đại thực sự của Đức Maria.

Tiêu đề mà các Nghị phụ Công đồng đặt cho chương về Đức Maria thể hiện điều đó một cách hoàn hảo: "Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, Mẹ Thiên Chúa, trong mầu nhiệm Đức Kitô và Giáo Hội". Đức Maria có vị trí của Người trong biến cố trung tâm của sự cứu độ, biến cố mầu nhiệm của Đức Kitô, nhưng của Đức Kitô lúc bấy giờ được xét như là Đức Kitô trọn vẹn - đầu và thân mình - , vậy, với Giáo Hội. Trong cả hai khía cạnh mầu nhiệm này của đức tin Kitô giáo, Đức Maria nắm một vị trí duy nhất và thực hiện một trách vụ duy nhất. Trong bối cảnh được mở rộng như thế, tất cả mọi sự quá đáng mà ở thế kỷ trước và đầu thế kỷ của chúng ta, đã hơi làm sai lệch sự tôn kính Đức Maria, đều có thể tránh được.

Chúng ta hãy nói thêm rằng phong trào Kinh thánh trước Công đồng và sự canh tân các nghiên cứu Kinh thánh, là cái đã ngày càng rõ nét hơn trong Giáo Hội, cấu thành một điểm tựa vững chắc cho một sự tôn kính bền vững Đức Maria. Chính một cách hữu lý mà Đức Cha Weber, Giám mục Strasbourg, đã có thể nói: "Tất cả những gì người ta nói về Đức Maria ở bên ngoài Kinh Thánh đều là không vững". Đôi khi người ta muốn bác bẻ rằng trong Tân Ước, người ta chỉ tìm thấy rất ít bản văn liên quan đến Đức Maria. Đó là điều chính xác. Nhưng người ta càng đọc chúng, càng nghiên cứu chúng và càng suy gẫm chúng, thì người ta càng nắm bắt được giá trị cơ bản

của chúng. Điều quan trọng không phải là sự dồi dào thông tin, mà là chiều sâu và sự phong phú được chứa đựng trong đó. Những điều này, thoạt đầu, không được tìm thấy ở một sự đọc nhanh và hời hợt, nhưng chỉ bằng một phân tích kéo dài và chuyên sâu. Lúc bấy giờ, dần dần trở nên rõ ràng là Đức Maria hiện diện và Người đóng một vai trò chủ yếu ở những lúc quyết định của biến cố cứu độ. Vậy, cần phải đặt các bản văn về Đức Maria vào trong toàn bộ công việc cứu độ, hoặc chính xác hơn, cố gắng khám phá vị trí của chúng trong toàn bộ mầu nhiệm Đức Kitô. Đó là điều mà chúng tôi sẽ cố gắng làm trong các chương sau đây.

CHƯƠNG MỞ ĐẦU

HẬU CẢNH KINH THÁNH CỦA HÌNH ẢNH ĐỨC MARIA TRONG TÂN ƯỚC

Ngày xưa, trong thần học, người ta quen áp dụng vào Đức Maria, coi như là hậu cảnh Kinh Thánh, những bản văn xác định rõ ràng và những đoạn văn tiêu biểu của Cựu Ước. Người ta tự nhiên trích dẫn bản văn của sách Sáng thế (3:15), nơi có vấn đề về bà "Eva mới" sẽ đập vỡ đầu con rắn. Người ta thấy ở đó, theo loại hình học, hình ảnh sự chiến thắng tội lỗi bởi sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria. Người ta cũng thường trích dẫn bản văn cổ điển của Isaia (7:14), nơi mà Đức Maria được thấy là mẹ đồng trinh của Đấng Emmanuen. Cuối cùng, người ta cũng áp dụng vào Đức Maria vài bản văn Khôn Ngoan lớn, nhất là của sách Châm Ngôn (8:22) và của sách Huấn Ca (24).

Trong sự phát triển hiện nay của Thánh Mẫu học, sự chuẩn bị Cựu Ước cho giáo lý Tân Ước về Đức Maria không còn thu hẹp vào một câu xác định nào như thế nữa. Hơn nữa, ở đó có vấn đề về một chủ đề tổng quát trải rộng trên nhiều bản văn, đặc biệt là trong văn liệu ngôn sứ. Trong sự tiếp cận của chúng tôi với hậu cảnh Kinh Thánh của hình ảnh Đức Maria, chúng tôi cũng vậy, chúng tôi sẽ chấp nhận theo phương pháp làm việc này. Chúng tôi sẽ so nhiều bản văn trình bày một gương mặt nữ tượng trưng, mà trong đó các ngôn sứ khám phá ra biểu tượng của Sion thiên sai. "Thiếu nữ Sion" đợc nêu rõ đặt tính là một phụ nữ vừa là vợ, vừa là mẹ và vừa là trinh nữ. Chính trong bối cảnh của văn học Cựu Ước mà khoa chú giải Kinh Thánh ngày nay liên quan đến Đức Maria đã được canh tân và phát triển.

Người ta ngạc nhiên nhận thấy các quan điểm của các nhà chú giải Kinh Thánh đã ngày càng tiến triển biết bao về điểm này. Họ

ngày càng hướng đến hình ảnh Cựu Ước này của "Thiếu nữ Sion" để giải thích các bản văn về Đức Maria, nhất là trong các sách Tin Mừng của Luca và của Gioan. Từ biểu tượng Cựu Ước này, một tổng hợp mới đang được hợp thành từ cách nhìn Kinh Thánh về Đức Maria. Bởi đó, hình như quan trọng đối với chúng tôi, trong chương đầu tiên này, là phác họa những nét lớn gương mặt phụ nữ tượng trưng và phức tạp này mà ở đó đã được chuẩn bị những khía cạnh chính của mầu nhiệm Đức Maria.

"THIẾU NỮ SION" TRONG BIỂU TƯỢNG HỌC GIAO ƯỚC

Ý tưởng cơ bản của toàn bộ Kinh Thánh là Thiên Chúa muốn ký kết một giao ước với loài người. Từ đầu đến cuối, từ các ngôn sứ đầu tiên cho đến sách Khải Huyền, giao ước này được miêu tả dưới hình ảnh hôn nhân. Với tư cách là sự kết hợp giữa người đàn ông và người đàn bà, hôn nhân dùng làm biểu tượng cơ bản của Giao Ước: Thiên Chúa là Phu quân và Itraen là Hiền thê (nhiều lần bất trung). Điều mà Cựu Ước nói về mối quan hệ giữa Đức Giavê và Itraen, được gặp lại vào thời đại Thiên sai đối với mối quan hệ giữa Đức Kitô và Giáo Hội của Ngài. Trong Cựu Ước, chủ đề về "Thiếu nữ Sion" hoặc về "Bà Sion" vậy là cũng được gắn kết với chủ đề về Giao Ước.

Theo công thức cổ điển của Giáo Hội, Đức Chúa nói với Itraen: "Các ngươi là dân của Ta, còn Ta, Ta là Thiên Chúa các ngươi" (Ed. 36,28). Nó biểu đạt sự thuộc về lẫn nhau của dân với Thiên Chúa và của Thiên Chúa với dân. Vậy dân Itraen có thể nói một cách chính đáng rằng: "Ngài là Thiên Chúa của chúng ta và chúng ta là dân của Ngài". Thiên Chúa không muốn một dân khác là của Ngài hoặc dân của Ngài lại sắp thuộc về một vị thần khác. Do đó, trong Cựu Ước, chủ đề này thường được lặp lại về tính "ghen tuông của Thiên Chúa", khó có thể hiểu được đối với con người hiện đại.. Tính ghen tuông là một tình cảm thường biểu hiện nhất trong những mối quan hệ giữa người đàn ông và người đàn bà. Một người đàn ông nghi ngờ vợ mình là bất trung, thường trở nên ghen tuông và đố kỵ. Trong Kinh Thánh, những tình cảm điển hình là của con người này được quy cho Thiên Chúa, bởi vì Ngài không thể chịu được việc dân Ngài

lại bất trung với Ngài, "Hiền thê" của Ngài lại sắp phạm "tội ngoại tình" bằng cách tôn kính những vị thần khác. Ở đó có một hình ảnh rõ rệt biểu đạt Đức Giavê ước muốn dân Ngài vẫn gắn bó với Ngài, với một mình Ngài và nó không theo các thần giả, các thần Baal, biết chừng nào.

Do đó chúng ta cũng hiểu tại sao sách Diễm Ca, thánh thi này, theo giải thích của Truyền Thống, ca ngợi tình yêu và sự trung thành giữa Đức Giavê và dân Ngài, đã trở thành một trong những bài ca tượng trưng đẹp nhất của Kinh Thánh. Theo tất cả mọi khả năng đúng, các bài ca được tập hợp trong tám chương của sách Diễm Ca, xuất phát từ những bài tình ca ca tụng tình yêu của một cậu trai và một cô gái trong Itraen. Truyền thống Do Thái giáo đã thừa nhận ở đó một biểu tượng của quan hệ tình yêu giữa Đức Giavê và dân Ngài; cũng rất sớm, truyền thống Kitô giáo đã lấy lại bài ca này để ca tụng mối quan hệ giữa Đức Kitô và Giáo Hội Ngài. Mãi đến tận trong sách Khải Huyền, chúng ta mới tìm được những lời dẫn, nếu không phải là bản văn của sách Diễm Ca, thì ít nhất là chủ đề Giao Ước và biểu tượng tiệc cưới (Kh. 19,7; 21,2-3). Trong khoa thần bí thời Trung Cổ, quan hệ tình yêu được ca tụng trong sách Diễm Ca cũng được áp dụng vào quan hệ giữa Đức Kitô và các linh hồn cá thể của các Kitô hữu. Nhưng cũng có một giải thích về Đức Maria của sách Diễm Ca, nhất là từ thời Trung Cổ.

Trước khi nói đến những khía cạnh chính của gương mặt phụ nữ tượng trưng này của Cựu Ước, chúng tôi muốn trích dẫn vài bản văn của H. Urs Balthasar, nhà thần học đã khai triển chủ đề này một cách rất tế nhị và xuyên thấu đặc biệt, và đã biết cân nhắc chính xác và sâu sắc ý nghĩa của người phụ nữ trong công việc cứu độ. Ông viết: "Sự khác biệt không thể phá hủy được giữa Đức Kitô và Giáo Hội, được báo trước nhưng chưa được thực hiện trong sự khác biệt giữa Đức Giavê và Itraen, chiếu toả một ánh sáng quyết định trên tính hổ tương thực sự giữa người đàn ông và người đàn bà. Giữa người đàn ông và người đàn bà tồn tại một quan hệ hổ tương giữa hai người được dành cho nhau, chứ không phải một quan hệ phụ thuộc lẫn nhau. Họ là khác nhau và việc muốn, bằng một thứ bình đẳng dân chủ, không biết đến mọi sự khác nhau, là một khuynh hướng nguy hại. Đây là một bản văn khác của Balthasar mà trong đó sự suy nghĩ

thần học còn đào sâu hơn nữa: "Chúng tôi muốn tiến thêm một bước nữa đi đến chiều kích bên trong của mầu nhiệm này. Theo Phaolô, mối quan hệ vợ chồng giữa người đàn ông và người đàn bà là thánh, khi người ta xét nó theo ánh sáng của cặp mẫu lý tưởng: Đức Kitô và Giáo Hội Người.

Ý tưởng cơ bản của H. Urs von Balthasar là kế hoạch nguyên thủy của ý định cứu độ được Thiên Chúa hình thành là kế hoạch về một cặp tượng trưng. Với hình ảnh này ở trước mặt Ngài, Thiên Chúa đã tạo dựng người đàn ông và người đàn bà, để họ thể hiện và chuẩn bị trong sự quan hệ lẫn nhau của họ cặp mẫu lý tưởng và cuối cùng của Đức Kitô và Giáo Hội. Sự quan hệ giao ước này giữa Thiên Chúa và con người, vả lại, còn biểu lộ ý nghĩa sâu sắc của hôn nhân. Sự quan hệ vợ chồng sâu sắc hơn này không còn được thực hiện ở tầm mức giới tính nữa, và nó cho hôn nhân tính mục đích thực sự của nó, ý nghĩa sâu xa của nó và toàn bộ chiều kích cứu độ của nó.

Dưới biểu tượng "Thiếu nữ Sion", đã được thể hiện ba khía cạnh chính của mầu nhiệm dân Itraen là cái sẽ trở thành mầu nhiệm Đức Maria. Trước tiên, Người là "Hiền thê" của Giavê, và qua đó, Người cũng trở thành "Mẹ" của dân Thiên Chúa ("Mẹ Sion"), nhưng Người cũng là "Trinh nữ Itraen", hẳn là khía cạnh làm bối rối nhất và ít rõ nét nhất, nhưng là khía cạnh cũng có một tầm quan trọng lớn trong quan hệ Giao Ước.

Hiền thê của Giavê

Chủ đề này thường trở lại trong Cựu Ước, nhất là trong văn học ngôn sứ. Các bản văn chính là: Hs. 1-3; Is. 1,21 và 62,4-5; Gr. 2,2 và 3,1. Đoạn văn danh tiếng nhất có lẽ là Hs. 1-3: một kinh nghiệm đau khổ của vị ngôn sứ trong đời sống vợ chồng của ông – vợ ông, Gomer, đã trở nên bất trung với ông – trở thành biểu tượng sự bất trung của Itraen đối với Thiên Chúa của mình. Chủ đề này được khai triển trong ba chương.

Bản dịch Willebrord (Hà Lan), về Hôsê (1,2), cho một chú thích tuyệt vời giải thích rất tốt chủ đề nào được khai triển ở đây: "Trong các chương từ 1 đến 3, mối quan hệ giữa Đức Giavê và Itraen được trình bày như là sự kết hợp hôn nhân mà người vợ Itraen là bất trung

và ra đi chạy theo các Baal (các thần giả). Trong Hôsê (1,2-3), mối quan hệ này giữa Thiên Chúa và dân chúng được thấy là được thể hiện trong đời sống vợ chồng của vị ngôn sứ. Người vợ trơ trẽn của ông là biểu tượng Itraen bất trung. Chuyện kể có hình thức một hành động tượng trưng (x. Gr. 18). Không cần phải tìm kiếm ở đây những thông tin về đời sống cá nhân của vị ngôn sứ. Đây trước tiên là mối quan hệ giữa Itraen và Giavê. Vả lại, phần đầu chỉ là phần dẫn nhập vào các câu 4 đến 9 mà ở đó, sự chú ý được hướng đến các con cái của Hôsê và các tên tượng trưng của chúng".

Bởi đó, thực là thích thú, nếu xem xét trong Hs. 1,6-9 các tên được đặt cho những đứa con sinh ra từ cuộc hôn nhân xấu này. "Bà lại có thai và sinh một con gái. Đức Chúa phán với ông: 'Hãy đặt tên nó là Lô Rukhama', Không-được- thương, vì từ nay, Ta không còn chạnh thương nhà Itraen nữa" (1,6); và xa hơn: "Bà cai sữa cho Lô Rukhama, rồi lại có thai và sinh một con trai. Đức Chúa phán: 'Đặt tên cho nó là Lô Ammi', không-phải-dân-Ta, vì các ngươi không còn là dân của Ta nữa, và Ta không còn là Thiên Chúa các ngươi nữa" (1,8-9). Tên cuối cùng này chính xác là đảo ngược công thức giao ước cổ điển: "Ngươi là dân của Ta". Đứa trẻ sẽ được gọi là "không-phải-dân-Ta" để làm cho hiểu rằng mối quan hệ giao ước giữa Đức Giavê và Itraen bị cắt đứt.

Nhiều bản văn ngôn sứ khác cũng bàn về chủ đề này. Thí dụ, trong Is. 1,21-23, sự bất trung của Itraen được miêu tả rất cụ thể:

"Đô thị vốn trung tín xưa kia
sao nay lại trở thành con điếm?
Sion xưa kia vốn chính trực,
vốn là nơi ngự trị của đức công minh
sao nay lại đầy lũ giết người?
Bạc của ngươi đã biến thành gỉ sét,
rượu ngon thì bị pha nước vào.
Các thủ lãnh của ngươi là những kẻ phản nghịch, đồng loã cùng trộm cướp.
Tất cả bọn chúng đều thích ăn hối lộ, và chạy theo quà cáp.
Chúng không phân xử công minh

cũng chẳng quan tâm đến quyền lợi quả phụ".

Những chương sau cùng của ngôn sứ Isaia - đẹp nhất trong toàn bộ quyển sách: chúng phản ánh vẻ huy hoàng rực rỡ của Itraen thiên sai – cũng ám chỉ đến sự bất trung của Itraen đối với Thiên Chúa của mình. Nhưng những thời kỳ này đã qua, một quan hệ mới đã được thiết lập giữa Đức Giavê và dân của Ngài.

"Chẳng ai còn réo tên ngươi: 'Đồ bị ruồng bỏ!'
Xứ sở ngươi hết bị tiếng là 'Phận bạc duyên đơn'
Nhưng ngươi được gọi: 'Ái khanh lòng Ta hỡi!'
Xứ sở ngươi nức tiếng là 'Duyên thắm chỉ hồng'
Vì ngươi sẽ được Đức Chúa đem lòng sủng ái,
và Chúa lập hôn ước cùng xứ sở ngươi.
Như tài trai sánh duyên cùng thục nữ,
Đấng tác tạo ngươi sẽ cưới ngươi về.
Như cô dâu là niềm vui cho chú rể,
ngươi cũng là niềm vui cho Thiên Chúa ngươi thờ"

(Is. 62, 4 -5)

Giao ước thực sự giữa Đức Giavê và dân Ngài đã được ký kết ở Sinai, lúc vượt qua sa mạc, sau cuộc giải phóng khỏi Ai Cập. Bởi đó, bốn mươi năm đi liên miên này được xem như là sự chuẩn bị "hôn nhân", như thời gian "đính hôn" của Đức Giavê với dân Ngài là Itraen. Nhiều bản văn ngôn sứ ám chỉ đến điều đó. Nơi Hôsê, nhiều lần nói đến vấn đề thời gian đính hôn ở sa mạc: thời gian này được xem như là thời kỳ huy hoàng đối với Itraen. Nơi Giêrêmia cũng thế, chúng ta tìm thấy nhiều hồi ức khác nhau:

"Ta nhớ lại lòng trung nghĩa của ngươi lúc ngươi còn trẻ,
tình yêu của ngươi khi ngươi mới thành hôn,
lúc ngươi theo Ta trong sa mạc,
trên vùng đất chẳng ai gieo trồng" (Gr. 2,2)

Nơi khác, lời của Đức Giavê lấy giọng trách móc:

"Cho nên đến mùa không có mưa,
cuối mùa, mưa cũng chẳng thấy.
Và ngươi cứ mặt dạn mày dày như con đĩ.

Từ bấy giờ, ngươi lại không xưng hô với Ta thế này sao:
Ngài là Thân phụ của con!
là lang quân của con thuở thanh xuân ấy?"

(Gr. 3,3-4)

Trong lịch sử dân Thiên Chúa, trong các quan hệ tình yêu của Đức Giavê và Itraen, sự trung tín và sự bất trung xen kẽ nhau. Vị hôn thê yêu quý trở thành một con điếm, nhưng khi nàng ăn năn hối cải, thì nàng luôn luôn lại được tiếp nhận vào trong tình yêu của lang quân nàng.

Chủ đề "Hiền thê" của Đức Giavê vậy là thường xuyên được trình bày trong Cựu Ước, nhất là trong các tác phẩm của các ngôn sứ; nhưng người ta cũng tìm thấy nó trong Tân Ước. Mặc dù các bản văn không nhiều như thế, song, chúng phong phú về giáo huấn và ý nghĩa thần học. Một trong những bản văn đẹp nhất được đọc trong thư thứ hai gởi các tín hữu Côrintô. Trong lời văn súc tích và biểu cảm của người, Phaolô nói với Giáo hội Côrintô, Giáo hội đang gây cho người biết bao nỗi lo âu, người nói với họ: "Vì anh em, tôi ghen cái ghen của Thiên Chúa, bởi tôi đã đính hôn anh em với một người độc nhất là Đức Kitô, để tiến dâng cho Ngài như một trinh nữ thanh khiết" (2Cr.11,2). Mỗi từ ở đây đều phải được cân nhắc. Chúng ta gặp lại trong bản văn này chủ đề về sự "ghen tuông". Phaolô, đối với cộng đoàn Côrintô, cảm thấy một thứ "ghen tuông" của Thiên Chúa, bởi vì người không thể chịu được các Kitô hữu trở nên bất trung với Chúa của họ. Đó là sự ghen tuông của vị Tông Đồ tự làm cho mình trở nên có trách nhiệm về sự tinh ròng đức tin của họ và trung tín của họ với Chúa. Nếu họ trở nên bất trung, thì Phaolô cảm thấy trong người chính sự ghen tuông của Thiên Chúa đối với dân Ngài, mặc dù ở đây người chỉ là tôi tớ: "Tôi đã đính hôn anh em với một người độc nhất là Đức Kitô".

Ở đây nữa, chúng ta tìm thấy những thực tại ngược đời bất khả thể trong đời sống hằng ngày, nhưng có thể được hiện thực hoá cùng nhau ở tầm mức biểu tượng học và thần học. Cũng thế, Giáo Hội vừa là hiền thê vừa là trinh nữ: "Tôi đã đính hôn anh em với *phu quân* độc nhất của anh em, để đưa anh em đến với Ngài như một trinh nữ nguyên tuyền". Phép biện chứng Giáo Hội như là hôn thê và Giáo

Hội như là trinh nữ là một chủ đề rất phong phú trong Tân Ước. Sau đây chúng ta sẽ thấy hai khía cạnh này được thực hiện toàn bộ trong Đức Maria một cách đúng đắn biết bao: Người là người phụ nữ duy nhất của lịch sử mà, trong nhân cách cụ thể của Người, vừa là hiền thê, vừa là trinh nữ và vừa là mẹ. Đó cũng là tại sao Đức Maria là hình ảnh hoàn hảo của Giáo Hội.

Một bản văn khác rất quan trọng cho chủ đề này là Ep. 5,21-33, bản văn cổ điển của Phaolô về hôn nhân, trong đó ông triển khai tính song song giữa đời sống vợ chồng và mối quan hệ giao ước giữa Đức Kitô và Giáo Hội:

> "Vì lòng kính sợ Đức Kitô, anh em hãy tùng phục lẫn nhau. Người làm vợ hãy tùng phục chồng như tùng phục Chúa, vì chồng là đầu của vợ cũng như Đức Kitô là đầu của Hội Thánh, chính Ngài là Đấng Cứu Chuộc Hội Thánh, thân thể của Ngài. Và như Hội Thánh tùng phục Đức Kitô thế nào, thì vợ cũng phải tùng phục chồng trong mọi sự như vậy. Người làm chồng hãy yêu thương vợ, như chính Đức Kitô yêu thương Hội Thánh và hiến mình vì Hội Thánh, như vậy, Ngài thánh hoá và thanh tẩy Hội Thánh bằng nước và lời hằng sống, để trước mặt Ngài, có một Hội Thánh xinh đẹp lộng lẫy, không tì ố, không vết nhăn hoặc bất cứ một khuyết điểm nào, nhưng thánh thiện và tinh tuyền. Cũng thế, chồng phải yêu vợ như yêu chính thân thể mình. Yêu vợ là yêu chính mình. Quả vậy, có ai ghét thân xác mình bao giờ, trái lại, người ta nuôi nấng và chăm sóc thân xác mình, cũng như Đức Kitô nuôi nấng và chăm sóc Hội Thánh, vì chúng ta là bộ phận trong thân thể của Ngài. (Sách thánh có lời chép rằng:) Chính vì thế, người đàn ông sẽ lìa cha mẹ mà gắn bó với vợ mình, và cả hai sẽ thành một xương một thịt. Mầu nhiệm này thật là cao cả. Tôi muốn nói về Đức Kitô và Hội Thánh. Vậy, mỗi người trong anh em hãy yêu vợ như chính mình, còn vợ thì hãy kính sợ chồng"

Cuối cùng, chúng ta hãy trích dẫn sách Khải Huyền, nơi mà, ở các chương cuối cùng (19 đến 21), thành Giêrusalem trên trời được miêu tả như một hiền thê: "Này đây hôn lễ Con Chiên, hiền thê của Người đã trang điểm sẵn sàng" (Kh. 19,8). Và xa hơn: "Và tôi

thấy Thành Thánh là Giêrusalem mới, từ trời, từ nơi Thiên Chúa mà xuống, sẵn sàng như tân nương trang điểm để đón tân lang" (Kh. 21,2).

Các bản văn chúng tôi vừa trích dẫn, minh hoạ rất tốt khía cạnh thứ nhất tính biểu tượng của "Hiền thê" Đức Giêsu. Trong Cựu Ước cũng như trong Tân Ước, mối quan hệ giao ước giữa Thiên Chúa và con người được thể hiện như là một mối quan hệ hôn nhân. Trong Giao Ước Cũ, người Phụ Nữ Sion – dân Itraen - được chọn trong nhiều phụ nữ khác để làm "Hiền thê Đức Giavê". Trong Giao Ước Mới, chính Giáo Hội, dân mới của Thiên Chúa, được tập họp từ tất cả mọi dân, để làm "Hiền thê Đức Kitô". Các chủ đề này sẽ được lấy lại và khai triển sau trong việc áp dụng cụ thể chúng vào Đức Maria.

Mẹ của dân Thiên Chúa (Mẹ-Sion)

Nếu tước hiệu "Mẹ" không thường xảy ra như thế trong Cựu Ước, thì trái lại, ý tưởng về tư cách làm mẹ và mối quan hệ hiền mẫu của người "Phụ Nữ-Sion" với các con cái Itraen của mình lại được gặp ở đó dưới nhiều hình thức khác nhau. Nó được thể hiện bằng những công thức đặc biệt đẹp trong Thánh vịnh 87. Đầu đề của Thánh vịnh này trong sách Kinh Thánh Giêrusalem là rất thích hợp và rất gợi hình:

Thành Sion là mẹ muôn dân

1. "Thành Sion được lập trên núi thánh
2. Chúa yêu thương cửa thành
   hơn mọi nhà của dòng họ Giacóp
3. Thành của Thiên Chúa hỡi,
   thiên hạ nói bao điều hiển hách về thành!
4. Chúa phán: Ta sẽ kể Babylon và Ai Cập
   (Rahab và Babylon)
   vào số những dân tộc nhận biết Ta
   Kìa xứ Philitinh, thành Tia cùng xứ Cút:
   tại đó, kẻ này người nọ đã sinh ra!

5. Nhưng nói về Sion, thiên hạ bảo:
Người người sinh tại đó
Chính Đấng Tối Cao đã củng cố thành
6. Chúa ghi vào sổ bộ các dân:
'Kẻ này người nọ đều sinh ra tại đó'
7. Và ai nấy múa nhảy hát ca:
'Sion hỡi, mọi nguồn gốc của tôi ở nơi thành'

Trong bản văn Hêbrơ, câu 5 được trình bày như sau: "Kẻ này người nọ được sinh ra tại đó", nói cách khác, mỗi thành viên của dân Thiên Chúa đều có thể nói: "Tôi đã sinh ra ở Sion"; trong nghĩa này, Sion có thể được xem là "mẹ" của dân Thiên Chúa. Nhưng điển hình hơn là bản dịch của Bản Bảy Mươi (Bản dịch Hy Lạp của Cựu Ước): "Một người sẽ nói: 'Mẹ-Sion'; và một người đã sinh ra trong nó. Còn Người, Đấng Tối Cao đã lập nó". Trong đó có một giải thích sau này rất gợi ý những gì đã ẩn chứa trong bản văn Massora (tiếng Hêbrơ) của Thánh vịnh.

Trong các bản văn phụng tự của Itraen cũ cũng thế, nhất là ở phần cuối Cựu Ước, Sion được miêu tả như người mẹ của tất cả mọi thành viên của dân Thiên Chúa. Trong Is. 60, vị ngôn sứ ca tụng vẻ huy hoàng rực rỡ của Giêrusalem, hình ảnh Thành Giêrusalem Mới của thời cánh chung, như một bà mẹ rực rỡ:

"Đứng lên, bừng sáng lên! Vì ánh sáng của ngươi đến rồi.
Vinh quang của Đức Chúa như bình minh chiếu toả trên ngươi.
Kìa bóng tối bao trùm mặt đất, và mây mù phủ lấp chư dân,
còn trên ngươi, Đức Chúa như bình minh chiếu toả,
vinh quang Người xuất hiện trên ngươi.
Chư dân sẽ đi về phía ánh sáng của ngươi,
vua chúa hướng về ánh bình minh của ngươi mà tiến bước.
Đưa mắt nhìn tứ phía mà xem,
tất cả đều tập họp, kéo đến với ngươi:
con trai ngươi từ phương xa tới,

con gái ngươi được ẵm bên hông.
Trước cảnh đó, mặt mày ngươi rạng rỡ,
lòng ngươi rạo rực, vui như mở cờ,
vì nguồn giàu sang sẽ đổ về từ biển cả,
của cải muôn dân nước sẽ tràn đến với ngươi.
Lạc đà từng đàn che rợp đất, lạc đà Madian và Êpha;
tất cả những người từ Sơ-va kéo đến,
đều mang theo vàng với trầm hương,
và loan truyền lời ca tụng Đức Chúa.
Mọi chiên dê của Kê-đa sẽ được tập trung lại nơi ngươi,
cừu tơ của Nơ-va-giốt sẽ được ngươi dùng vào việc tế tự:
chúng sẽ được dâng tiến trên bàn thờ để làm của lễ đẹp lòng Ta.
Ta sẽ cho nhà vinh hiển của Ta càng thêm vinh hiển"

(Is. 60:1 - 7)

Trong truyền thống Do Thái, chủ đề này đôi khi nhận được những khai triển rất đẹp, thí dụ, về vấn đề một câu của sách Diễm Ca (8,5): "Kìa, ai đang tiến lên từ sa mạc, nép mình vào người yêu?". Trong sách Targum (1,5) (Sách chú giải Kinh Thánh Do Thái bằng tiếng Aram), người ta tìm thấy khai triển sau: "Vào giờ này (giờ thiên sai), Sion, Mẹ của Itraen, sẽ sinh các con trai của mình, và Giêrusalem sẽ tiếp nhận các con trai của mình từ lưu đày trở về"

Trong truyền thống Kinh Thánh và Do Thái giáo, chủ đề "Mẹ-Sion" vậy là được gặp nhiều nhất là dưới hình ảnh cánh chung của người Phụ Nữ Sion nhắc nhở các con bị lưu đày của mình để chúng trở về lại Giêrusalem, và hình thành dân mới của Thiên Chúa trên đồi Sion.

Chúng ta cũng gặp chủ đề này trong Tân Ước. Trước tiên, có một bản văn của Gioan: "Thưa Bà, đây là con Bà" (19,26). Một đoạn của Isaia (60, 3-4) là rất quan trọng để giải thích câu này. Sự chú giải Kinh Thánh này hẳn là chưa được mọi người chấp nhận. Nhưng tình trạng giống nhau giữa hai bản văn này tuy nhiên là rất rõ ràng đến nỗi hầu như là cần thiết phải so chúng với nhau: bản văn ngôn sứ của Isaia về người "Mẹ" Itraen thấy các con trai và con gái của mình

từ lưu đày trở về, dùng làm hậu cảnh cho những lời của Đức Giêsu trên thập giá. Người Phụ Nữ Sion này mà vị ngôn sứ nói với: "Đưa mắt nhìn tứ phía mà xem: tất cả đều tập họp, kéo đến với ngươi: con trai ngươi từ phương xa tới, báo trước người Phụ Nữ dưới chân thập giá mà Đức Giêsu nói với: "Thưa Bà, đây là con Bà". Như chúng ta sẽ thấy sau đây, đối với Gioan, đó là lúc cấu thành dân tộc mới của Thiên Chúa là Giáo Hội.

Nơi các sách Tin Mừng Nhất Lãm, chúng ta cũng tìm thấy chủ đề về một người mẹ, khi chúng nói đến Giêrusalem: "Giêrusalem, Giêrusalem! Ngươi giết các ngôn sứ và ném đá những kẻ được sai đến cùng ngươi! Đã bao lần, Ta muốn tập họp con cái ngươi lại, như gà mẹ tập họp gà con dưới cánh mà các ngươi không chịu!" (Mt. 23,37 và Lc. 13,34). Thánh Phaolô dùng hình ảnh trong thư gởi tín hữu Galát, trong đó, ngài so sánh thành Giêrusalem dưới đất và thành Giêrusalem trên trời với nhau:

> "Truyện đó ngụ ý thế này: hai người đàn bà là hai giao ước, Giao Ước thứ nhất tại núi Sinai, thì sinh ra nô lệ, đó là Haga. Haga chỉ núi Sinai trong miền A rập, và tương đương với Giêrusalem ngày nay, vì thành này cùng với các con đều là nô lệ. Còn Giêrusalem thượng giới thì tự do: đó là mẹ chúng ta. Thật vậy, có lời chép: 'Reo mừng lên, hỡi người phụ nữ son sẻ không sinh con; hãy bật tiếng reo hò mừng vui, hỡi ai chưa một lần chuyển dạ, vì con của phụ nữ bị bỏ rơi thì đông hơn con của phụ nữ có chồng!"

Công thức truyền thống "Mẹ chúng ta, Hội Thánh", ngày nay, đã bị bỏ đi không dùng nữa. Tất nhiên nó đã hơi xưa, nhưng nó nói đúng rằng Giáo Hội thực sự là một người "mẹ" đối với chúng ta. "Phức cảm chống Rôma" ngày nay đã làm cho người ta không còn thích nghe nó nữa. Nhưng như vậy là người ta đánh mất một giá trị sâu xa và cơ bản. Vì đó là một sự kiện: trong truyền thống, Giáo Hội luôn luôn đã được xem là "mẹ". Để minh hoạ nó một cách cụ thể, chúng ta hãy trích dẫn vài bản văn.

Châm ngôn danh tiếng của Th. Cyprianô, Giám mục Cartagô, được rất nhiều người biết: "Người ta không thể có Thiên Chúa là Cha, khi người ta không có Giáo Hội là mẹ". Chúng ta chỉ đạt đến Thiên

Chúa, Cha chúng ta qua trung gian Giáo Hội, mẹ chúng ta. Chính Giáo Hội – mẹ chúng ta - đưa chúng ta đến chỗ biết Đức Kitô. Đến sau, khoảng năm 400, chúng ta lại tìm thấy một châm ngôn tương tự, cũng của một người Phi Châu, Th. Augustinô, có thể đã phỏng theo bản văn của Cyprianô: "Một mình Giáo Hội, đối với chúng ta, là một người mẹ: chính tôi, nhờ Tin Mừng, đã sinh ra bạn!" (x. 1Cr.4,15). Không ai có thể tin cậy vào ân sủng của Thiên Chúa, Cha của mình, nếu người ấy khinh chê Giáo Hội, mẹ của mình". Có nhiều đoạn trong các tác phẩm của Augustinô gần như nói cùng một sự việc. Người ta tìm thấy những châm ngôn tương đương nơi Th. Giêrônimô. Người ta đã lưu giữ của Th. Bêđa một bản văn rất hay (có từ thế kỷ VIII/IX): "Luôn luôn Giáo Hội lại sinh ra Đức Kitô, mỗi ngày Giáo Hội sinh ra Giáo Hội". Giáo Hội lại sinh ra Đức Kitô trong lòng của những con người mà qua đó trở thành con cái của mình, và con cái mà nó sinh ra hình thành Giáo Hội. Vậy Giáo Hội thực sự là mẹ của chúng ta. Cũng từ thời Trung Cổ đã đạt đến chúng ta vài công thức tuyệt vời về cùng chủ đề này. Chúng ta sẽ còn có dịp để đặt chúng vào những nơi khác. Một trong những công thức đẹp nhất chắc chắn là công thức của Isaac de l'Etoile (thế kỷ XII), miêu tả Giáo Hội vừa là mẹ, vừa là hiền thê, và vừa là trinh nữ; nhưng ngài nói rằng chúng ta cũng vậy – như Đức Maria – chúng ta phải trở thành mẹ, hiền thê và trinh nữ. Có một mối quan hệ biện chứng giữa Giáo Hội, Đức Maria và linh hồn cá thể của mọi tín hữu.

Trong suốt toàn bộ truyền thống, Giáo Hội vậy là luôn luôn được xem như là một người mẹ: người "Phụ Nữ Sion" trở thành mẹ dân mới của Thiên Chúa.

Trinh Nữ Itraen

Khía cạnh thứ ba hẳn là ít được trình bày hơn, tuy nhiên không thể bị bỏ qua, đó là khía cạnh về người "Trinh nữ" Itraen. Trong bản Phổ Thông (Vulgata, bản dịch Latinh), chúng ta nhiều lần gặp công thức "Virgo Sion" (Trinh nữ Sion).

Trước khi bàn đến khía cạnh này, chúng ta trước tiên phải xem xét thật kỹ lưỡng nhất là những gì chúng ta sắp giải thích ở chương tiếp theo, liên quan đến sự Truyền Tin cho Đức Maria, đặc biệt là đức đồng trinh là một giá trị điển hình Kitô giáo, là cái chỉ bắt đầu

với Đức Kitô; đó là điều rất quan trọng. Trong Cựu Ước, sự bó buộc phải ở đồng trinh, đối với một thiếu nữ, là một bất hạnh. Người ta xem nó như là một sự ô nhục, thậm chí, đôi khi như là sự chúc dữ. Người ta biết nhiều thí dụ về điều đó. Vậy, không có gì ngạc nhiên trong Cựu Ước, việc một phụ nữ trẻ vẫn ở đồng trinh không phải là đối tượng ca ngợi, mà hoàn toàn ngược lại! Ở đó, người ta chưa biết lý tưởng về đức đồng trinh.

Thế nhưng, cũng đáng xét qua những bản văn mà trong đó gặp được từ "bethula", "trinh nữ". Người ta có thể tìm thấy nơi các ngôn sứ vài châm ngôn mà trong đó từ "bethula" được áp dụng cho Itraen. Tuy nhiên, cũng thật lạ lùng là tính cách "trinh nữ" được quy chẳng những là cho Itraen, mà còn cho các dân khác nữa. Chính vì vậy mà người ta nhiều lần gặp từ ngữ "trinh nữ Babylon". Bởi vì lý tưởng Kitô giáo về sự đồng trinh lúc bấy giờ chưa được biết đến, nên chúng ta không cần phải trông chờ ở đây những tư biện thần học cao, tuy nhiên, chúng ta hãy cố gắng nắm bắt một cách hiện thực những âm vang của chủ đề về đức đồng trinh trong Cựu Ước.

Trong Kinh thánh, một dân tộc – cho dù là Itraen, Babylon hay Ai Cập - đôi khi được gọi là "trinh nữ", khi, do một cuộc chiến tranh, nó đã mất đi sự độc lập của nó. Lúc bấy giờ, nó được xem như là một trinh nữ bị kẻ thù hiếp dâm. Trong một ai ca khóc Babylon, ngôn sứ Isaia nhờ đến hình ảnh này:

> "Hỡi trinh nữ, con gái Babylon, xuống đi, ngồi trên cát bụi;
> hỡi con gái Can-đê, ngồi phệt xuống đất, không ngai không bệ,
> vì người ta sẽ không bao giờ gọi ngươi
> là cô gái yêu kiều đài các nữa.
> Hãy lấy cối xay bột, phơi trần bím tóc,
> vén vạt áo dài, phơi đùi lội qua sông,
> để chỗ kín ngươi bị lột trần, cho nỗi nhục ngươi bị lộ ra!
> Ta sẽ phục thù, không ai ngăn cản được"
>
> (Is.47,1-3)

Tất cả điều đó không có gì là chung với một lý tưởng cao siêu; đó là một ngôn ngữ mạnh mẽ, chua chát, hiện thực. Dân đã mất sự

độc lập của mình, như một phụ nữ bị hiếp dâm đã mất danh dự của mình.

Tuy nhiên, đây là một sự kiện đáng chú ý khi vấn đề là Itraen, khi các ngôn sứ dùng hình ảnh "trinh nữ Itraen", thì luôn luôn đó là trong bối cảnh của Giao Ước. Chúng ta gặp nhiều thí dụ về điều đó nơi Giêrêmia (18,13; 31,4.21), nhưng phát biểu đẹp nhất có lẽ là phát biểu của ngôn sứ Amốt:

"Hỡi nhà Itraen, hãy nghe lời này,
lời ta than vãn khóc thương ngươi:
Trinh nữ Itraen gục ngã rồi, không sao trỗi dậy nổi.
Nàng nằm xoài dưới đất, chẳng được ai nâng lên!
Quả thế, về số phận nhà Itraen
Đức Chúa là Chúa Thượng phán thế này:
Thành nào đem một ngàn quân xuất trận
sẽ chỉ còn lại một trăm;
thành nào đem một trăm quân xuất trận
sẽ chỉ còn lại mười.
Quả thế, Đức Chúa phán thế này với nhà Itraen:
Hãy tìm Ta thì các ngươi sẽ được sống!
Nhưng đừng tìm đến Bết Ên,
đừng đi vào Ghin-gan, chớ qua Bơ-e Se-va!
Vì Ghin-gan sẽ bị đày biệt xứ,
và Bết Ên sẽ thành chốn không người.
Hãy tìm Đức Chúa thì các ngươi sẽ được sống!"

(Am. 5,1-6)

Đó là một chi tiết rất nhỏ, nhưng nó quý: Itraen bị các kẻ thù hạ nhục – như một trinh nữ bị hiếp dâm và bị làm nhục – bởi vì nó bất trung với Thiên Chúa của nó. Như bằng trực giác, các ngôn sứ có thể nói là nghiệm thấy cảm tưởng rằng dân Thiên Chúa chỉ có thể là "trinh nữ Itraen" trong chừng mực nó vẫn trung thành Giao Ước với Thiên Chúa. Sự trung thành Giao Ước, đó là tình yêu nguyên vẹn mà nhờ đó "trinh nữ Itraen" được gắn bó với "Phu quân" độc nhất của

mình là Đức Chúa.

Vậy, đó là những đoạn văn chính, được trình bày lại một cách tóm lược, tạo thành hậu cảnh của cách nhìn Tân Ước về gương mặt của Đức Maria hợp với thần học về Giáo Hội. Dưới ánh sáng của chúng, chúng ta bước sang phần hai của chương này, là phần sẽ bàn một cách chuyên biệt hơn về Đức Maria "Thiếu Nữ Sion" và tiên trưng của Giáo Hội.

ĐỨC MARIA "THIẾU NỮ SION" VÀ TIÊN TRƯNG CỦA GIÁO HỘI

Trong Tân Ước, gương mặt tượng trưng của "Phụ Nữ Sion" hoặc của "Thiếu Nữ Sion" được áp dụng vào một phụ nữ cụ thể là Đức Maria, Mẹ Đức Giêsu, chính yếu là bởi các tác giả Tin Mừng Luca và Gioan. Đó là điều mà khoa chú giải Kinh Thánh của những năm vừa qua này đã làm sáng tỏ.

Trên hậu cảnh này, chúng ta cũng có thể hiểu tốt hơn gương mặt của Đức Maria, trong hai sách Tin Mừng này, được đặt vào một viễn ảnh Giáo Hội học rộng lớn như thế nào. Vấn đề không còn chỉ chuyên là người phụ nữ cá thể, Đức Maria, Mẹ Đức Giêsu, nữa, vì ngài được xem là hiện thân thiên sai của toàn thể dân Itraen, và ngài trở thành người "Thiếu Nữ Sion" mới. Chúng ta có thể biểu diễn quan điểm thần học này bằng sơ đồ sau đây:

Cựu Ước		Tân Ước
	Đức MARIA	
Itraen		Giáo Hội
Hình ảnh của Hội đường Do Thái		ảnh tượng của Giáo Hội

Cựu Ước Kết thúc hình mũi nhọn, bằng cách dẫn đến một con người cụ thể, Đức Maria, người đồng thời là điểm xuất phát và khởi đầu Tân Ước, thời đại thiên sai, của Giáo Hội. Hiểu rõ điều đó là hết sức quan trọng để có thể nắm bắt các bản văn chính liên quan đến Đức Maria của Tân Ước, trong chiều sâu và trạng thái đầy đủ của chúng.

Chúng tôi sẽ giải thích chi tiết điều đó đối với cảnh Truyền Tin cho Đức Maria trong Luca (1,26-38) và đối với hai cảnh của Gioan mà Đức Maria can thiệp vào: Cana (2,1-12) và cảnh Đức Maria đứng gần Thập Giá (19,25-27). Các bản văn Cựu Ước về "Thiếu Nữ Sion" được áp dụng ở đây cho một phụ nữ cụ thể. Như chúng tôi sẽ chứng tỏ, chính xác vì lý do này mà sách Tin Mừng thứ bốn, ở Cana cũng như ở gần Thập Giá, Đức Giêsu nói với Đức Maria bằng cách nói: "Thưa Bà". Vào thời cứu độ, "Thiếu Nữ Sion" tượng trưng được hiện thực hoá trong Đức Maria, Mẹ Đức Giêsu, người mà qua đó sự cứu độ đã đến. Nên truyền thống thời Trung Cổ thích thú gọi Đức Maria là "Figura Synagogae" (Hình ảnh Hội đường), hoặc "Consummatio Synagogae" (Sự hoàn tất Hội đường). Người là hình ảnh thật và đồng thời là sự hoàn tất của Hội đường, nói cách khác, của Itraen. Đức Maria là "Thiếu Nữ Sion" cánh chung. Mọi hy vọng đã được sống suốt những thế kỷ trong Itraen cũ như được tập họp và được cô đặc trong con người của Người. Như vậy, Đức Maria trở thành "Thiếu Nữ Sion" Mêsia. Với Người, bắt đầu thời kỳ Mêsia (thiên sai) là thời kỳ chẳng những là sự kết thúc những niềm hy vọng Cựu Ước, mà còn là khởi điểm của thời kỳ sau hết, thời kỳ của Giáo Hội, là thời kỳ sẽ kéo dài cho đến khi lịch sử cứu độ hoàn thành chung cục. Cũng qua đó, Đức Maria trở thành ảnh tượng của Giáo Hội.

Vậy thì, nói theo Kinh thánh, phải thực sự đặt Đức Maria ở đâu? Trong viễn ảnh của Cựu Ước hay trong viễn ảnh của Tân Ước? Hoặc nữa, trong viễn ảnh của cả hai cùng một lúc? Thực ra, Người ở chính xác trên ngưỡng cửa và vậy là có thể được xét từ hai mặt cùng một lúc. Người là "Hình ảnh Hội đường", nhưng Người cũng là "Typus Ecclesiae", tiên trưng và ảnh tượng của Giáo Hội, như các Giáo phụ của Giáo Hội thích gọi ngài. Chính xác vì trong Người được hiện thực hoá một cách cụ thể hình ảnh Cựu Ước của "Thiếu Nữ Sion" cánh chung và thiên sai. Đức Maria là hiện thân của dân thiên sai mới là Giáo Hội.

Nhưng điều mới trong Tân Ước, chính là, trái ngược với những niềm hy vọng ngôn sứ, thời gian thiên sai xuất hiện như là còn kéo dài lâu! Một cách lý tưởng, các ngôn sứ miêu tả thời gian cứu độ như là một cảnh tượng xảy ra vào lúc "tận cùng thời gian", và trong

đó vinh quang của Sion sẽ trở thành thực tế đối với Itraen thiên sai. Nhưng cho dù tất cả các sứ ngôn nói gì đi nữa thì giai đoạn cuối cùng của lịch sử cứu độ có thời gian kéo dài như người ta gợi ý bằng sơ đồ sau đây:

Thời gian

Những niềm hy vọng Cựu Ước

cuối cùng

Thực tế Tân Ước thời gian cuối cùng

Trong câu 2,18 thư thứ nhất của Th. Gioan, ngài viết: "Filioli, novissima hora est", "Hỡi anh em là những người con thơ bé, đây là giờ cuối cùng"; Th. Augustinô đã biết bắt đầu ý tưởng này bằng một công thức tuyệt vời: "Novissima hora diuturna est, tamen novissima est". Có lẽ chúng ta có thể giữ lại một cái gì đó của lối chơi chữ bằng cách phiên dịch: "Giờ cuối cùng có khoảng thời gian dài, nhưng đó là giờ cuối cùng". Giai đoạn cuối cùng của lịch sử cứu độ kéo dài quá lâu đối với một số người. Do đó, có sự khủng hoảng này mà Giáo Hội đã biết, vào thời kỳ ban đầu của nó, về sự sắp xảy ra sự quang lâm.

Chính xác vì "khoảng thời gian dài" của thời kỳ thiên sai, nên Đức Maria chẳng những là sự kết thúc những niềm hy vọng của Itraen cũ, mà Người còn trở thành sự tiên báo bằng hình ảnh điều mà Giáo Hội sẽ là (hoặc điều mà Giáo Hội sẽ phải là) trong toàn bộ giai đoạn cuối cùng của lịch sử cứu độ. Đó là cái cấu thành cơ sở của "chiều kích Giáo Hội" của mầu nhiệm Đức Maria: trong con người của Người và trong chức năng lịch sử của Người để cứu độ, Đức Maria đã là Giáo Hội.

Chúng tôi kết thúc chương này với vài bản văn hay của các nhà thần học hiện đại đã biết thể hiện lại rất tốt cách nhìn này về các sự việc. Trước tiên, chúng ta hãy nhớ lại, một lần nữa, đầu đề mà J. Ratzinger và H. Urs von Balthasar đã đặt cho tác phẩm nhỏ của họ: "Maria, Kirche im Ursprung" (Bản dịch tiếng Pháp: "Marie, première Eglise": "Đức Maria, Giáo Hội đầu tiên"); có thể bây giờ người ta hiểu tốt hơn việc làm đúng lúc của sự lựa chọn này. Chính trong Đức Maria, Giáo Hội sinh ra; Đức Maria là Giáo Hội ngay từ

lúc nó sinh ra (bản dịch tiếng Italia: "Maria Chiesa nascente"). Cảnh mà người ta gợi lên trước tiên hiển nhiên là cảnh Đức Maria đứng dưới chân Thập Giá: chính nhất là ở đó ngài là "Giáo Hội trong lúc khởi đầu của nó". Một đề mục của H. Urs von Balthasar ("Marie et l'Eglise dans la Rédemption", 60) đã giải thích điều đó rất rõ ràng: "Ân sủng của Đức Maria có một bản chất rất đặc biệt; nó có thể nói là duy nhất, nó là *tiên trưng*. Bởi đó, chúng ta phát hiện một sự đồng nhất huyền nhiệm giữa Giáo Hội trong tính xác thực sâu xa nhất của nó và Đức Maria. Th. Irênê đã nhận thấy sự đồng nhất đó (có thể nói là Người đã nghi ngờ nó), và nó sẽ dược triển khai một cách rõ ràng hơn trong Giáo phụ học, cũng như sau này, vào thời Trung Cổ. Tất cả chúng ta đều giữ kỷ niệm về ảnh tượng học tượng trưng của thời Trung Cổ: Người Phụ Nữ, dưới chân thập giá, hứng vào trong chén của mình máu của Đức Kitô bị đâm xuyên qua trái tim. Người phụ nữ này vừa là Đức Maria, vừa là Giáo Hội". Để kết thúc, chúng ta hãy còn trích dẫn P.Y. Emery, thuộc cộng đoàn Taizé: "Đức Maria là hữu thể con người ở nhiều nhất tại trung tâm của lịch sử cứu độ. Không chỉ là như thế do những gì Người đã làm, mà một cách đơn giản hơn, do sự chấp nhận của Người. Do sự kiện Người, bằng tất cả con người của Người, hoàn toàn ở gần Thiên Chúa".

Chính xác đó là thái độ giao ước: nói vâng với sự mời gọi của Thiên Chúa, để ở cùng với Ngài. Đó cũng là điều mà cảnh Truyền Tin cho Đức Maria mà chúng tôi sắp nói đến bây giờ, nói lên ý nghĩa. Đó là một hình ảnh của toàn bộ đời sống sâu xa của Đức Maria, và đồng thời biểu lộ ý nghĩa sâu sắc đức đồng trinh của Người.

I. TRINH NỮ VÀ MẸ

CHƯƠNG 1.

TRUYỀN TIN CHO ĐỨC MARIA

Luca 1, 26-38

"Bà Êlisabét có thai được sáu tháng, thì Thiên Chúa sai sứ thần Gabrien đến một thành miền Galilê, gọi là Nadarét, gặp một trinh nữ đã thành hôn với một người tên là Giuse, thuộc nhà Đavít: trinh nữ ấy tên là Maria. Sứ thần vào nhà trinh nữ và nói: 'Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy ân sủng, Đức Chúa ở cùng bà'. Nghe lời ấy, bà rất bối rối và tự hỏi lời chào như vậy có nghĩa gì. Sứ thần liền nói: 'Thưa bà Maria, xin đừng sợ, vì bà đẹp lòng Thiên Chúa. Và này đây bà sẽ thụ thai, sinh hạ một con trai, và đặt tên là Giêsu. Ngài sẽ nên cao cả, và sẽ được gọi là Con Đấng Tối Cao. Đức Chúa là Thiên Chúa sẽ ban cho Ngài ngai vàng vua Đavít, tổ tiên Ngài. Ngài sẽ trị vì nhà Giacóp đến muôn đời, và triều đại của Ngài sẽ vô cùng vô tận'. Bà Maria thưa với sứ thần: 'Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng (bởi vì tôi là trinh nữ)?'. Sứ thần đáp: 'Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà, và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà, vì thế, Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa. Kìa bà Êlisabét, người họ hàng với bà, tuy già rồi, mà cũng đang cưu mang một người con trai: bà ấy vẫn mang tiếng là hiếm hoi, mà nay đã có thai được sáu tháng. Vì đối với Thiên Chúa, không có gì là không thể làm được'. Bấy giờ bà Maria nói: 'Vâng, tôi đây là nữ tỳ của Chúa, xin Chúa cứ làm cho tôi như lời sứ thần nói'. Rồi sứ thần từ biệt ra đi".

Đầu đề của quyển sách này "Đức Maria trong nhiệm cục Giao Ước" làm cho biết rõ ý hướng của chúng tôi. Các bản văn của các sách Tin Mừng không chỉ là những chuyện kể lại những biến cố lịch sử cuộc đời của Đức Giêsu – dĩ nhiên chúng cũng là như vậy – nhưng

toàn bộ truyền thống của Giáo Hội dạy chúng ta rằng, nhờ những chuyện kể này về các sự kiện bên ngoài, chúng ta phải hiểu thấu và thăm dò những chiều sâu của mầu nhiệm cứu độ được mặc khải trong đó. Vì, nếu trong Tân Ước có một người được bao hàm rất gần, trong nơi sâu kín nhất của hữu thể nó, trong mầu nhiệm này, thì đó chính là Đức Maria, Mẹ Đức Giêsu, bởi vì Người đã tham dự bằng một cách độc nhất vào chính mầu nhiệm Nhập Thể của Con Thiên Chúa.

Trong tất cả các bản văn Tân Ước về Đức Maria, bản văn quan trọng nhất chắc chắn là chuyện kể của Luca về sự Truyền Tin cho Đức Maria. Đó cũng là bản văn được truyền thống Kitô giáo biết nhiều nhất và yêu thích nhất. Trong các thế kỷ, vô số các nghệ sĩ, hoạ sĩ hoặc điêu khắc gia đã thể hiện cảnh này, và điều đó là từ thời cổ đại Kitô giáo đến thời Trung Cổ, thời kỳ Phục Hưng và đến tận các thời kỳ hiện đại. Người ta tìm thấy nó trên các quan tài bằng đá xưa, trên các ô trán các nhà thờ chính toà gôtic của chúng ta, trên vô số các ảnh tượng Đông phương, nơi những người nguyên thủy xứ Flandres và Đức, nơi các ông chủ Italia của mọi thời kỳ. Các Giáo phụ, các nhà thần học và các tác giả tu đức đã để lại cho chúng ta, về trang không thể quên được này của sách Tin Mừng Luca, những bài giảng, những chú thích và những suy gẫm vô số. Ngày nay nữa, các nhà thần học và các nhà chú giải Kinh Thánh cố gắng giới hạn gần hơn nội dung rất phong phú như thế của bản văn này để giải thích nó tốt hơn, bằng cách sử dụng những phương pháp hiện đại như thuyết cấu trúc và ngữ văn học.

Do đâu mà có sự thích thú vô song này? Xét trên bình diện thuần tuý con người, cảnh này đã là đặc biệt đẹp và tế nhị rồi; nhưng nhất là nó có một ý nghĩa đặc biệt vì những dữ liệu đức tin mà nó chứa đựng. Trong vài câu, người ta thấy được biểu đạt ở đây biến cố trung tâm của lịch sử cứu độ. Đức Maria, thiếu nữ Itraen bình thường – một thiếu nữ Sion thực sự – nhận từ sứ thần lời truyền tin cô sắp làm mẹ của Đấng Mêsia, con của Đavít và Con của Thiên Chúa. So với đoạn mở đầu của Tin Mừng Th. Gioan, ngắn gọn hơn nhiều trong vấn đề này, thì bản văn này là quan trọng nhất của Tân Ước và sự Nhập Thể, và cơ bản nhất đối với Thánh Mẫu học. Hầu như tất cả mọi khía cạnh của mầu nhiệm Đức Maria đều được làm sáng tỏ

ở đó. Đức Maria trở thành mẹ của Con Thiên Chúa, Đấng mà ngài thụ thai đồng trinh và ngài sinh ra với tư cách là trinh nữ. Sự đồng trinh không phải duy nhất là một khía cạnh của lúc mà Ngôi Lời của Thiên Chúa được thụ thai và được sinh ra. Trong cuộc sống trước đó của Người, Đức Maria đã được chuẩn bị cho điều đó rồi, bởi một ước muốn sâu xa, một nỗi khát khao nội tâm. Để làm mẹ Thiên Chúa và trong chuẩn bị đời sống đồng trinh, Đức Maria đã được tràn đầy ân sủng (tín điều sẽ xác định: ngay từ lúc khởi đầu cuộc sống trần thế của Người). Bởi đó, ngay khi bắt đầu truyền tin, sứ thần đã có thể chào Người là "Đấng đầy ân sủng", vì toàn bộ đời sống của Đức Maria đều là hoa trái và sự triển nở hoàn toàn ở trong Người của ân sủng Thiên Chúa.

HAI VẤN ĐỀ VĂN HỌC

Chuyện kể về sự Truyền Tin nơi Th. Luca trước tiên là một "bản văn" mà người ta có thể phân tích. Điều đó có nghĩa là: một bản văn mà chúng ta cần phải xem xét một cách khách quan, với tất cả những vấn đề ngữ văn học, cấu trúc văn học và lịch sử của nó.

Phương pháp của nhà chú giải Kinh Thánh hiện đại có thể tóm tắt trong hai từ: "per philologiam ad theologiam", "qua ngữ văn học đến thần học"; hoặc nữa: "từ chữ đến tinh thần". Nhưng đừng quên rằng đó là hai cách tiếp cận rất khác nhau. Đừng vẫn cứ đóng khung trong ngữ văn học, nhưng cũng đừng lãng quên nó. Ai muốn thoát ra ngay trong linh đạo và cảm thức thần bí thì sẽ không có đất vững chắc ở dưới chân, người ấy sẽ tiếp tục bay lượn trong không khí mà không tìm được chỗ bám, phương pháp mà thường nhất là biến thành những sự tưởng tượng đạo đức. Ở đó có một nguy hiểm thực sự. Nhưng sự nguy hiểm ngược lại cũng không phải là kém hơn: nguy hiểm là tù nhân của ngữ văn học, và vẫn ở tầm mức những cuộc tranh luận về hình thức của một động từ hoặc ý nghĩa của một cấu trúc văn học. Tất cả điều đó đều phải được thực hiện, nhưng đừng ở lại đó. Khoa chú giải Kinh Thánh thực sự bao gồm hai lúc: phân tích bản văn với tư cách là "bản văn", với tất cả sự chính xác có thể, nhưng để nhìn thấu tận linh hồn của nó, để đạt đến chỗ nắm bắt "tinh thần" của nó, sự sống sâu xa của nó, trong ánh sáng của đức tin.

Chúng tôi sắp áp dụng các nguyên tắc tổng quát này của khoa

chú giải Kinh Thánh và các bản văn Tân Ước liên quan đến Đức Maria mà chúng tôi bàn đến trọng quyển sách này, và trước tiên là vào chuyện kể của Luca 1, 26-38, sự Truyền Tin cho Đức Maria.

Thể loại văn học

Trước khi nghiên cứu một bản văn, phải biết thể loại văn học của nó: vì chưng có nhiều khả năng và hình thức văn học khác nhau để viết ra một điều gì đó: một chuyện kể lịch sử, một dụ ngôn, một thi ca, một thánh thi.Vì vậy điều đó cũng có giá trị đối với bản văn của Luca về sự Truyền Tin. Chắc chắn đây là một chuyện kể, nhưng thuộc loại chuyện kể nào? Trong khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại, người ta tìm thấy hai quan niệm khác nhau về chủ đề này. Đối với phần đông các nhà chú thích, đó là sự báo tin một sự sinh ra lạ lùng (sự sinh ra của Đức Giêsu); nhưng theo ý kiến vài người thì trước tiên đây là chuyện kể về ơn thiên triệu (ơn thiên triệu của Đức Maria). Trước hết chúng ta hãy xét hai quan điểm này; sau đó chúng ta sẽ xác định cách nhìn riêng của chúng tôi.

Báo tin một sự sinh ra lạ lùng?

Theo truyền thống, đoạn văn Kinh Thánh này của Luca được gọi là: "Báo tin cho Đức Maria"; nhưng báo tin điều gì? – Báo tin việc Đức Maria sẽ, một cách lạ lùng, trở thành Mẹ của Đấng Mêsia. Đó là điều đã làm sinh ra một lý thuyết mà theo đó, ở đây, chúng ta có việc cần phải giải quyết với một thể loại văn học mà chúng ta biết rõ qua Cựu Ước: báo tin sự sinh ra lạ lùng của một đứa trẻ

Thực vậy, người ta tìm thấy trong Cựu Ước nhiều trường hợp một thiên sứ báo tin cho một phụ nữ đã già hoặc hiếm hoi là bà sẽ trở thành mẹ, nhờ một sự can thiệp đặc biệt của Thiên Chúa, trái với các định luật của thiên nhiên. Các bản văn được biết nhiều nhất là: St. 18,9-15, báo tin bà Sara, người vợ đã già của ông Abraham, sẽ trở thành mẹ của ông Isaác. Cũng vậy, Tl. 13,2-7: một thiên thần báo tin cho người vợ hiếm hoi của ông Manôác sự sinh ra của Samson. Chúng ta cũng thấy một chuyện kể tương tự trong Tân Ước: đó là đoạn văn ngay trước đoạn văn chúng ta đang nghiên cứu (Lc. 1,11-22), đoạn văn mà trong đó sứ thần báo tin cho ông Dacaria rằng người vợ son sẻ của ông, bà Êlisabét, sẽ thụ thai một người con là

Gioan Tẩy Giả. Trường hợp cuối cùng này càng quan trọng hơn vì nó được ban cho Đức Maria như một "dấu hiệu"

Sơ đồ cổ điển, được lặp lại trong các chuyện kể này thường được cấu tạo bằng năm lúc:

1. Sự xuất hiện của một sứ thần
2. Phản ứng của người mà sứ thần nói với: kinh hãi, sợ sệt, hoài nghi
3. Phần trung tâm: báo tin thực sự của sứ thần
4. Thông thường, một khó khăn mà người được gọi hỏi đưa ra: người đó bác bẻ sự bất khả thể tự nhiên của sự sinh ra được báo tin;
5. Để thuyết phục người này về tính khả tín của sự báo tin, sứ thần cho người này một "dấu chỉ" sự can thiệp của Thiên Chúa.

Chuyện kể của Luca về sự báo tin cho Đức Maria có thuộc thể loại văn học này không? Nhiều yếu tố trong các yếu tố của nó hẳn là phù hợp với sơ đồ, nhưng người ta cũng lưu ý ở đó có vài sự khác nhau. Vậy nên, hai lần tên của Đức Maria được thay thế bằng một "tước hiệu". Ở đầu lời chào, sứ thần không nói với Đức Maria bằng cách gọi Người bằng tên của Người, mà bằng tước hiệu "Đấng đầy-ân-sủng"; và ở cuối chuyện kể, khi đưa ra lời ưng thuận, Đức Maria tự gọi mình là "Nữ tỳ của Chúa". Hai tước hiệu, vả lại, tạo thành một thứ liên hệ bao hàm mà bên trong đó diễn ra toàn bộ biến cố. Nhưng nhất là, điều là duy nhất trong chuyện kể của Luca, chính là cách thức đặc biệt của sự thụ thai và sự sinh ra đứa trẻ: đặc tính đồng trinh của sự thụ thai này và của sự sinh ra này. Đức đồng trinh Kitô giáo tìm được ở đây sự khởi đầu của nó. Lần đầu tiên trong lịch sử, nó không còn là một sự nguyền rủa nữa mà là một sự chúc phúc. Cũng duy nhất, đó là tiếng "fiat" (xin vâng) của Đức Maria, sự ưng thuận hoàn toàn tự do và khiêm hạ của Người mà Chúa yêu cầu Người.

Vậy, chúng ta có thể kết luận rằng chuyện kể của Luca phù hợp, trong những nét lớn, với sơ đồ Kinh Thánh cổ điển về sự báo tin một sự sinh ra lạ lùng, nhưng mặt khác, nó tách xa khỏi sơ đồ này trong nhiều điểm.

Chuyện kể về ơn gọi?

Nhà chú giải Kinh Thánh Đức, Klemens Stock, đã đề nghị, cách đây vài năm, một thể loại văn học khác (K. Stock, "Die Berufun g Marias [Lk. 1,26-38]" Biblica 61 [1980], 457-491). Ông tin là tìm thấy trong Luca 1,26-38 một chuyện kể về ơn gọi. Đức Maria được kêu gọi ở đây, bằng một cách độc nhất, cộng tác vào việc thực hiện kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa cho sự Nhập Thể của Con của Ngài. Chắc chắn – và nhiều tác giả đã chú ý đến điều đó trước ông – rằng, về phương diện văn học, bản văn Cựu Ước gần nhất với bản văn của Luca là bản văn của sách Tl. 6.11-24, chuyện kể về ơn gọi của Ghít-ôn. Ở đây, không thể chối cãi được vấn đề là một chuyện kể về ơn gọi. Chúng ta hãy so sánh hai bản văn này

1.

Tl.6,11-24	Lc.1,26-38
A. *Lời chào của sứ thần*	*Lời chào của sứ thần*
Chào chiến sĩ can trường!	*Mừng* vui lên, hỡi Đấng
Đức Chúa ở với ông	đầy ân sủng. Đức Chúa ở cùng bà
B. Sự hoài nghi của Ghít-ôn	*Sự bối rối của Đức Maria*
Nếu Đức Chúa ở với chúng tôi, thì sao chúng tôi đến nông nỗi này?	Nghe lời ấy, bà rất bối rối và tự hỏi lời chào như vậy có nghĩa gì

2.

A'.*Sứ điệp thứ nhất của sứ Thần*	*điệp thứ nhất của sứ thần*
Hãy mạnh bạo lên đường cứu Itraen khỏi tay quân Mađian. Không phải chính Ta sai ngươi sao?	Bà đẹp lòng Thiên Chúa Và này đây bà sẽ thụ thai, sinh hạ một con trai và đặt tên là Giêsu Người sẽ nên cao cả và sẽ được gọi là Con Đấng Tối Cao
B'.*Khó khăn của Ghít-ôn*	*Khó khăn của Maria*

Con lấy gì mà cứu Itraen? Này dòng họ con thấp kém nhất trong chi tộc Mơnase, mà con lại nhỏ nhất trong nhà cha con.	Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng? (vì tôi là trinh nữ)
3.	
A''. *Sứ điệp thứ hai của sứ Thần* Ta sẽ ở với ngươi, và ngươi sẽ đánh quân Mađian như đánh có một người	*Sứ điệp thứ hai của sứ thần* Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà, vì thế Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa
(Dấu lạ) Nếu Ngài thương con thì xin cho con một dấu chứng tỏ Ngài đang nói với con *(dấu lạ xảy ra)*	*(Dấu lạ)* Kìa bà Êlisabét, người họ hàng với bà, tuy già rồi, mà cũng đang cưu mang một người con trai: bà ấy vẫn bị mang tiếng là hiếm hoi.
B'',Sự ưng thuận của Ghít-ôn Tại đó ông Ghít-ôn xây bàn thờ kính Đức và ông gọi nơi ấy là Đức-Chúa-Bình-An	Sự ưng thuận của Maria Tôi đây là nữ tỳ của Chúa một xin Chúa cứ làm cho tôi Chúa, như lời sứ thần nói

Về những gì liên quan đến cấu trúc văn học của chúng, hai chuyện kể này chắc chắn có những sự tương ứng với nhau một cách thật ngạc nhiên. Nhưng về phần nội dung, có những khác nhau đáng kể cần nêu ra. Trước tiên, chúng ta hãy lưu ý sự khai triển dài dòng của dấu lạ trong chuyện kể ông Ghít-ôn cho ấn tượng là hơi thuộc phạm vi ma thuật, trái ngược với sự ngắn gọn nơi Luca đến "dấu

lạ" về sự hiếm hoi của bà Êlisabét là người đã thụ thai một con trai trong lúc tuổi già. Cũng vậy, sự ưng thuận của Đức Maria được đề cập rõ ràng trong chuyện kể của Luca: "Tôi đây là nữ tỳ của Chúa, xin Chúa cứ làm cho tôi như lời sứ thần nói" là khó có thể so sánh được với điều mà trong chuyện kể về Ghít-ôn là song song với nó, dù chỉ là một chút.

Vậy, kết quả của phân tích này là gì? Chúng ta đang có vấn đề với thể loại văn học nào trong chuyện kể của Luca 1,26-38? Chúng tôi cho là chúng ta không thể chọn hình thức này hoặc hình thức kia trong hai hình thức chúng tôi đã nói đến mà không thêm gì nữa cả. Đó là điều mà người Đức gọi là "eine Mischform", một hình thức hỗn hợp. Cơ bản, đúng hơn, đó là một chuyện kể về ơn gọi: nói về mặt văn học, thực tế nó rất gần với mẫu mà người ta tìm thấy trong sách Thủ Lĩnh, chuyện kể về ơn gọi của ông Ghít-ôn. Nhưng không thể chối cãi được là cũng có những yếu tố của một truyền thống khác, truyền thống về sự báo tin một sự sinh ra lạ lùng. Vậy, chúng ta có thể kết luận rằng ở đây chúng ta có một tổng hợp độc đáo của hai thể loại văn học, nhưng trong khi vẫn nhấn mạnh trước tiên đến ơn gọi của Đức Maria mà qua đó Người được mời gọi tham gia vào việc thực hiện chương trình cứu độ được Thiên Chúa muốn. Chuyện kể về sự Truyền Tin lôi kéo chúng ta chú ý đến vai trò của Đức Maria trong sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa.

Cấu trúc văn học

Chúng tôi đã phác hoạ những nét lớn cấu trúc văn học của chuyện kể về sự Báo tin cho Đức Maria, bằng cách so sánh nó với chuyện kể về ơn gọi của Ghít-ôn. Bây giờ chúng tôi sắp trình bày một sơ đồ chi tiết hơn của bản văn được cấu trúc. Nó là kết quả cuối cùng của một nghiên cứu dài mà chúng tôi không thể miêu tả ở đây, trong khung cảnh giới hạn của chương này. Chúng tôi đành phải chỉ ra vài điểm đặc biệt và lôi cuốn sự chú ý đến những gì có thể góp phần vào việc đào sâu hơn nữa những ý hướng của Luca.

BÁO TIN CHO ĐỨC MARIA
(Luca 1,26-38)

26-27 Dẫn nhập		Sứ mệnh của sứ thần Gabrien
A. Lời chào	SỨ THẦN	
		(a) Mừng vui lên, hỡi ĐẤNG ĐẦY-ÂN-SỦNG
		(b) Đức Chúa ở cùng bà
I		
28-29 B. Bối rối		MARIA Nghe lời ấy bà rất bối rối
A'. Báo tin	SỨ THẦN	
(1)		(a') Bà ĐẸP LÒNG Thiên Chúa. VÀ NÀY ĐÂY Bà sẽ thụ thai, sinh hạ một con trai
II		và đặt tên là Giêsu
(30 - 34)		Ngài sẽ nên cao cả và sẽ được gọi là CON ĐẤNG TỐI CAO
B', Khó khăn	MARIA	
		Việc ấy xảy ra cách nào vì tôi không biết đến việc vợ chồng? Vì tôi là TRINH NỮ
A''. Báo tin	SỨ THẦN	
(2)	(b')	Thánh Thần sẽ ngự xuống **trên bà**, và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà.
III		Vì thế, Đấng Thánh sắp
35-38b		sinh ra sẽ được gọi là CON THIÊN CHÚA
(Dấu lạ)		KÌA, bà Êlisabét cũng đang cưu mang một

		người con trai: bà ấy vẫn mang tiếng là HIẾM HOI
	B''. Ưng thuận MARIA	
		TÔI ĐÂY là nữ tỳ của Chúa, xin Chúa cứ làm tôi như lời sứ thần nói
38b	Kết thúc	Rồi sứ thần từ biệt ra đi

Như sơ đồ chỉ, chuyện kể về sự Truyền Tin gồm ba phần. Sau một dẫn nhập ngắn (các câu 26-27) giới thiệu các nhân vật và cho một phác hoạ tình huống, thì đến chính sự đối thoại giữa sứ thần và Đức Maria mà trong đó chúng ta phân biệt ba cấu âm (I-II-III). Và trong mỗi phần đều có sự xen kẽ giữa lời của sứ thần và phản ứng của Đức Maria (A-B; A'-B'; A''-B''). Tất cả kết thúc trong một câu nhỏ: "Rồi sứ thần từ biệt ra đi"

Như trong chuyện kể về ơn gọi của Ghít-ôn, Luca cũng chỉ ra, ngay từ lời chào của sứ thần, chủ đề sẽ được khai triển tiếp theo. Trong những lời đầu tiên của sứ thần, chúng ta có thể phân biệt hai phần:

Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy-ân-sủng

(b) Đức Chúa ở cùng bà

Như được chỉ trong bản văn có cấu trúc, tước hiệu *Đấng đầy-ân-sủng* (a) được lấy lại và kéo dài trong báo tin thứ nhất của sứ thần (a'): "Bà đẹp lòng Thiên Chúa". Trong công thức chào thứ hai của sứ thần: "Đức Chúa ở **cùng bà**" (b) vọng lại trong báo tin thứ hai: "Thánh Thần sẽ ngự xuống **trên bà**" (b').

Nhưng hai báo tin còn được liên kết một cách khác: chúng rõ ràng chứa những khía cạnh bổ túc cho nhau: báo tin thứ nhất (A' các câu 30-33) là báo tin về chức làm mẹ Thiên Chúa của Đức Maria: "Bà sẽ thụ thai, sinh hạ một con trai. Ngài sẽ được gọi là Con Đấng Tối Cao". Nhưng cách mà điều đó sẽ được thực hiện, chỉ được mặc khải trong báo tin thứ hai (c. 35): "Thánh Thần sẽ ngự xuống trên Bà". Đức Maria sẽ trở thành mẹ, không phải do sự can thiệp của

người đàn ông, mà do "quyền năng của Đấng Tối Cao". Trong báo tin thứ hai (A'', c.35), xảy đến một xác định khác: đó sẽ là một *chức làm mẹ đồng trinh*. Người ta có thể còn chú ý tới những liên quan khác giữa hai sự "báo tin" bằng cách phân tích tỉ mỉ những hạn từ tương ứng (x. Sơ đồ).

Hai sự báo tin tương ứng với nhau một cách hoàn hảo: chức làm mẹ Thiên Chúa và đồng trinh của Đức Maria, ngài là *Đấng đầy-ân-sủng*, là hoa trái của ân sủng Thiên Chúa. Chẳng những vào lúc xảy ra chính biến cố này, mà đã từ lâu, Đức Maria đã được ân sủng chuẩn bị cho điều đó, như lời chào đầu tiên của sứ thần ám chỉ: "Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy-ân-sủng".

Cũng đáng lưu ý là tính song song giữa các câu 34 và 36. Trong câu 36, cuối sự báo tin thứ hai (A'), một "dấu lạ" được cho. Trước khó khăn do Đức Maria nêu lên sau sự báo tin thứ nhất (A': Việc ấy xảy ra cách nào, vì tôi là trinh nữ?", c.34), sứ thần cho Người "dấu lạ" về bà Êlisabét: "bà ấy cũng đã cưu mang một con trai, bà ấy vẫn bị mang tiếng là hiếm hoi, vì đối với Thiên Chúa, không có gì là không thể làm được" (c. 37). Sự hiếm hoi của bà Êlisabét, đã già rồi, được đặt song song với sự đồng trinh của Đức Maria; đối với khó khăn này cũng như đối với khó khăn kia trong hai khó khăn đó, lời của sứ thần là có giá trị: đối với Thiên Chúa, không có gì là không thể làm được.

Để kết thúc, chúng ta còn phải làm nổi bật từ "Này đây" (hoặc "Kìa", hoặc "Đây") là từ mà ba lần trở lại như một điệp khúc (tiếng Pháp: "Voici"), để dẫn nhập và nối kết với nhau những phần khác nhau của đối thoại.

Vậy, trong chuyện kể này, có một mạng lưới những quan hệ và những mối liên quan cho thấy nhiều sắc thái và cũng cấu thành sự phong phú thực sự của nó. Từ đó suy ra việc nhận ra cấu trúc văn học của một bản văn là quan trọng biết bao. Với điều kiện là đã ngẫm nghĩ về nó đủ lâu để khám phá và chu đáo tôn trọng tất cả những sự khác biệt, thì người ta có thể đạt đến chỗ tạo nên một sơ đồ mà trong đó xuất hiện rõ ràng những sắc thái và những mối liên quan lẫn nhau của các phần. Đó không phải là chuyện dễ. Nhưng chúng ta tin là có thể nói – ít ra là ở giai đoạn phân tích này – rằng sơ đồ của chúng ta

về Lc. 1,26-38 cũng thể hiện hết sức tốt sự sinh động sâu sắc của bản văn và sự kết hợp các yếu tố của nó. Nhờ có vài dữ liệu này, bây giờ chúng ta hãy bước sang việc giải thích các phần khác nhau của nó.

GIẢI THÍCH BẢN VĂN

Bản văn Luca 1,26-38 phong phú và sâu sắc đến nỗi chúng ta tất nhiên phải tự giới hạn vào điểm chủ yếu mà thôi. Bởi vì trong quyển sách này, vấn đề là mầu nhiệm Đức Maria, nên chúng ta sẽ bàn nhất là đến những câu có liên quan đặc thù đến Người. Hiển nhiên chúng ta có thể nói nhiều điều về con trẻ tuyệt vời được báo và về khía cạnh Kitô học và thiên sai của trích đoạn Kinh Thánh này. Chúng ta sẽ chỉ làm điều đó trong chừng mực mà điều đó làm sáng tỏ hơn con người và sứ mệnh của chính Đức Maria trong toàn bộ mầu nhiệm cứu độ. Trong giải thích của chúng tôi, chúng tôi sẽ theo những đường nét lớn của bản văn có cấu trúc hợp thành năm giai đoạn:

Lời chào (c.28)

"Mừng vui lên"

Các nhà chú giải Kinh thánh hiện đại ngày càng thường phiên dịch từ đầu tiên của sứ thần nói với Đức Maria, "Chairé", bằng từ "Mừng vui lên". Đã hai chục năm nay, người ta còn tranh cãi về điều đó, nhưng thời gian này hình như ngày càng qua đi. Song, biết một điều gì đó về vấn đề kỹ thuật này là tốt để hiểu rõ hơn vấn đề nói đúng ra là gì.

Từ Hy Lạp "Chairé" (tiếng Latinh "Ave"), thực ra có thể có hai nghĩa. Nó có thể là một sự chào đơn giản: "Chào", nhưng nó cũng có thể có nghĩa mạnh hơn, hàm súc hơn, của một sự mời gọi mừng vui: "Mừng vui lên". Vì nhiều lý do ngữ văn học khác nhau mà chúng tôi không thể khai triển ở đây, bởi vì tự nhiên phải làm điều đó trên cơ sở của bản văn Hy Lạp, nên về thực tế, hình như chắc chắn rằng Luca, ở đây, đã phải nghĩ đến một sự mời gọi mừng vui.

Thật lý thú mà nhận thấy rằng trong Bản Bảy Mươi, công thức "Chairé" luôn có một bối cảnh mà Sion được mời mừng vui vì thấy Đấng Thiên Sai trong một viễn ảnh tương lai (Ge. 2,21-23; Xp. 3,14;

Dcr. 9,9; x. Ac. 4,21). Trong sự báo tin cho Đức Maria, sứ thần dùng công thức mà các ngôn sứ đã dùng để mời gọi Sion cánh chung mừng vui vì ơn cứu độ mà Thiên Chúa sắp ban cho nó. Nên chi chúng ta đọc nơi ngôn sứ Xôphônia:

"Reo vui lên, hỡi thiếu nữ Sion,
hò vang dậy đi nào, nhà Itraen hỡi!
Hỡi thiếu nữ Giêrusalem, hãy nức lòng phấn khởi.
Án lệnh phạt ngươi, Đức Chúa đã rút lại,
thù địch của ngươi, Ngài đã đẩy lùi xa.
Đức Vua của Itraen đang ngự giữa ngươi, chính là Đức Chúa,
Sẽ chẳng còn tai ương nào khiến ngươi phải sợ"

(Xp. 3,14-15)

R. Laurentin còn thấy một quan hệ khác giữa bản văn này của Xôphônia và bản văn Báo tin cho Đức Maria. Dựa trên bản văn Hêbrơ, ông nghĩ rằng lời của sứ thần "Bà sẽ thụ thai" (Lc. 1,31) tương ứng với lời của Xôphônia "Đức Chúa ở trong các bức tường của ngươi" (từng chữ: "bên trong ngươi"; Bản Bảy Mươi: "trong ngươi") (Xp. 3,15). Khó mà chứng minh điều đó bằng phân tích văn học, nhưng nếu người ta so sánh khái quát hai bản văn, thì giải thích đề nghị là rất có thể được. Như chúng tôi sẽ còn chứng tỏ điều đó trong đoạn sau, Đức Maria nhiều lần được miêu tả như thành đô mới của sự hiện diện của Thiên Chúa, nhà tạm cánh chung của sự hiện diện của Thiên Chúa giữa loài người.

Nhưng đây là một điều gì đó quan trọng hơn: trong truyền thống các Giáo phụ Hy Lạp và trong phụng vụ Byzantin, những lời của sứ thần đã được hầu như mọi người hiểu và giải thích là một lời mời gọi mừng vui. Để minh hoạ điều này, chúng ta có sẵn vô số những bản văn của các Giáo phụ Hy Lạp. Chúng ta hãy trích dẫn, thí dụ như một bài giảng lễ Truyền Tin của Th. Sophrone, thượng phụ Giêrusalem: "Sứ thần nói gì với Đức Trinh Nữ Diễm Phúc và Tinh Sạch? Sứ thần sẽ truyền đạt sứ diệp quan trọng cho Người bằng cách nào? 'Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy-ân-sủng, Đức Chúa ở cùng bà'. Khi sứ thần nói với ngài, chính bằng sự vui mừng mà sứ thần bắt đầu, sứ thần là người báo tin sự vui mừng". Trong bài giảng lễ này, tất cả đều xoay

quanh từ "vui mừng". Trong nhiều chú thích và bài giảng lễ khác miêu tả cảnh này, luôn vang lên lại như một điệp khúc: "Mừng vui lên, mừng vui lên, mừng vui lên". Chúng không ngừng xoay, đôi khi đến chán ngấy, quanh cùng một chủ đề này về sự vui mừng. Cũng thế, trong phụng vụ Byzantin. Từ kho tàng các thánh thi, các đoản thi và các bài ca khác của nó để kính Mẹ Thiên Chúa, chúng ta hãy mượn bài ca thứ nhất của một thánh thi danh tiếng, Thánh thi không được ngồi (Achatiste)

> "Một thiên thần thuộc phẩm thứ nhất đã được sai xuống từ trời để nói với Mẹ Thiên Chúa (Theotokos):
>
> Mừng vui lên! Và rất đỗi thán phục, khi thấy Chúa, lạy Chúa, nhập thể khi thốt lên lời phi vật chất này, thiên thần đứng trước Người kêu lên:
>
> Mừng vui lên, hỡi Đấng mà nhờ Ngài sẽ rạng rỡ niềm vui!
>
> Mừng vui lên, hỡi Đấng mà nhờ Người sẽ ngừng lại sự nguyền rủa!
>
> Mừng vui lên, hỡi Đấng đỡ dậy Ađam sa ngã!
>
> Mừng vui lên, hỡi Đấng làm khô ráo nước mắt Eva!
>
> Mừng vui lên, hỡi đỉnh cao tư tưởng loài người không thể đạt tới!
>
> Mừng vui lên, hỡi vực thẳm ngay cả mắt các thiên thần cũng không thể xuyên thấu!
>
> Mừng vui lên, vì bà là ngai Vua cao cả!
>
> Mừng vui lên, vì bà mang Đấng mang mọi sự!
>
> Mừng vui lên, hỡi Ngôi Sao báo tin Mặt Trời!
>
> Mừng vui lên, hỡi Bụng Dạ Thiên Chúa nhập thể!
>
> Mừng vui lên, hỡi Đấng mà nhờ ngài tạo vật được đổi mới!
>
> Mừng vui lên, hỡi Đấng mà nhờ Người và trong Người Đấng Sáng Tạo được thờ phượng!
>
> Mừng vui lên, hỡi Hiền Thê không kết hôn! Trinh Nữ!"

Nhiều chú thích có lý để lưu ý rằng chẳng những khởi đầu – sự Báo tin cho Đức Maria – là một lời kêu gọi hãy mừng vui, nhưng còn là một sứ điệp vui mừng vang lên trong toàn bộ tin mừng về thời thơ ấu của Luca. Sự vang lên niềm vui này, chúng ta bây giờ cũng nhận

thấy như chúng ta sẽ thấy trong từ "fiat" ("xin vâng") của Đức Maria (c. 38). Hơn nữa, khi Người viếng thăm bà Êlisabét, chúng ta nghe bà này nói với Người: "Vì, này đây, tai tôi vừa nghe tiếng em chào, thì đứa con trong bụng đã nhảy lên vui sướng" (Lc. 1,44); và Đức Maria phản ứng nói: "Linh hồn tôi ngợi khen Đức Chúa, thần trí tôi hớn hở vui mừng (Lc. 1,46tt). Và khi các thiên thần báo tin cho những người chăn chiên của Bêlem, thì đó còn là một sứ điệp vui mừng vang lên: "Anh em đừng sợ. Này tôi báo cho anh em một tin mừng trọng đại, cũng là tin mừng cho toàn dân" (Lc. 2,10)

Rõ ràng là trong những lời đầu tiên của sứ thần đã vang lên đồng thời chủ đề về "Thiếu nữ Sion". Sự vui mừng mà trong Cựu Ước được các ngôn sứ chúc cho dân Itraen – Phụ nữ Sion – lan truyền và tập trung vào một người phụ nữ cá biệt, Đức Maria, là người có thể nói là tập hợp vào trong con người của mình những ước muốn và những niềm hy vọng của toàn thể dân Itraen. Các Giáo phụ Giáo Hội chắc cũng hiểu điều đó như vậy, chúng ta có thể nhận thấy điều đó trong các bài giảng lễ của họ về sự Truyền Tin hoặc các mầu nhiệm khác về Đức Maria. Chúng ta hãy trích dẫn hai đoạn của các bài giảng lễ của một vị trong họ, Th. Germanô thành Constantinôpôli: "Mừng vui lên, hỡi Đấng là Sion mới, là Giêrusalem thần linh, là thành đô thánh của Thiên Chúa, Đức Vua cao cả: trong nhà ngài, chính Thiên Chúa được biết", "Người (Mẹ Thiên Chúa, Đức Maria) thực sự là thành Giêrusalem vinh hiển, ngài là Sion thiêng liêng". Hình ảnh tưởng tượng thành Giêrusalem vinh hiển, biết bao lần đã được miêu tả trong các sứ ngôn thiên sai, được miêu tả ở đây như là đang được hiện thực hoá trong con người của Đức Maria. Chính trong ngôi nhà thần linh của Thiếu nữ Sion, thành thánh Giêrusalem – ở đây, trong cung lòng của Đức Maria, Thiếu nữ Sion mới – mà chính Thiên Chúa từ nay sẽ hiện diện.

"Kécharitômémé"

Nếu trong các bài giảng lễ và các chú thích của họ về cảnh Truyền Tin, các Giáo phụ Giáo Hội Đông phương đã hát câu: "Mừng vui lên" ban đầu với một cảm hứng trữ tình như thế, thì, một cách ngược đời, họ lại ít nhấn mạnh đến hạn từ thứ hai hơn nhiều, hạn từ: "kécharitômémé", mà Bản Phổ Thông (Vulgata) dịch là "gratia

plena" (đầy ân sủng). Nhưng một nghiên cứu về lịch sử khoa chú giải Kinh Thánh từ này đã chứng tỏ điều đó rất tốt, giải thích nổi nhất mà thời kỳ cổ đại Kitô giáo đã đưa ra là rất rõ ràng: truyền thống Byzantin ở Đông phương và truyền thống thời Trung Cổ ở Tây phương đã thấy trong "kécharitôméné", sự chỉ rõ sự thánh thiện hoàn hảo của Đức Maria.

Nhưng phải đề nghị dịch từ này như thế nào? Sự phiên dịch đã thắng thế trong truyền thống Latinh và Tây phương ("đầy ân sủng") không phải là tuyệt đối chính xác; vả lại, Luca, là người chọn thuật ngữ "đầy ân sủng" cho Stêphanô (Cv. 6,8), chọn ở đây một đoản ngữ khác cho Đức Maria. Vấn đề ngữ văn học này, bị lãng quên một cách lạ thường cho đến bây giờ, đáng cho người ta ngừng lại ở đó chốc lát

Động từ được Luca dùng ở đây *(charitoun)* là cực kỳ hiếm trong tiếng Hy Lạp. Nó chỉ xuất hiện hai lần trong Tân Ước: trong bản văn của Luca về sự Truyền Tin (Lc. 1,28) "kécharitôméné" và trong thư gởi giáo đoàn Êphêsô (Ep. 1,6), "écharitôsen". Trong cả hai trường hợp, được dùng một hình thức của động từ "charitóô". Mà các động từ có cùng "óô" là những "hành cách" (causatifs); chúng chỉ một hành động thực hiện một điều gì trong đối tượng. Thí dụ như: "leukóô", làm cho trắng; "doulóô", làm cho trở thành nô lệ, nô lệ hoá; "éleuthéróô", làm cho trở thành tự do, phóng thích, giải phóng. Vậy các động từ này biến đổi một điều gì đó cho con người hoặc cho sự vật đang nói đến. Mà, gốc của động từ "charitóô" là "charis" (= ân sủng), ý tưởng mà nó biểu đạt là ý tưởng thay đổi được thực hiện bởi ân sủng. Hơn nữa, danh động từ mà Luca dùng là một bị động, quá khứ của phân từ; vậy, "kécharitôméné" có nghĩa, trong con người mà động từ có liên quan đến, Đức Maria, là tác động ân sủng của Thiên Chúa đã thực hiện một sự thay đổi. Không nói điều đó đã xảy ra cách nào. Điều chú yếu ở đây, chính là được khẳng định rằng Đức Maria *đã được biến đổi bởi ân sủng* của Thiên Chúa.

Vì rằng động từ "charitóô" chỉ được dùng hai lần trong Tân Ước, nên thật thú vị mà xác minh bằng cách nào các Giáo phụ Giáo Hội giải thích bản văn kia, nơi mà nó xuất hiện, đặc biệt là câu đã được trưng dẫn của thư gởi giáo đoàn Êphêsô (1,6). Gioan Kim

Khẩu, dù sao thì cũng là người biết tốt tiếng Hy lạp của mình, cho lời chú thích sau đây: "Hãy lưu ý kỹ, Phaolô không nói *écharisato hêmin*, mà *écharitôsén hêmas*": Đó là hai động từ giống nhau nhiều, nhưng nghĩa của chúng thì khác nhau. Động từ thứ nhất chỉ đơn giản có nghĩa là một ân sủng đã được ban cho chúng ta. Phaolô đương nhiên cũng đã có thể viết: "ân sủng tuyệt vời mà Thiên Chúa đã ban cho chúng ta". Nhưng chính xác đó là điều ngài không làm. Người dùng dạng động từ thứ hai có nghĩa: "Thiên Chúa đã biến đổi chúng ta bằng ân sủng tuyệt vời này". Động từ thứ hai bao hàm thêm một sắc thái nữa so với động từ thứ nhất, đặc biệt là hiệu quả do ân sủng được ban sinh ra trong những con người. Trong Luca 1,28, điều đó liên quan đến Đức Maria; trong Ep. 1,6, đến tất cả các Kitô hữu được ân sủng Thiên Chúa chạm đến và biến đổi. Các Giáo phụ Giáo Hội như Ôrigênê và Ambrôsiô lưu ý rằng trong toàn bộ Kinh thánh, hình thức "kécharitômémé" chỉ được dùng cho Đức Maria. Trong Ep. 1,6, động từ được áp dụng cho tất cả các Kitô hữu; nhưng trong tất cả những kẻ tin, Đức Maria là người đầu tiên, ngài là tiên trưng.

Bây giờ chúng ta có thể đặt câu hỏi: Ân sủng Thiên Chúa đã thực sự làm sinh ra, thay đổi và thực hiện điều gì trong Đức Maria? Một số tác giả, như R. Brown và J. Fitzmyer, tin rằng vấn đề ở đây là ân sủng chức làm mẹ Thiên Chúa được báo cho Người. Điều đó chúng ta thấy là không thể, vì chức làm mẹ của Đức Maria còn phải bắt đầu nữa. Mà, như chúng tôi đã chỉ, quá khứ phân từ bị động được Luca dùng chỉ rằng việc biến đổi Đức Maria nhờ ân sủng đã xảy ra rồi, lâu trước lúc Truyền Tin.

Vậy, sự biến đổi nhờ ân sủng này gồm trong điều gì? Theo bản văn song song của thư gởi giáo đoàn Êphêsô (1,6), các Kitô hữu đã được "biến đổi nhờ ân sủng" trong nghĩa này là "theo lượng ân sủng rất phong phú của Người, họ tìm được sự Cứu Chuộc, nhờ Máu của Người, sự *tha thứ tội lỗi*" (1,7). Vì ân sủng tẩy xoá tội lỗi. Điều này là soi sáng đối với trường hợp của chúng ta. Đức Maria được "biến đổi bởi ân sủng", bởi vì Người đã được thánh hoá bởi ân sủng của Thiên Chúa. Vả lại, trong truyền thống của Giáo Hội, đó là giải thích thông thường nhất cho câu này. Thí dụ, Sophrone thành Giêrusalem giải thích hạn từ "đầy-ân-sủng" như thế này: "Không ai như bà đã được thánh hoá đầy đủ, không ai như bà đã *được thanh tẩy trước*" Vả

lại, từ toàn bộ ngữ cảnh suy ra rằng Đức Maria đã " được biến đổi bởi ân sủng" của Thiên Chúa, chính xác là để thực hiện phần công việc đang chờ đợi Người, công việc trở thành Mẹ của Con Thiên Chúa, và trở thành Mẹ của Con Thiên Chúa trong khi vẫn là đồng trinh. Chính đó là đối tượng hai báo tin của sứ thần: với tư cách là mẹ, ngài sẽ sinh ra Con của Đấng Tối Cao (c. 33), nhưng điều đó sẽ xảy ra nhờ "quyền năng của Đấng Tối Cao" (c. 35), nghĩa là một cách đồng trinh. Thiên Chúa đã chuẩn bị Đức Maria cho việc đó bằng cách gợi hứng cho ngài ước muốn đức đồng trinh (xem sau c. 34). Vậy, ước muốn của Đức Maria cũng là kết quả của sự biến đổi bởi ân sủng. Cùng với Th. Bernardô, chúng ta có thể nói: ân sủng hoạt động trong ngài là "ân sủng đức đồng trinh".

Căn cứ vào giáo lý sau của Giáo Hội, bây giờ chúng ta có thể đặt câu hỏi: người ta có thể thấy trong tước hiệu "đầy-ân-sủng" được sứ thần dùng khi nói với Đức Trinh Nữ, một mối liên quan nào đó với sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria không? Trong sắc chỉ năm 1854 "Ineffabilis Deus" mà trong đó Đức Piô IX công bố tín điều Vô Nhiễm Nguyên Tội, có nói rằng Luca 1,28 "Ave gratia plena" (Kính chào Đấng đầy ân sủng), được đọc trong truyền thống, là bản văn Kinh Thánh cung cấp cơ sở vững chắc nhất (chứ không phải bằng chứng) cho sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria. Đó là một cách nhìn mà một số các nhà chú thích mới đây không phủ nhận. Khoa chú giải Kinh thánh không có nhiệm vụ chứng minh tín điều. Nhưng nếu chúng ta tính đến những giải thích được cung cấp, thì ý nghĩa của tước hiệu "Đầy-ân-sủng" – tước hiệu mà trong các thời kỳ đã được Giáo Hội đào sâu hơn – hình như thực tế cấu tạo nên cơ sở tốt hơn của tín điều. Trong bản văn của Luca, rõ ràng là không có nói Đức Maria là Đấng "đầy-ân-sủng" ngay từ lúc đầu tiên cuộc sống của ngài. Nhưng thực ra thì sự công bố tín điều về sự Vô Nhiễm Nguyên Tội nói gì? Nói rằng ân sủng đã gìn giữ Đức Maria khỏi mọi tội lỗi và khỏi mọi di chứng của tội lỗi (dục vọng). Theo Kinh Thánh, đó còn là cách hiểu ý niệm "ân sủng". Ân sủng tẩy xoá tội lỗi (x. Ep. 1,6-7). Nếu thật Đức Maria đã được hoàn toàn biến đổi bởi ân sủng của Thiên Chúa, vậy thì điều đó bao gồm việc Thiên Chúa đã gìn giữ ngài khỏi tội lỗi, đã "thanh tẩy" và đã thánh hoá ngài.

Về phương diện chú giải Kinh thánh và thần học, cũng quan

trọng là sự biến đổi này của Đức Maria nhờ ân sủng là một bước mở đầu và một sự chuẩn bị chức làm mẹ Thiên Chúa và đồng trinh của Người. Có thể điều đó đã không được nhấn mạnh đủ trong công bố tín điều Vô Nhiễm Nguyên Tội. Ở đây, khoa chú giải Kinh Thánh cận đại có thể giúp đỡ bằng cách giúp chúng ta thấu hiểu hơn cấu trúc của tín điều. Điều làm cho trích đoạn của Luca về sự Truyền Tin trở nên phong phú như thế – chúng tôi đã nói điều đó trong phần dẫn nhập – chính là sự kiện trong một bản văn chỉ có vài dòng được tập hợp trong các mối quan hệ lẫn nhau của chúng bốn khía cạnh cơ bản của mầu nhiệm Đức Maria: Thiếu Nữ Sion, Vô Nhiễm, Đồng Trinh, Mẹ Thiên Chúa. Trong những từ đầu tiên lời chào của sứ thần (a), có thể nói là đã được cô đặc toàn bộ nội dung của sự báo tin thứ nhất (a'). Như người ta có thể thấy trong sơ đồ của bản văn được cấu trúc, chủ đề về "hữu-thể-đầy-ân-sủng" sắp kéo dài trong sự báo tin thứ nhất: "Bà đẹp lòng Thiên Chúa"; mà, đây là nội dung sự báo tin: Đức Maria sẽ trở thành mẹ của Đấng Mêsia. Rõ ràng là Đức Maria đã được làm "đầy-ân-sủng" bởi Thiên Chúa để chuẩn bị trước chức làm mẹ này, và ngay cả ngài đã được chuẩn bị, bởi ân sủng đồng trinh, cho sứ mệnh riêng của Người, sứ mệnh làm mẹ Đấng Cứu Độ mà vẫn đồng trinh.

"Đức Chúa ở cùng bà"

Phần thứ hai lời chào của sứ thần: "Đức Chúa ở cùng bà" là một công thức mà chúng ta tìm thấy nhiều lần trong Cựu Ước. Đối với trường hợp chúng ta đang bận tâm, điều quan trọng là biết đó không phải là một sự chào bình thường. Công thức "Đức Chúa ở cùng bà" – ở số ít hoặc số nhiều tùy trường hợp – trên thực tế chỉ được dùng khi truyền một lệnh khó làm tròn, vượt quá sức lực của con người, nếu con người vẫn bị bỏ mặc với chính nó. Thí dụ, chúng ta tìm thấy công thức này khi Môsê được báo cho biết ông sẽ phải dẫn đưa dân mình rời khỏi Ai Cập (Xh. 3,12), hoặc khi Giosuê nhận lãnh sứ mệnh vượt qua sông Giođan cùng với dân Itraen (Gs. 1,9), hoặc nữa, khi thiên thần đến báo tin cho ông Ghít-ôn phải giải thoát dân mình khỏi tay quân Mađian, thiên thần đã chào ông bằng lời này: "Chào chiến sĩ can trường! Đức Chúa ở với ông" (Tl. 6,12). Đó là lời hứa sự giúp đỡ và sự phù trợ của Thiên Chúa đối với những sứ mệnh đặc biệt khó khăn.

Vậy thì chúng ta có thể đặt câu hỏi: có phải cũng như thế đối với lời sứ thần chào Đức Maria không? Chức làm mẹ, đối với một người phụ nữ, vậy có phải là một sứ mệnh khó khăn đến nỗi vượt quá sức lực bình thường của bà ấy không? Mỗi ngày biết bao phụ nữ sinh ra một đứa con! Điều đó thuộc về ơn gọi thông thường của người phụ nữ. Nhưng điều mà một phụ nữ chắc chắn không thể làm được, chính là sinh ra một đứa con mà không có sự can thiệp của một người đàn ông (x. c.34), nghĩa là một cách đồng trinh. Điều đó vượt quá các khả năng tự nhiên của bà. Vậy thì ý nghĩa lời của sứ thần là gì? Ở đây, một lần nữa, cấu trúc soi sáng chúng ta. Cũng như lời đầu tiên của sứ thần (a) chuẩn bị sự báo tin thứ nhất (a'), cũng thế, vế thứ hai của lời chào (b), "Đức Chúa ở cùng bà", đưa sự báo tin thứ hai vào (b'): "Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà". Vì "quyền năng của Đấng Tối Cao" phải rợp bóng trên Đức Maria để ngài có thể thụ thai và sinh ra, mà vẫn còn đồng trinh, Đấng "sẽ được gọi là Con Thiên Chúa". Để làm được điều đó, tuyệt đối cần thiết là "Đức Chúa ở cùng bà ấy".

Điều là tiêu biểu đối với cấu trúc chuyện kể của Luca về sự Báo Tin cho Đức Maria, vậy, đó là, trong lời chào đầu tiên của sứ thần ("Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy-ân-sủng, Đức Chúa ở cùng bà"), hai báo tin trọn vẹn đã được chứa trong tình trạng phôi thai: chúng sẽ được khai triển sau trong hai phần lớn của cuộc đối thoại.

Báo tin thứ nhất (c. 30-33)

Vì trong các câu này, vấn đề không phải là chính Đức Maria, mà là Người Con mà Người sắp thụ thai, nên ở đây chúng tôi tự giới hạn vào vài ghi chú ngoài lề, và sau đó chúng tôi bước ngay qua phản ứng của Đức Maria đối với sự báo tin thứ nhất. Sứ thần mặc khải cho Đức Maria biết người con tuyệt vời này là ai và tương lai nào được dành cho người con ấy. Chúng tôi thay đổi một chút bản dịch Kinh Thánh Giêrusalem,và chúng tôi đọc:

"Xin đừng sợ, thưa bà Maria,
vì bà đẹp lòng Thiên Chúa.
Và này đây, bà sẽ thụ thai,
sinh hạ một con trai,
và đặt tên là Giêsu.

Ngài sẽ nên cao cả,
và sẽ được gọi là Con Đấng Tối Cao.
Đức Chúa là Thiên Chúa sẽ ban cho Ngài ngai vàng vua Đavít, tổ tiên Ngài.
Ngài sẽ trị vì
nhà Giacóp đến muôn đời,
và triều đại của Ngài sẽ vô cùng vô tận"

(1, 30-33)

Sự báo tin bắt đầu bằng những từ: "Xin đừng sợ", công thức mà chúng ta gặp lại đều đặn trong Cựu Ước vào lúc bắt đầu một sự thần hiện (x. Tb. 12,17), nhưng cũng trong Tân Ước nữa, trong những lần Chúa phục sinh hiện ra với các môn đệ (x. Mt. 28,5; Mc. 16,6; Lc. 24,38 và nơi khác). Con trẻ sẽ lãnh nhận ngai vàng "vua Đavít, tổ tiên Ngài"; nói cách khác, Ngài sẽ là người thừa kế vua Đavít, người con tiêu biểu nhất của vua Đavít, Đấng Mêsia. Con trẻ mà Đức Maria sẽ thụ thai và sẽ sinh ra, là "Con Đấng Tối Cao", Đấng Mêsia.

Chúng tôi sẽ không bàn sâu hơn đến bản văn quá nặng nghĩa chú giải Kinh Thánh và thần học này, bởi vì điều đó sẽ làm cho chúng ta quá lãng quên chính chủ đề của chúng ta. Chúng tôi bước ngay qua câu hỏi của Đức Maria: "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào?"

Câu hỏi của Đức Maria (c. 34)

Như người ta có thể thấy trên sơ đồ bản văn được cấu trúc, chúng tôi đã cho hai cách dịch khác nhau về câu này:

"Việc ấy sẽ xảy ra cách nào,
vì tôi không biết đến việc vợ chồng (người nam)?
vì tôi là trinh nữ?"

Trong bản văn Hy Lạp, có "andra ou ginôskô" và trong Bản Phổ Thông (Vulgata) "quoniam virum non cognosco", "vì tôi không biết đến người nam", hoặc "vì tôi không có những quan hệ với một người nam" (hoặc, vì tôi không biết đến việc vợ chồng). Nếu các từ xem ra là đơn giản và rõ ràng, thì, tuy nhiên, chúng ta lại đặt ra nhiều vấn đề. Có thể có nhiều giải thích. Chúng tôi sẽ nhắc lại trước tiên

giải thích truyền thống về câu này, để rồi sau đó nhìn qua các hình thức giải thích cận đại; cuối cùng, chúng tôi sẽ trình bày chính sự chú giải Kinh Thánh của chúng tôi.

Nhiều giải thích khác nhau:

Từ Th. Grêgôriô thành Nít ở Đông phương và Th. Augustinô ở Tây phương, giải thích truyền thống là Đức Maria đã dốc quyết ở đồng trinh, sự dốc quyết mà, ở thời Trung Cổ, thậm chí cuối cùng lấy hình thức một lời khấn. Giải thích này (đặc biệt là sự dốc quyết của Đức Maria), ngày nay, ngày càng bị tranh cãi, mặc dù một số các nhà chú giải Kinh Thánh, trong đó có R. Laurentin, luôn luôn giữ vững.

Mặt khác, chúng ta phải nhớ lại rằng đức đồng trinh là một lý tưởng thực chất là Kitô giáo. Vì Đức Giêsu chưa sinh ra, nên lý tưởng này chưa được người ta biết đến, bởi vì nó đã chỉ được công bố bởi Ngài. Trong môi trường Do Thái mà Đức Maria thuộc về, và, ở đó, sự bó buộc phải ở đồng trinh được xem là một hình phạt, hoặc thậm chí là một sự chúc dữ, một sự tự do chọn đức đồng trinh là việc không thể tưởng tượng được. Một số tác giả lưu ý rằng điều đó đã không được xác minh trong tất cả mọi giới, và để giải thích sự trả lời của Đức Maria, họ nhờ đến trường hợp đặc biệt của các nhà tu hành Cumran, hoặc các tu sĩ khổ hạnh Ai Cập. Nói theo phương pháp học, phương pháp tiến hành này, tuy nhiên, không phải là thích hợp. Tất nhiên lúc bấy giờ có các cộng đoàn đan sĩ sống một cuộc sống khổ hạnh và không kết hôn, nhưng đó là vì những lý do nghi thức tuyệt đối xa lạ với ý nghĩa Kitô giáo của đức đồng trinh. Lối sống này, vả lại, không được áp dụng trong trường hợp của Đức Maria, bởi vì Người tiếp tục sống trong khung cảnh những mối quan hệ gia đình; cuộc sống của Người không có gì là của một cách hoạt động kiểu đan tu hoặc khổ tu. Địa vị xã hội của Người là địa vị của tất cả mọi người.

Để hiểu rõ hơn địa vị của Đức Maria, thật lý thú là đi xem những gì mà các bản văn Do Thái nói về đức đồng trinh. Trong một tác phẩm dựa vào rất nhiều tư liệu chứa đựng (bằng tiếng Hêbrơ cũng như bằng tiếng Hy Lạp và Latinh) tất cả những câu khắc của các hầm mộ Do Thái ở Rôma, chúng tôi đã chăm chú xem xét các bản văn (các mộ chí của đàn ông hoặc của đàn bà) mà ở đó có từ "đồng trinh". Ở đó, người ta nhận thấy rõ ràng một sự khác nhau bản

chất giữa quan niệm Do Thái về đức đồng trinh và quan niệm của các Kitô hữu. Nơi người Do Thái, nó được nhận xét về phương diện thuần túy xã hội học; thí dụ một bản văn sẽ nói về một thiếu nữ: cô ấy còn đồng trinh, than ôi, cô ấy chưa lấy chồng khi cô ấy chết. Vậy, hoàn toàn không phải về một lý tưởng. Hoặc vấn đề, như ở Cumran, là một chủ trương sống khổ hạnh thuần túy nghi thức. Không trường hợp nào trong hai trường hợp này được áp dụng vào Đức Maria. Vậy, chúng ta có thể kết luận rằng một sự dốc quyết có hiệu lực về đức đồng trinh, trong địa vị cụ thể của ngài, sẽ đi ngược lại với tất cả các khả năng xảy ra trong lịch sử. Nhưng bằng một sự đánh giá như thế, chúng tôi chưa tính đến ý nghĩa sâu xa của truyền thống. Ngược lại, chúng tôi sẽ cố gắng ra sức giới thiệu một giải đáp có thể chấp nhận hơn về mặt chú giải Kinh Thánh, nhưng nó vẫn ở trong chiều hướng của Giáo Hội.

Trong khoa chú giải Kinh Thánh cận đại, người ta tìm thấy ba giải thích. Giải thích thứ nhất, như chúng tôi đã nói, là giải thích duy trì quan niệm truyền thống về vấn đề đức đồng trinh. Giải thích thứ hai là giải thích chỉ thấy trong những lời của Đức Maria có sự nhận thấy một sự kiện. Đức Maria nhận thấy mà không thêm gì nữa là bà chưa quan hệ với một người nam. Về điều gì phải bác bẻ rằng từ "chưa" không có trong bản văn. Vả lại giải đáp này hầu như là một giải đáp tầm thường, khi người ta nhớ lại địa vị của Đức Maria vào lúc Truyền Tin là gì: Người là hiền thê của ông Giuse.

Hôn nhân Do Thái không diễn ra hoàn toàn theo tục lệ nơi chúng ta. Nó xảy ra hai giai đoạn. Trước tiên người ta ký kết cuộc hôn nhân thực sự. Nhưng đôi tân hôn không ở chung với nhau ngay lập tức. Cả hai còn ở lại một thời gian nào đó trong gia đình riêng của mỗi người, và chỉ sau vài tuần hoặc vài tháng (tùy theo tục lệ địa phương), người ta mới cử hành giai đoạn thứ hai. Lúc bấy giờ, người thanh niên sẽ long trọng đi tìm vợ mình trong nhà của cha mẹ nàng, để đưa nàng về trong chính nơi ở của mình. Chỉ kể từ lúc này, họ mới có thể giao du với nhau. Nếu đó là tiến trình thông thường của các sự việc, thì lễ long trọng thứ nhất tuy nhiên đã cấu thành một cuộc hôn nhân thực sự về phương diện pháp lý.

Lúc sứ thần hiện ra với Người, Đức Maria đang ở trong thời kỳ

trung gian. Hôn nhân hợp pháp đã được ký kết. Theo luật Do Thái, ngài đã kết hôn với ông Giuse, nhưng Người chưa sống cùng với ông trong nhà của ông. Cũng chính trong khoảng thời gian này, xảy ra việc báo tin cho ông Giuse (Mt. 1,18-25). Hậu cảnh này có tầm quan trọng lớn nhất để giải thích chính xác sự trả lời của Đức Maria cho sứ thần. Đức Maria thực sự đã kết hôn, nhưng Người chưa sống trong địa vị của một phụ nữ có thể có những quan hệ bình thường với chồng mình. Vậy, nếu trong khoảng thời gian này, Đức Maria được biết mình sắp trở thành mẹ, thì tất nhiên người ta nghĩ: ngay từ nay, Người phải đi ở chung với ông Giuse. Nhưng trong trường hợp này, sự bác bẻ: "tôi chưa quan hệ với một người nam (với chồng tôi)" không còn là một khó khăn thực sự. Giải thích hai này, nói đúng ra, không phải là một giải thích bản văn, bởi vì nó thay đổi bản văn, xen những từ vào đó. Giải đáp này, vả lại, tầm thường hoá toàn bộ tình huống.

Một quan niệm thứ ba, rất phổ biến, chủ trương rằng vấn đề ở đây là một công thức chuyển tiếp thuần túy văn học. Điều đó giả định rằng đây là một công thức tầm thường, gần như là sáo. Thế mà, không phải như vậy: thành ngữ của Luca 1,34 là duy nhất trong toàn bộ Kinh Thánh, điều mà giải thích được đề nghị không giải nghĩa. Chúng ta sẽ không dừng lại ở đó, vì một công thức mà không có nội dung thì chỉ là một chức năng tu từ học, và thực tế không có nghĩa; thực ra không có gì phải "giải thích".

Giải thích của chúng tôi: "Ước muốn" đức đồng trinh của Đức Maria.

Giải thích mà chúng tôi sắp đề nghị, trong khi vẫn hoàn toàn tôn trọng bản văn như hiện trạng của nó, tuy nhiên đạt đến chỗ duy trì ý nghĩa sâu xa mà truyền thống đã phát hiện trong câu này. Ít ra đó là điều chúng tôi hy vọng.

Chúng ta hãy xuất phát từ một sự kiện: công thức của Đức Maria ở câu 34 là duy nhất trong toàn bộ Kinh Thánh. Điều đó chắc chắn sẽ khiến người ta ngạc nhiên. Nhưng sự việc là chắc chắn: câu, như Đức Maria thốt lên, theo bản văn Luca, không có ở một nơi nào khác. Điều đó khiến chúng ta phải suy nghĩ. Nhưng tóm lại, không phải ngạc nhiên như thế, bởi vì ở đây chúng ta có việc cần phải giải quyết với một tình huống tuyệt đối duy nhất trong lịch sử cứu độ: sự

Nhập Thể của Con Thiên Chúa. Mặc dù không có một bản văn Kinh Thánh nào là đồng nhất với những lời của Đức Maria, song có vài đoạn văn cần phải nêu lên, trong đó có một sự làm thành công thức hơi tương tự. Trường hợp rõ nét nhất nằm trong sách Thủ Lãnh, trong chuyện kể về lời khấn của ông Gíp tác (Tl. 11,29-40). Vì chuyện kể này có thể soi sáng cho giải thích của chúng tôi, nên chúng tôi trích dẫn vài câu chính của nó:

> "Lúc bấy giờ, thần khí của Thiên Chúa ở trên ông Gíp tác và ông đã sang Galaát và Mơnase, rồi qua Mítpa Galaát, và từ Mítpa Galaát, ông qua đánh con cái Ammon. Ông Gíp tác khấn hứa với Đức Chúa rằng: 'Nếu Ngài trao con cái Ammon vào tay con, thì - khi con đã thắng con cái Ammon mà trở về bình an - hễ người nào ra khỏi cửa nhà con để đón con, người đó sẽ thuộc về Đức Chúa, và con sẽ dâng nó làm lễ toàn thiêu'. Ông Gíp tác qua bên con cái Ammon để giao chiến với chúng, và Đức Chúa đã trao chúng vào tay ông. Khi ông Gíp tác trở về Mítpa,về nhà ông, thì này con gái ông ra đón ông, vừa đánh trống vừa nhảy múa. Cô là con gái độc nhất của ông. Thoạt nhìn thấy cô, ông liền xé áo và nói: 'ôi, con gái của cha, thật con làm khổ cha rồi!... Cha đã trót mở miệng khấn hứa cùng Đức Chúa và không thể rút lại được!'... Cô thưa với ông: 'cha cứ thi hành cho con như lời cha đã khấn hứa: xin cha để cho con được tự do trong vòng hai tháng. Con sẽ đi lang thang trên các núi đồi và cùng với các bạn con, con *sẽ khóc cho đời con gái (sự đồng trinh) của con*. Vậy cô ra đi cùng với các bạn, khóc cho đời con gái (sự đồng trinh) của cô trên các núi đồi. Hết hai tháng, cô trở về với cha, và ông thi hành cho cô lời ông đã khấn hứa. Cô *chưa biết đến việc vợ chồng (người đàn ông)*"
>
> (Tl. 11,29-31, 34-35, 37-39)

Sách Thủ Lãnh hẳn là quyển sách sống sượng nhất của Kinh Thánh.. Về phương diện văn hoá, ở đây người ta còn ở trong một thời kỳ rất man rợ và sơ khai. Nhưng chúng ta tìm thấy trong chuyện kể ông Gíp tác vài công thức rất quan trọng đối với chú giải Kinh Thánh của chúng ta về Lc. 1,34. Cho đến hai lần được đề cập ở đó là con gái ông Gíp tác ra đi trong các núi đồi để khóc vì cô phải chết "đồng

trinh". Chính đó là sự đau đớn lớn của cô: "phải chết đồng trinh", vì ở phần cuối, nó được lặp lại một cách khác: "Cô chưa biết đến việc vợ chồng (người đàn ông)".

Trong một nơi khác của sách Thủ Lãnh, chúng ta lại tìm thấy cùng một công thức. Trong chương 21, nơi mà một lần nữa, vấn đề là những cuộc hành quân chống lại các dân lân cận, chúng ta đọc: "Trong số cư dân Giavết, họ tìm được bốn trăm thiếu nữ còn trinh, nghĩa là chưa ăn nằm với đàn ông, và đã đem các cô về trại (ở Silô, trong đất Canaan)" (Tl. 21,12).

Trong Cựu Ước, công thức "không ăn nằm với đàn ông" vậy là được dùng đối với các "trinh nữ", điều đó có nghĩa là các thiếu nữ chưa kết hôn. Do đó, người ta có thể thay thế các từ: "vì tôi không biết đến việc vợ chồng" bằng các từ: "vì tôi là trinh nữ". Nhưng sự khác nhau giữa các bản văn này của sách Thủ Lãnh và bản văn của Luca là kép đôi. Trước tiên, nơi Luca, động từ được dùng ở thì hiện tại: "vì tôi (hiện) không biết đến việc vợ chồng". Trong hai bản văn của sách Thủ Lãnh, động từ, ngược lại, được dùng ở thì quá khứ. Con gái của Gíp tác "chưa (= đã không) biết đến việc vợ chồng", và ở Galaát, các chiến binh đã tìm được bốn trăm thiếu nữ "chưa (= đã không) ăn nằm với đàn ông". Thứ đến, Luca dùng thuật ngữ này cho một người phụ nữ đã kết hôn, trong khi trong sách Thủ Lãnh, thì đây là những thiếu nữ hiển nhiên là chưa kết hôn. Sự kết hợp các yếu tố "đã kết hôn" và "không biết đến việc vợ chồng" (ở thì hiện tại) không có ở một nơi nào khác trong Kinh Thánh.

Vậy thì, trên cơ sở các dữ liệu này, phải giải thích thế nào các lời của Đức Maria nói với sứ thần: "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng". Thay vì phiên dịch từng chữ, chúng tôi đề nghị – như người ta có thể nhận thấy trên sơ đồ của bản văn được cấu trúc – dùng một công thức khác có cùng một nghĩa, đặc biệt là: "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi là trinh nữ?". "Không biết đến việc vợ chồng" (không biết đến một người đàn ông), theo nghĩa Kinh Thánh, có nghĩa là "không có những quan hệ với một người đàn ông", điều mà cũng là một với việc sống như trinh nữ, là trinh nữ. Có những nhà chú thích xưa, thí dụ Cajetan, ghi nó theo công thức sau: "Quomodo fiat istud, quoniam virum non cognosco, id est quia virgo

sum?", "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến người đàn ông (việc vợ chồng), nghĩa là vì tôi là trinh nữ?". Vậy đó là điều liên quan đến sự phiên dịch. Nhưng trong miệng của Đức Maria, ý nghĩa của nó là gì? Chúng ta phải giải thích những lời của Người như thế nào?.

Như chúng tôi đã nói, chúng tôi không nghĩ rằng đây là một quyết tâm có ý thức để giữ đức đồng trinh. Đó là muốn đặt quá nhiều vào bản văn. Vào lúc này của lịch sử cứu độ, đó là một sự sai niên đại. Đúng hơn, đây là một sự định hướng, một sự lôi cuốn sâu sắc đến đời sống đồng trinh, một ước muốn thầm kín đức đồng trinh, được cảm thấy và được sống một cách hiện sinh bởi Đức Maria, nhưng chưa có thể lấy hình thức một sự dốc quyết, bởi vì đó là điều không thể trong môi trường xã hội mà Người đang sống. Nếu chúng ta chấp nhận giải thích này, thì chúng ta hiểu tốt hơn nhiều Đức Maria đang ở trong tình huống ngược đời nào. Ngài đã kết hôn với ông Giuse, vì Người đã theo các tục lệ của thời đại Người và của môi trường Người. Nhưng khát vọng của linh hồn Người định hướng Người theo một chiều khác. Điều ngược đời nội tâm này mà Người đang ở, nhận được một giải pháp tuyệt vời vào lúc sứ thần báo tin cho Người là chính bằng một cách đồng trinh mà Người sẽ trở thành mẹ Đấng Mêsia, Con Thiên Chúa. Nhờ hoạt động của Chúa Thánh Thần, sự đồng trinh và làm mẹ trong Đức Maria vậy là sẽ đi đôi với nhau, vẫn một cách đầy mầu nhiệm.

Có thể nói đó đã là giải thích của Th. Tôma là người đã dùng ở đây công thức "desiderium virginitatis", "ước muốn đức đồng trinh". Tuy nhiên, người nói thêm rằng ngay sau khi Truyền Tin, Đức Maria đã cùng với ông Giuse phát nguyện giữ đức đồng trinh. Ở đó, như chúng tôi đã lưu ý, có một sự sai niên đại đạo đức cần phải đặt vào khung cảnh của lòng sùng kính thời Trung Cổ. Nhưng công thức "desiderium virginitatis", "Ước muốn đức đồng trinh", miêu tả chính xác tình cảm của Đức Maria vào lúc Truyền Tin.

Tác giả cận đại đã cảm thấy điều đó một cách tinh tế nhất, và đã biết biểu đạt điều đó một cách rất thành công là Romano Guardini, trong quyển sách nhỏ của ông: "Mẹ của Chúa". Người ta chỉ có thể tiếc rằng nó không có đủ căn cứ về phương diện chú giải

Kinh Thánh. Ông nói đến một thiên hướng sâu xa nơi Đức Maria đã thúc đẩy Người trong tâm hồn sống trong một viễn ảnh đồng trinh, trong khi bề ngoài vẫn theo những tục lệ truyền thống của môi trường Người và của gia đình Người. Xin cho phép chúng tôi trích dẫn một đoạn dài của tác giả:

> "Không có điều gì để cho chúng ta giả định rằng Đức Maria, trước khi sứ thần truyền sứ điệp, đã có một quyết tâm có suy nghĩ là vẫn ở đồng trinh. Như chuyện kể của các sách Tin Mừng chỉ rõ, ông Giuse đã không có nhận thức về một quyết tâm như thế. Việc Đức Maria đã ký kết hôn ước mà không nói gì với người lãnh nhận lời hứa của mình về một ý định liên quan đến người đó một cách mật thiết như thế, thì không thể dung hoà được với sự thành thật của Đức Maria. Viện dẫn một lệnh do Thiên Chúa ban một cách đặc biệt, đó thực sự là gỡ xong việc khó một cách quá dễ dàng.
>
> Nếu người ta thử chấp nhận tất cả các yếu tố của tình huống độc nhất này và không tránh khéo vấn đề, hoặc ở lại bình diện của tự nhiên, hoặc bằng một sự quá qua loa nhờ đến cái siêu nhiên, thì đây là điều người ta có thể nói tốt hơn, hình như thế: Đức Maria đã ký kết hôn ước và đã không thể dự kiến hôn ước đó một cách khác hơn là như một phương pháp tiến hành dẫn đưa Người đi đến hôn nhân theo nghĩa đầy đủ của từ này. Tuy nhiên, trong một tình huống như thế, Người đã không thể hiểu được chính mình, vì sự định hướng sâu xa nhất của cuộc đời Người đã trái với điều đó. Nếu người ta hỏi Người vậy thì các sự việc sẽ phải đi theo chiều nào, Người sẽ trả lời là Người không biết gì về việc ấy cả. Người biết và không biết: tình huống mà Người đã không có khả năng xác định, sự chờ đợi mà Người đã không thể xác minh.
>
> Để tự tạo cho mình một ý tưởng về việc Người sẽ là gì trong tương lai, Đức Maria, trong lúc này, chỉ có sẵn những khái niệm về hôn nhân và về chức làm mẹ. Người ta đừng nhờ đến những sự linh hứng hoặc những thị kiến quá sớm; ở đây chúng sẽ tạo ra hiệu ứng những sự chập mạch. Hẳn là tất cả đều trở nên sáng tỏ và rõ ràng, nhưng một cách gợi lên sự ngờ vực. Đấy là chưa nói gì về một hậu quả khác: người ta

đã loại ra đặc tính đặc thù nhất và sống động nhất của cuộc sống Đức Maria, như là sự giải thích chặt chẽ hành động thần linh và cách cư xử nhân linh đích thực. Chắc đã là bằng cách khác: Đức Maria đã đính hôn, hoặc đúng hơn, Người đã đồng ý lễ đính hôn mà người giám hộ Người đã đề nghị với Người, - nhưng đồng thời một niềm tin sâu kín nói với Người rằng các sự việc sẽ theo một tiến trình riêng.

Trong một tình trạng mà cùng một lúc Người biết và không biết, trong sự chờ đợi này mà Người không thể xác định, Người sống vì Thiên Chúa trong niềm trông cậy. Đó là thái độ đã được lưu ý và tôi gọi một cách thích đáng là "của Đức Maria" (l'attitude'mariale'): sự bền vững trước sự không thể hiểu được, nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa. Khi cuối cùng sứ thần mang sứ điệp đến: Đức Maria phải trở thành mẹ do quyền năng của Thần Khí Thiên Chúa, thì linh hồn sâu thẳm của Người sẽ nói: 'vậy, chính là điều đó!'"

Nếu chúng ta đặt lại tất cả điều đó trong ánh sáng của lời chào ban đầu của sứ thần: "Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy ân sủng, Đức Chúa ở cùng bà", thì tất cả đều rõ ràng và sáng sủa hơn nhiều, tất cả đều hài hòa với nhau. Đã ngay từ thời niên thiếu – dưới sự thúc đẩy của ân sủng Thiên Chúa đi kèm theo Người ở những năm đầu tiên cuộc đời của Người - Đức Maria đã sống trong viễn ảnh đức đồng trinh. Đức Maria đã sống đức đồng trinh một cách hiện sinh, ngay cả trước khi Con của Người, sau này, đề nghị nó như là một lý tưởng. Đó là điều mà giải thích của chúng tôi về Lc. 1,34 đã nhằm đến. Nhờ ân sủng của Thiên Chúa, nhờ "ân sủng đức đồng trinh" (Th. Bernardô), Đức Maria đã được chuẩn bị một cách lạ thường cho việc Người sắp trở thành mẹ của Đấng Mêsia, Con Thiên Chúa, nhưng một cách đồng trinh. Vậy, chính "ân sủng" là cái trao cho chúng ta chìa khoá mở ra tất cả: nó cho phép chúng ta giải thích toàn bộ nội dung sự báo tin của sứ thần cho Đức Maria: ước muốn đức đồng trinh của Người, việc Người được gìn giữ khỏi tội lỗi và dục vọng, mà còn ân sủng làm Mẹ Thiên Chúa của Người nữa, cuối cùng ân sủng sự ưng thuận đầy phấn khởi của Người với ý định của Thiên Chúa.

Báo tin thứ hai (c. 35-37)

Bàn đến những câu mang đầy tính thần học này, tất nhiên chúng

ta phiên dịch như L. Legrand: "Vì thế Đấng thánh (con trẻ) sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa", hoặc người ta làm cho từ "thánh" trở thành một thuộc ngữ của "sẽ là", như trong sách Kinh Thánh Giêrusalem và trong sách Bài Đọc: "Vì thế, người con (= cái *sẽ sinh ra*) *sẽ là thánh* và sẽ được gọi là Con Thiên Chúa", hoặc nữa, người ta làm cho từ "thánh" trở thành một thuộc ngữ của "được gọi là"; đó là sự phiên dịch mà mới đây A. Médebielle đề nghị, trong mục "Truyền Tin" của *Phần bổ sung Từ điển Kinh Thánh*: "Vì thế, người con (cái sẽ) sinh ra *sẽ được gọi* là thánh, Con Thiên Chúa". Đó là ba bản dịch thông dụng. Nhưng có một khả năng thứ tư mà những người cận đại hình như không còn nghĩ đến nữa, nhưng lại rất thường dùng nơi các Giáo phụ của Giáo Hội và vào thời Trung Cổ; việc đọc này, nói theo ngữ văn học, là duy nhất vừa ý, chúng tôi tin thế; vậy người ta xem từ "thánh" không phải là thuộc ngữ của "sẽ là" (từ này không có trong bản văn Hy Lạp), cũng không phải là của "sẽ được gọi là" nữa; "thánh" đúng hơn là phải được xem là thuộc ngữ của "sẽ sinh ra".

Từ "thánh", trong trường hợp này, báo cho chúng ta biết *cách* mà người con sẽ sinh ra, như là một cách "thánh". Vậy, chúng tôi dịch: "Vì thế, *người con (cái) sẽ sinh ra thánh*, sẽ được gọi là Con Thiên Chúa". Vấn đề ở đây không phải là sự thánh thiện tương lai của Đức Giêsu: điều đó hoàn toàn nằm ngoài viễn ảnh của sự Truyền Tin và sự sinh ra người con. Người con của Đức Maria "sẽ sinh ra thánh" theo nghĩa của truyền thống Lêvi: chính sự sinh ra của Đức Giêsu sẽ là "thánh", không tì ố, nguyên tuyền, nghĩa là "trong sạch" theo nghĩa nghi thức của từ. Nếu chúng ta đọc bản văn bằng cách này, chúng ta có sẵn ở đây một luận chứng Kinh Thánh bênh vực điều mà các nhà thần học gọi là "virginitas in partu", sự đồng trinh của Đức Maria trong khi sinh con. Vậy thì sứ điệp của sứ thần cho Đức Maria chứa đựng chẳng những là báo tin sự *thụ thai* đồng trinh, mà còn sự *sinh ra* đồng trinh của Đức Giêsu nữa.

Nhiều nhân chứng của truyền thống ủng hộ giải thích này. Chúng ta hãy bằng lòng trích dẫn một thí dụ mà thôi, một bản văn của "Huấn giáo về sự Nhập Thể" của Cyrillô thành Giêrusalem. Trong truyền thống giáo phụ, nó là một trong các chú thích đẹp nhất về Lc. 1,35: "Sự sinh ra của Ngài là *trong sạch*, không bị ô uế, vì ở đâu Thánh Thần thổi, thì ở đó *mọi vết nhơ đều bị tẩy sạch*. Sự sinh ra

xác thịt của Người Con duy nhất của Đức Maria, vậy là đã không bị làm ô uế". Nếu chúng ta chăm chú đọc câu của Luca 1,35, chúng ta có thể phân biệt ba yếu tố:

> Sự thụ thai đồng trinh: "Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà". Đức Maria sẽ thụ thai một con trai bởi quyền năng của Chúa Thánh Thần, chứ không phải bởi sự can thiệp của một người đàn ông.
>
> Sự sinh ra đồng trinh: "Vì thế, người con (cái) *sẽ sinh ra thánh*". Chín tháng sau sự thụ thai đồng trinh xảy ra một sự sinh ra thánh (nghĩa là trong sạch theo nghi thức).
>
> Tương lai của người con sẽ được sinh ra: " người con đó sẽ được gọi là Con Thiên Chúa".

Căn cứ vào sự thụ thai đồng trinh và nhất là sự sinh ra đồng trinh là dấu chỉ của sự thụ thai đồng trinh, người con này, trong cuộc đời công khai của Ngài và cả sau này, sẽ được gọi là Con Thiên Chúa.

Chúng ta có thể trình bày các mối tương quan giữa các giai đoạn khác nhau này trong sơ đồ sau đây:

	Thánh Thần		
Thụ thai		sinh ra	Đời sống công khai
đồng trinh			Con Thiên Chúa

Sự thụ thai đồng trinh và sự sinh ra, cả hai đều là công việc của Chúa Thánh Thần: chúng hình thành một toàn thể. Sự khác nhau giữa sự thụ thai và sự sinh ra gồm nhất là trong điều này là sự thụ thai đồng trinh đã xảy ra một cách âm thầm, trong dạ con của Đức Maria. Sự sinh ra, và nhất là những tình huống của sự sinh ra này (không thương tổn thể xác đối với người mẹ, và vậy là không bị mất máu: "Non ex sanguinibus", Gioan sẽ nói sau này. X. chương III), là dấu hiệu bề ngoài của điều đó. Hai lúc được lấy chung với nhau, sau này sẽ được xem là một "dấu chỉ" tử hệ thần linh của Đức Giêsu. Chúng ta không thể đánh giá thấp tầm quan trọng của nó đối với Thánh

Mẫu học cũng như đối với Kitô học hiện đại. Ngay cả trong các tác phẩm khoa học, người ta chỉ nói quá bộp chộp đến các dữ liệu cơ bản này, đôi khi thậm chí đến độ gạt bỏ chúng ra. Trên cơ sở một khoa chú giải Kinh Thánh chính xác Lc. 1,35. chúng ta có thể nói rằng sự sinh ra đồng trinh là một "dấu chỉ" bên ngoài cần thiết để nhân loại chấp nhận tử hệ thần linh của Đức Giêsu. Ngài là Con Thiên Chúa, vì không phải ông Giuse, mà chính Thiên Chúa là Cha duy nhất của Ngài: sự sinh ra đồng trinh là dấu chỉ điều đó. Chúng ta sẽ khai triển chủ đề này hơn nữa ở sau, nhờ những bản văn song song của sách Tin Mừng thứ bốn (1,12-13 và 6,41-47).

Dấu Lạ được ban cho Đức Maria: khả năng sinh sản của bà Êlisabét, "người phụ nữ hiếm hoi".

Trong phần cuối sự báo tin (c. 36-37), sứ thần cho Đức Maria một dấu lạ: khả năng sinh sản của bà Êlisabét, người mà đến tận tuổi già vẫn không có con. Cấu trúc văn học để xuất hiện tính song song giữa tình huống của Đức Maria và tình huống của bà Êlisabét:

"*Và này đây:* bà sẽ thụ thai..." (c. 31)

"*Và này đây (Kìa)*: bà Êlisabét *cũng đang cưu mang (= đã thụ thai)* một con trai" (c. 36).

Nhưng còn hơn nữa: chúng ta cũng đã phát hiện một tính song song giữa cách Đức Maria nói về chính mình ở câu 34 và cách sứ thần nói về tình trạng của bà Êlisabét ở câu 36:

(Maria): "Vì tôi là trinh nữ" (c. 34).

(Êlisabét): "...bà ấy vẫn bị mang tiếng là hiếm hoi" (c.36).

Tuy nhiên, người ta sẽ bác bẻ: nhưng Đức Maria không phải là hiếm hoi? Chắc chắn là không. Tuy nhiên so sánh này có một ý nghĩa sâu xa, vì trong trường hợp này cũng như trong trường hợp kia, đều đòi hỏi phải có sự can thiệp đặc biệt của Thiên Chúa.

Trong ước muốn đức đồng trinh của Người, Đức Maria cảm thấy mình được định hướng đến một bậc sống mà, xét về mặt xã hội, phải bị người ta coi như là vô sinh (hiếm hoi), tình trạng những người phụ nữ đã kết hôn, nhưng không có con cái. Chúng ta tìm thấy một tiếng vọng của điều đó trong bài ca Magnificat, trong đó Đức Maria

nói đến "phận hèn mọn" (situation d'humiliation – tapeinôsis) của nữ tỳ Thiên Chúa (c. 48). Vả lại, người ta không thể quên rằng, trong câu này, Đức Maria lấy lại từng chữ lời của bà Anna, người mẹ hiếm hoi của Samuen đã dâng lên Thiên Chúa lời cầu nguyện này: "nếu Ngài đoái nhìn đến nỗi khổ cực (humiliation – tapeinôsis) của nữ tỳ Ngài đây" (1Sm. 1,11). Bà Êlisabét cũng vậy, bà cũng hiếm hoi, nhưng Thiên Chúa đã chúc phúc bà; vậy bà cũng có thể cất tiếng hát lên một thứ bài ca Magnificat: "Chúa đã thương cất nỗi hổ nhục tôi phải chịu trước mặt người đời" (1,25).

Bà Êlisabét, và vậy là cả Đức Maria nữa, bao gồm trong loạt dài những người phụ nữ "hiếm hoi" của Cựu Ước, đã được Thiên Chúa chúc phúc để có thể trở thành mẹ: Sara (St. 18,9-15); Rêbecca (St. 25,21-22); Rakhen (St. 29.31; 30,22-24); mẹ ông Samson (Tl. 13,2-7); Anna, mẹ ông Samuen (1Sm. 1,11. 19-20). Tất cả các trường hợp được Thiên Chúa chúc phúc này trên những người phụ nữ không có con cái, có một ý nghĩa đối với lịch sử cứu độ, chúng là một sự chuẩn bị cho trường hợp của Đức Maria là người đã được Thiên Chúa chúc phúc để, trong sự đồng trinh của Người, trở thành mẹ Đấng Cứu Độ. Tính song song giữa bà Êlisabét, người phụ nữ hiếm hoi, và Đức Maria, trinh nữ, như vậy là trở nên rất gây ấn tượng: nó cho thấy rằng chức làm mẹ đồng trinh của Đức Maria là kết thúc một sự chuẩn bị dài trong suốt lịch sử cứu độ; đối với những phụ nữ hiếm hoi cũng như đối với trinh nữ, chức làm mẹ là một hồng ân đặc biệt của Thiên Chúa.

Lời nói cuối cùng của sứ thần lúc bấy giờ cũng có được ý nghĩa đầy đủ của nó (chúng tôi dịch theo sát từng chữ): "Vì không thể được đối với Thiên Chúa sẽ là không điều gì đã được *nói*" (= vì không có gì đã được *nói* mà không thể làm được đối với Thiên Chúa). Điều đó không chỉ có giá trị đối với bà Anna và bà Êlisabét là những người, nhờ sự can thiệp của Thiên Chúa, đã trở nên có khả năng sinh sản; điều đó bây giờ cũng được thực hiện trong Đức Maria, vì chỉ một mình Thiên Chúa mới có thể làm cho một người phụ nữ vẫn còn đồng trinh, mặc dù đã trở thành mẹ. Như thế, lời sau cùng này của sứ thần dẫn về lời chào của Người ở phần đầu sự báo tin: "Đức Chúa ở cùng bà". Một sự trợ giúp rất đặc biệt của Thiên Chúa, thực tế là cần thiết để nối kết sự đồng trinh và sự làm mẹ như vậy trong Đức Maria,

người phụ nữ sẽ trở thành mẹ của Đấng Mêsia.

Sự vui vẻ ưng thuận của Đức Maria (c. 38)

Sự đáp lại của Đức Maria: "Tôi đây là nữ tỳ của Chúa, xin Chúa cứ làm cho tôi như lời sứ thần nói", theo bản dịch Latinh, thường được gọi là tiếng "fiat" ("Xin vâng") của Đức Maria. Tuy nhiên, phải chú ý rằng tương ứng với từ "fiat" Latinh, có hai công thức tiếng Hy Lạp biểu đạt hai sắc thái khác nhau. Chúng ta biết tiếng "fiat" của sự Truyền Tin, nhưng cũng có câu "fiat voluntas tua" (Xin cho ý Cha được thể hiện) của Kinh Lạy Cha (Mt. 6,10) và câu của Đức Giêsu ở Vườn Giếtsêmani (Mt. 26,42), với động từ ở lối mệnh lệnh bị động "génêthêtô". Đối với tiếng "fiat" của Đức Maria lúc Truyền Tin, Luca dùng, không có chủ từ, lối mong mỏi (optatif) "genoito", là lối chỉ dùng một cách xác thực ở nơi duy nhất này của Tân Ước. Trong tiếng Hy Lạp, dạng mong mỏi (forme optative) biểu đạt "một sự vui mừng ước muốn", chứ không bao giờ biểu đạt một sự cam chịu, một sự phục tùng do cưỡng bức trước một điều gì là nghiêm trọng và khó nhọc. Âm vang tiếng "fiat" của Đức Maria trong lúc Truyền Tin không phải là âm vang câu "fiat voluntas tua" của Đức Giêsu ở Giếtsêmani, cũng không phải là âm vang công thức tương ứng của Kinh Lạy Cha. Trong đó có một chi tiết đáng lưu ý chỉ được nêu lên vào những năm cuối cùng này, và còn thường bị lãng quên. Tiếng "fiat" của Đức Maria không phải là một sự đơn giản chấp nhận, lại càng không phải là một sự cam chịu. Ngược lại, đó là một sự vui mừng ước muốn cộng tác vào điều mà Thiên Chúa dự kiến cho Người. Đó là sự vui mừng hoàn toàn phó thác cho thánh ý của Thiên Chúa. Sự vui mừng của lời cuối cùng này, mặt khác, đáp lại lời mời gọi vui mừng lúc ban đầu.

Để kết thúc chương này, chúng ta hãy trích dẫn vài đoạn của một bản văn cổ điển, giải thích tuyệt vời kết luận này do Th. Bernardô, trong một bài giảng của người "Super Missus est". Ở cuối chú thích của người về cảnh Truyền Tin, Th. Viện phụ trở nên trữ tình:

> "Ôi Trinh Nữ, Người đã nghe báo tin sự việc, ngài cũng đã nghe sự việc ấy sẽ xảy ra cách nào. Cả hai đều huyền diệu, cả hai đều làm cho chúng tôi tràn đầy vui mừng. Nào Thiếu nữ Sion, hãy vui mừng hoan hỷ! Hỡi Thiếu nữ Giêrusalem,

hãy vui sướng reo hò (Dcr. 9,9), và bởi vì sự vui mừng hoan hỷ và sự vui sướng đã vang lên ở tai Người, nên chúng tôi cũng muốn được nghe từ miệng Người lời đáp lại sự vui mừng của Người; chúng tôi ước ao điều đó để xương cốt chúng tôi mà Người đã nghiền nát có thể vui mừng hớn hở (Is. 51,10). Sứ thần chờ đợi sự trả lời của Người. Chúng tôi cũng vậy, ôi Nữ Vương, chúng tôi cũng chờ đợi lời nói nhân từ của Người. Ôi Trinh Nữ, hãy trả lời đi, đừng chậm trễ. Ôi Trinh Nữ được chúc phúc, hãy mở lòng Người ra cho sự trung tín, hãy mở môi Người ra cho tiếng "vâng", hãy mở thân xác Người ra cho Đấng Sáng Tạo. Này đây: Đấng mọi dân tộc ao ước đang gõ cửa (Kh. 3,20). Ôi, nếu Đấng ấy phải bước qua vì ngài do dự, thì Người lại phải ra đi, lòng đầy sầu não, tìm kiếm người yêu của linh hồn Người (Dc. 5,6). Hãy đứng dậy, hãy chạy, hãy mở ra! Hãy đứng dậy với đức tin của Người, hãy chạy với lòng đạo đức của Người, hãy mở ra với tiếng "vâng" của Người".

CHƯƠNG 2.

BÁO TIN CHO ÔNG GIUSE

Matthêu 1,18-25

"Về Đức Giêsu với tư cách là Đấng Mêsia, nguồn gốc đã xảy ra cách sau đây: bà Maria, mẹ Ngài, đã thành hôn với ông Giuse. Nhưng trước khi hai ông bà về chung sống, bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần. Ông Giuse, chồng bà, là người công chính và không muốn vạch trần (điều bí mật của bà), nên mới định tâm lìa bỏ bà cách kín đáo. Ông đang toan tính như vậy, thì kìa sứ thần Chúa hiện đến báo mộng cho ông rằng: 'Này ông Giuse, là con cháu Đavít, đừng ngại đón bà Maria, vợ ông, về, vì người con bà cưu mang là do quyền năng Chúa Thánh Thần. Bà sẽ sinh (cho ông) một con trai và ông phải đặt tên cho con trẻ là Giêsu, vì chính Ngài sẽ cứu dân Ngài khỏi tội lỗi của họ. Tất cả sự việc này đã xảy ra, để ứng nghiệm lời xưa kia Chúa phán qua miệng ngôn sứ: 'Này đây, Trinh Nữ sẽ thụ thai và sinh hạ một con trai, người ta sẽ gọi tên con trẻ là Emmanuen, nghĩa là: 'Thiên-Chúa-ở-cùng-chúng-ta'. Khi tỉnh giấc, ông Giuse làm như sứ thần Chúa dạy và đón vợ về nhà. Ông không ăn ở với bà cho đến khi bà sinh một con trai, và ông đặt tên cho con trẻ là Giêsu".

CÁC QUAN ĐIỂM BỔ TÚC NHAU CỦA CÁC SÁCH TIN MỪNG THỜI THƠ ẤU

Mặc dù chuyện kể của Matthêu nói về sự "Báo tin cho ông Giuse", nhưng rõ ràng nó cũng rất quan trọng cho một sự hiểu tốt hơn về mầu nhiệm Đức Maria, trong bối cảnh Nhập Thể. Nếu chúng ta chỉ có chuyện kể của Luca về sự "Báo tin cho Đức Maria", thì hẳn là rất đẹp, nhưng điều đó thiếu tính hiện thực. Vì Đức Maria sắp trở thành mẹ, nên nếu điều đó phải xảy ra ở ngoài bối cảnh của một

một cuộc hôn nhân, thì lúc bấy giờ không tránh khỏi việc con trai của Người sau này sẽ bị coi là một đứa con hoang, điều mà, vả lại, được khẳng định bởi những người Do Thái cũng như bởi những người ngoại giáo, trong các luận chiến của họ chống lại người Kitô giáo. Ngày nay, điều đó đôi khi vẫn còn được lặp lại.

Từ những khó khăn cụ thể này, chúng ta hiểu tốt hơn ý nghĩa quan phòng của cuộc hôn nhân của Đức Maria và sứ mệnh cực kỳ quan trọng và tế nhị mà ông Giuse phải thực hiện. Cho dù con trẻ không cần phải sinh ra từ những quan hệ vợ chồng bình thường giữa Đức Maria và ông, song ông Giuse là người chồng hợp pháp của Đức Maria, nên ông có bổn phận phải chu toàn trong hôn nhân trách vụ người cha hợp pháp của con Đức Maria.

Như vậy, chúng ta thấy bằng cách nào hai sự "Báo tin" thực tế là bổ túc cho nhau và soi sáng cùng một mầu nhiệm, từ hai quan điểm khác nhau. Nếu Luca chấp nhận quan điểm Đức Maria, thì Matthêu, trái lại, đứng vào quan điểm ông Giuse; từ tư cách làm cha hợp pháp của ông Giuse, "con cháu Đavít", tác giả Tin Mừng đặt ra vấn đề sứ mệnh thiên sai của Đức Giêsu. Vậy, hoàn toàn quan trọng là có một sự hiểu tốt bản văn của Matthêu cũng như bản văn của Luca. Mặc dù trích đoạn Kinh Thánh Matthêu làm cho chúng ta gặp phải một số các vấn đề và các khó khăn, nhưng chúng ta sẽ thấy rằng nó bổ túc một cách tuyệt vời chuyện kể của sách Tin Mừng thứ ba.

NHỮNG VẤN ĐỀ MÀ BẢN VĂN MT. 1,18-25 ĐẶT RA

Những từ khó

Khoa chú giải Kinh Thánh phần lớn phụ thuộc vào giải thích mà người ta sẽ cho đối với ba từ khó của câu 19. Trước tiên, đây là trích dẫn bằng tiếng Hy Lạp:

> "Iôsèph de ho anèr autês, dikaios ôn kai mè thelôn autèn deigmatisai, éboulèthè lathrai apolusai autèn".

Và sau đó là bản dịch của chúng tôi:

> "Nhưng ông Giuse, chồng bà, là một người *công chính* và không muốn *vạch trần* (điều bí mật của bà), nên mới định tâm *tách lìa* bà cách kín đáo".

Từ Hy Lạp "dikaios" thường được dịch là "công chính", liêm khiết hoặc ngay thẳng. Từ thứ hai "deigmatisai", do động từ "deigmatizô" là rất hiếm trong tiếng Hy Lạp, nên người ta đưa ra nhiều phiên dịch khác nhau về nó. Từ thứ ba "apolusai", do động từ "apoluô", cũng được dịch nhiều cách. Đối với chú giải toàn bộ trích đoạn Kinh Thánh Matthêu, nhiều người sẽ phụ thuộc vào sự phiên dịch và nhất là sự giải thích ba từ khó này.

Trước khi chuyển sang tranh luận ba từ này, trước tiên chúng ta hãy đọc lại những câu đầu của trích đoạn Kinh Thánh của chúng ta. Nhưng ở đây, chúng tôi dùng bản dịch của TOB, để làm cho thấy rõ hơn, bằng tương phản, nhưng thay đổi mà chúng tôi đưa vào:

> "Đây là gốc tích của Đức Giêsu Kitô: Bà Maria, mẹ Ngài, đã thành hôn với ông Giuse. Nhưng trước khi hai ông bà về chung sống, bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần. Ông Giuse, chồng bà, là người công chính và không muốn công khai làm hại thanh danh bà, nên quyết định bỏ bà một cách kín đáo".

Chúng ta hãy nhắc lại một điểm mà chúng ta đã nhấn mạnh, nhưng cũng có giá trị ở đây: một thời kỳ trung gian vài tuần hoặc vài tháng giữa sự kết hôn pháp lý và sự ở chung thực sự của đôi tân hôn. Hai cuộc "Báo tin" xảy ra trong khoảng thời gian này. Chúng ta không thể quên điều đó, khi chúng ta đọc và tìm cách giải thích bản văn này và bản văn kia trong hai bản văn đó. Ở đây, chúng tôi tự giới hạn vào câu khó 19: nó sẽ cho chúng ta chìa khoá để giải thích toàn bộ trích đoạn Kinh Thánh này.

"Dikaios"

Sự phiên dịch tốt nhất từ này là "công chính". Nhưng vấn đề được đặt ra là biết ông Giuse được gọi là "công chính" trong nghĩa nào. Đối với một số tác giả, điều đó có nghĩa là ông Giuse muốn tuân giữ nghiêm nhặt Lề Luật Do Thái. Mà, theo Lề Luật này, một người phụ nữ đã phạm tội ngoại tình thì chẳng những bị lên án mà còn bị ném đá nữa. Không phải ông Giuse đã muốn đi đến tận đó, nhưng dù sao thì ông cũng đã nghĩ là phải tố cáo bà Maria với những người đại diện Lề Luật. Chính đó là giải thích nghiêm khắc, thuần túy theo luật pháp, của từ "dikaios", là từ chỉ xem là "công chính" những gì đi

vào trong khung cảnh tuân giữ chặt chẽ Lề Luật Do Thái. Hẳn là giải thích này không phải là thường xuyên nhất, nhưng dù sao thì chúng ta cũng tìm thấy nó nơi vài nhà chú thích (thí dụ A. Descamps, R. E. Brown).

Theo một giải thích khác, "công chính" phải được hiểu đúng hơn ở nghĩa là "tốt": ông Giuse có những nghi ngờ, nhưng ông là một người "tốt", ông có "lòng tốt", nên ông sẽ không làm to chuyện điều mà ông tin là biết, và vậy là "ông âm thầm lìa xa bà" (Đó là ý kiến của C. Spicq). Nhưng về phương diện ngữ văn học, từ "dikaios" không bao giờ có nghĩa là "tốt" hoặc "có lòng tốt"; để biểu đạt điều đó, tiếng Hy Lạp có sẵn những từ khác. Giải thích này hình như đã được đề nghị vì lợi ích của công việc, nhưng nó không có cơ sở.

Một giải thích thứ ba – giải thích mà chúng tôi chọn – cắt nghĩa "dikaios" là "công chính trước mặt Thiên Chúa". Không phải trong nghĩa hẹp này của một sự tuân giữ tỉ mỉ Lề Luật Do Thái, mà trong nghĩa của một sự tôn trọng hoàn toàn đối với ý muốn của Thiên Chúa và đối với hành động của Ngài trong đời sống của chúng ta. Về vấn đề này, chúng ta phải lưu ý rằng bản in cuối cùng của bản dịch Hà Lan Willebrord (Boxtel, 1981) cũng đã chọn giải thích thứ ba này, vì nó thêm ghi chú tuyệt vời này vào từ "công chính": Có thể ông Giuse đã hiểu và đã được biết từ Đức Maria là tất cả đã xảy ra bằng cách nào (x. câu 18). Biết rằng Chúa Thánh Thần đã làm việc ở đây, nên ông Giuse dã ẩn lánh trước "điều bí mật". Vậy chúng ta có thể miêu tả thái độ của ông Giuse như thế này: Thiên Chúa đang làm việc ở đây, tôi phải để cho Ngài hành động; tôi phải rút lui. Vậy thì, chính vì tôn kính và vì kính sợ tôn giáo trước mầu nhiệm của Thiên Chúa mà ông Giuse muốn rút lui.

"Deigmatisai"

Đối với động từ "deigmatizô", rất hiếm trong tiếng Hy Lạp, người ta tìm thấy những phiên dịch và những giải thích trái nhau. Thí dụ, Crampon và X. Léon-Dufour dịch: "Ông không muốn làm hại thanh danh bà", và sách Kinh Thánh Giêrusalem: "Ông không muốn công khai tố giác bà". Vì những lý do khác nhau, chúng tôi chọn một giải thích khác mà chúng tôi biểu đạt như thế này trong bản dịch của chúng tôi: "Ông không muốn vạch trần (điều bí mật của bà)". Vậy

tất cả vấn đề là biết động từ hiếm "deigmatizô" có phải có ở đây một ý nghĩa xấu hay không.

Một từ thường dùng hơn trong tiếng Hy Lạp là động từ kép "paradeigmatizô" mà chúng ta gặp, thí dụ như trong Dt. 6,6; ở đó, chắc chắn nó có nghĩa xấu là "làm cho ai phải xấu hổ", "công khai sỉ nhục ai". Đối với giải thích trích đoạn Kinh Thánh này, vậy, điều quan trọng chủ yếu là biết động từ đơn "deigmatisai" của Mt. 1,19 cũng đã có âm vang tiêu cực này không. Phải chọn giữa hai giải đáp: hoặc nó có nghĩa xấu là "công khai sỉ nhục", hoặc nó chỉ đơn giản có nghĩa là: "đưa ra cho mọi người biết", "vạch trần", như chúng tôi đã nghĩ.

Quan trọng là nghe ở đây những gì mà các tác giả Hy Lạp xưa nói với chúng ta. Trong một trong các tác phẩm của ông, Êusêbiô thành Cêsarê bàn về đoạn văn này của Matthêu. Ông lưu ý rằng các động từ "deigmatizô" và "paradeigmatizô" không phải là đồng nghĩa. Động từ đơn "deigmatizô" phái sinh từ gốc "deiknumi" có nghĩa là chỉ, chỉ rõ, chỉ định. Bởi đó, "deigmatizô" có thể có nghĩa đơn giản là "làm cho biết", "đưa ra cho mọi người biết", mà không có một âm vang xấu nào. Việc một âm vang như thế, thực ra, đôi khi đi kèm theo nó, duy nhất chỉ phụ thuộc vào điều mà người ta làm cho biết. Thực ra trong phần nhiều các trường hợp, động từ này được dùng trong một nghĩa tiêu cực, bởi vì điều người ta vạch trần là một điều gì đó đáng xấu hổ. Nhưng không nhất thiết đó là trường hợp này. Thí dụ, khi một nhà thần bí định tâm để lộ ra kinh nghiệm của mình về Thiên Chúa, thì sự để lộ ra của ông dùng để cảm hoá dân của Thiên Chúa. Nếu ông ngần ngại "đưa ra cho mọi người đều biết" điều mà ông đã cảm nghiệm được, thì đó là vì sự kính sợ tôn giáo hoặc vì thận trọng; ông thích giữ sự bí mật hơn.

Một sự việc không được biết và sau đó được tiết lộ, vậy là có thể tốt hoặc xấu, cảm hoá hoặc nhục nhã; nhưng từ "deigmatizô" – như Êusêbiô dạy – hẳn nhiên chỉ có nghĩa là "phaneron poiêsai", "làm cho trở nên có thể thấy được, rõ ràng", "vạch trần", "đưa ra cho mọi người biết". Chúng tôi sẽ còn trở lại đó, khi chúng tôi giải thích và xác minh chú giải Kinh Thánh của chúng tôi về câu này của Mt. 1,19, ở phần sau.

"Apoluô"

Từ khó cuối cùng mà chúng ta gặp phải trong Mt. 1,19 là "apoluô". Động từ "luô" có nghĩa là "cởi, mở", "tháo ra". "Apoluô", phái sinh từ nó, có thể có nghĩa đơn giản là "để tự do", "bỏ mặc, không can thiệp đến, bỏ bê", nhưng nó cũng có thể có nghĩa là "thải hồi", và đặc biệt, người ta nói, có nghĩa là "tháo gỡ, cắt đứt các mối dây hôn phối". Vậy, nó có thể – theo một số tác giả - có nghĩa là "bỏ (vợ)", "ly dị". Trong ngữ cảnh của Mt. 1,19, vậy là phải giải thích nó dường như ông Giuse muốn để lại cho Đức Maria một chứng thư trình cho toà án để có được sự ly dị. Nói cách khác, ông Giuse muốn cắt đứt cuộc hôn nhân của ông với Đức Maria. Đó là một giải thích theo đường lối cứng rắn. Về phần chúng tôi, chúng tôi cho rằng, nói về mặt kỹ thuật, từ "apoluô" không thể có nghĩa là "ly dị". Dầu sao thì cũng chắc chắn nó không có nghĩa đó trong đoạn văn của chúng ta, bởi vì ly dị là một hành vi công khai, trước các nhân chứng, và bởi vì ở đây, động từ được kèm theo phó từ "một cách kín đáo".

Trong khi chúng ta xem xét ba "từ khó" này, chúng ta đã chạm đến ba điểm tế nhị, nhưng là những điểm chủ yếu để giải thích sự "Báo tin cho ông Giuse". Người ta có lý để cảm thấy rằng, đối với mỗi trường hợp trong ba trường hợp này, có thể có hai hướng đối nghịch nhau: một giải thích nghiêm khắc và một giải thích khác, ôn hoà hơn, bỏ ngõ cho một sự cắt nghĩa thuận lợi. Đối với mỗi từ trong ba từ này, chúng tôi sẽ chỉ ra tính khả thể và khả năng đúng nhất của giải thích thứ ba. Ở đây, một lần nữa, người ta lưu ý đến tầm quan trọng của một cơ sở ngữ văn học chắc chắn cho khoa chú giải Kinh Thánh. Mặt khác, sự nghiên cứu ngữ văn học này sẽ chỉ thực sự phong phú nếu nó đi đôi với một cách nhìn thần học và nếu nó vẫn là nhạy cảm trước các trào lưu lớn của Truyền Thống.

Nhiều lý thuyết khác nhau.

Một cách khác để đề cập đến các vấn đề của trích đoạn Kinh Thánh này là xem những ý kiến khác nhau mà người ta tự tạo cho mình về hoàn cảnh và tâm trạng của ông Giuse, khi ông nhận từ phía Thiên Chúa lệnh phải đón bà Maria về nhà ông. Đây là ba lý thuyết chính:

Theo ý kiến thứ nhất, ông Giuse thực sự đã nghĩ rằng bà Maria đã không chung thủy, ông nghi ngờ bà ngoại tình. Là người chồng hợp pháp, ông tin chắc bà Maria đã phạm tội. Ý kiến này khá phổ biến trong Giáo Hội xưa (Justinô, Gioan Kim Khẩu, Ambrôsiô, Augustinô); người ta gặp lại nó nơi vài tác giả hiện đại (J. Schmid, A. Descamps, R. Brown).

Một giải thích thứ hai khoan dung hơn đối với ông Giuse. Ông không biết nghĩ gì khi thấy bà Maria có thai. Ông tin chắc về sự vô tội của bà, nhưng không biết giải thích tình huống này như thế nào. Người con sẽ sinh ra chắc chắn không phải là của ông, nhưng ông không tin là bà Maria có tội. Vậy ông thấy mình đang đứng trước một sự kiện mà ông không cắt nghĩa được, nhưng ông vẫn tin chắc về sự vô tội của bà Maria. Đó là ý kiến của Th. Giêrônimô, được lấy lại ở thời Trung Cổ trong Glossa ordinaria và bởi một số tác giả hiện đại (Knabenhauer, Lagrange, v.v.).

Theo quan niệm thứ ba là quan niệm cũng được giả định trong ghi chú đã trích dẫn của bản dịch Willebrord. Ông Giuse biết sự mầu nhiệm đã được thực hiện trong bà Maria: ông biết bà đã thụ thai một người con bởi sự can thiệp của Thiên Chúa; vậy, người ta giả định rằng ông Giuse đã được báo cho biết sự "Báo tin cho bà Maria", nghĩa là điều mà cảnh của Tin Mừng Luca kể lại, mà vấn đề đã được bàn đến ở chương trước. Điều đó chỉ có thể nếu bà Maria – vả lại đó là điều bình thường - đã chuẩn bị báo cho ông Giuse về điều đã xảy ra. Vậy, ông đã biết mầu nhiệm thụ thai đồng trinh. Giải thích này được rất nhiều người biết trong Truyền Thống Giáo phụ và Trung Cổ. Chúng tôi sẽ trở lại đó. Đó cũng là đường lối định hướng mà chúng tôi sẽ vay mượn trong chính chú giải Kinh Thánh của chúng tôi về bản văn của Matthêu. Giải thích thứ ba này cũng được trình bày rõ ràng trong khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại (Pottier. Léon-Dufour, Pelletier, Radermakers, Mc. Hugh, Laurentin).

Nhưng để thấy nó dựa trên cái gì, chúng ta phải thực hiện sự phân tích bản văn.

BẢN VĂN CÓ CẤU TRÚC CỦA MT. 1, 18-25

18 Về Đức GIÊSU, với tư cách là Đấng

Mêsia, nguồn gốc đã xảy ra cách sau đây:

Bà Maria, mẹ Ngài

I

CHUYỆN KỂ DẪN NHẬP

thành hôn với ông Giuse;

NHƯNG TRƯỚC KHI HAI ÔNG BÀ VỀ CHUNG SỐNG,

Bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần

Ông Giuse, chồng bà, là người công chính, và không muốn vạch trần (điều bí mật của bà), nên mới định tâm bỏ bà cách kín đáo.

Ông đang toan tính như vậy thì, KÌA sứ thần Chúa hiện đến báo mộng cho ông rằng:

A

Sứ mệnh thần linh

"Này ông Giuse là con cháu Đavít, đừng ngại

ĐÓN BÀ MARIA, VỢ ÔNG VỀ

vì, hẳn là cái đã được sinh ra trong bà là do (quyền năng) Chúa Thánh Thần.

bà SẼ SINH (cho ông) MỘT CON TRAI, và ông phải đặt tên cho con trẻ là GIÊSU. Vì chính Ngài sẽ cứu dân Ngài khỏi tội lỗi của họ"

II

BÁO TIN

22 Tất cả sự việc này đã xảy ra là để ứng nghiệm lời xưa kia Chúa phán qua miệng ngôn sứ:

B

Sứ ngôn

"NÀY ĐÂY: Trinh nữ sẽ thụ thai

VÀ SINH HẠ MỘT CON TRAI

Người ta sẽ gọi tên con trẻ là EMMANUEN, nghĩa là Thiên-

Chúa-ở-cùng-chúng-ta".

24 Khi tỉnh giấc, ông Giuse làm như
III sứ thần Chúa dạy và ĐÓN VỢ VỀ
THI HÀNH NHÀ.
(25) Ông không ăn ở với bà cho đến khi BÀ SINH (CHO ÔNG) MỘT CON TRAI, và ông đặt tên cho con trẻ là GIÊSU

CHÚ THÍCH CẤU TRÚC

Ba động tác

Như người ta có thể nhận thấy rất rõ ràng trên sơ đồ, chuyện kể được xây dựng trong ba phần lớn:

(I) Chuyện kể dẫn nhập (1,18-19)

(II) Sự báo tin thực sự (1,20-23)

(III) Thi hành sứ mệnh (1,24-25)

(I) Chuyện kể dẫn nhập

Nó miêu tả hoàn cảnh của ông Giuse và bà Maria trước khi khởi đầu cuộc đối thoại với sứ thần. Vấn đề hoàn cảnh đặc biệt mà ông Giuse đang ở được đặt ra một cách rõ ràng. Ông đã kết hôn với bà Maria, nhưng vợ ông mang thai, ngay cả trước khi họ đi ở chung với nhau. Ông phải làm gì? Đó là vấn đề. Chính từ đó sự báo tin và sứ mệnh được Thiên Chúa ban cho phải được giải thích.

(II) Báo tin.

Nó hình thành phần trung tâm của chuyện kể và gồm hai phần:

(A). Sứ mệnh thần linh.

(B). Sứ ngôn.

(A) Sứ thần hiện ra với ông Giuse trong giấc mộng và truyền đạt cho ông sứ mệnh thần linh: "Đừng ngại đón bà Maria, vợ ông, về."

(B) Tác giả Tin Mừng đi đến chỗ đưa ra một xác nhận của sứ

thần cho sứ mệnh bằng cách trưng dẫn sứ ngôn của Isaia 7, bản văn danh tiếng về Đấng Emmanuen: "Tất cả sự việc này đã xảy ra là để ứng nghiệm lời xưa kia Chúa phán qua miệng ngôn sứ: 'Này đây, trinh nữ' ". Sứ ngôn này cấu thành như là một sự kéo dài, một sự xác nhận sự báo tin cho ông Giuse, lần này không còn là trên môi của sứ thần nữa, mà qua miệng của một ngôn sứ Cựu Ước. Lấy chung với nhau, hai phần này – sứ mệnh thần linh được truyền đạt bởi miệng của sứ thần và sự xác nhận bởi một ngôn sứ Cựu Ước – làm thành phần trung tâm của toàn bộ chuyện kể của Matthêu.

(III) Thi hành sứ mệnh

Phần thứ ba và sau cùng rất đơn giản là tường thuật việc thi hành đúng từng ly từng tí sứ mệnh mà ông Giuse đã nhận được từ Thiên Chúa: "Ông đón vợ về nhà, và ông đã đặt tên cho Ngài là Giêsu".

Các tính song song trong bản văn

Thoạt nhìn, chuyện kể này được xây dựng một cách rất đơn giản. Nhưng phân tích văn học hiện đại trích đoạn Kinh Thánh này đã làm sáng tỏ bằng cách nào, về phương diện cấu trúc, ba phần của chuyện kể – với hai thành phần của phần trung tâm – tương ứng chặt chẽ với nhau; chúng được liên kết bởi nhiều sự tương liên khác nhau, nhất là bởi sự lấy lại những từ quan trọng, lặp lại theo cách của một điệp khúc. Vậy nên, rõ ra đó là một cấu trúc rất vững chắc mà các yếu tố chịu tải là rất rõ ràng. Giải thích đúng mỗi yếu tố trong chúng đòi hỏi người ta mỗi lần phải tính đến những yếu tố song song của nó trong cấu trúc.

Trong khuôn khổ hạn hẹp của chương này, chúng tôi không thể chỉ ra tất cả những gì toát ra từ phân tích cấu trúc này. Chúng tôi tự giới hạn chính yếu vào các bản văn có liên quan đến Đức Giêsu, "Người con sẽ sinh ra", và cũng, dĩ nhiên, đến Đức Maria, mẹ Ngài, nữa, bởi vì đối tượng của quyển sách này là mầu nhiệm Đức Maria.

Trong mỗi giai đoạn trong bốn giai đoạn này, chúng ta gặp lại tên của Con Trẻ sắp sinh ra. Điều rất quan trọng là phải lưu ý việc đặt tên cho con trẻ là phận sự của ai. Chúng ta có thể tập hợp các dữ liệu cách sơ lược:

(I) "Nguồn gốc của Đức GIÊSU với tư cách là Đấng Mêsia đã xảy ra cách sau đây" (c. 18)

(II/A) "Ông phải đặt tên con trẻ là GIÊSU" (c. 21)

(II/B) "Người ta sẽ gọi tên con trẻ là EMMANUEN (c. 23).

(III) "Và ông (Giuse) đặt tên cho con trẻ là GIÊSU" (c. 25).

Hai lần được nói rằng ông Giuse là người sẽ phải đặt tên cho con trẻ là Giêsu; và điều đó hình như được kết nối với đặc tính thiên sai của Đức Giêsu (I).

Bây giờ chúng ta hãy xác minh những gì toát ra từ cấu trúc về vấn đề Đức Maria; vì thực ra, nếu vấn đề ở đây chính yếu là vấn đề của ông Giuse, thì đó là trong tương quan với tình huống đặc biệt của vợ ông là bà Maria. Về bà này, một điều gì đó được nói trong mỗi phần của các phần mà người ta có thể nhận thấy một sự khớp nhau làm ngạc nhiên, và một tính song song gây ấn tượng giữa chúng với nhau.

(I) "TRƯỚC KHI HAI ÔNG BÀ VỀ CHUNG SỐNG, *bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần* (c. 18)

(II/A) "Đừng ngại
ĐÓN BÀ MARIA, VỢ ÔNG, VỀ
vì hẳn là cái đã được sinh ra trong bà là do (quyền năng) Chúa Thánh Thần (c. 20)
Bà sẽ SINH (cho ông) MỘT CON TRAI" (c.21)

(II/B) "NÀY ĐÂY, *trinh nữ sẽ thụ thai*
VÀ SINH HẠ MỘT CON TRAI" (c. 23)

(III) và ĐÓN VỢ VỀ NHÀ (c. 24)
ông không ăn ở với bà,
cho đến khi BÀ SINH (CHO ÔNG) MỘT CON TRAI" (c. 25).

Ba chủ đề nổi bật (chúng tôi đã nối kết chúng lại với nhau) lộ ra từ cấu trúc này:

1. Ông Giuse phải đón BÀ MARIA, VỢ ÔNG VỀ: chủ đề về

sự sống chung (I, II/A, III: chữ lớn).

2. Người con mà bà cưu mang là *do quyền năng Chúa Thánh Thần; Trinh nữ* mang con trong dạ; *ông Giuse không ăn ở với bà*: chủ đề về sự *đồng trinh* (I, II/A, II/B, III: chữ nghiêng).

3. Bà *sẽ sinh* một con trai, đúng theo Kinh thánh: chủ đề về *chức làm mẹ* (II/A, II/B, III: chữ lớn).

Chúng tôi đã trích dẫn từ bản văn vài sự song song trong những sự song song gây ấn tượng nhất trong những phần khác nhau, như chúng nổi bật lên từ cấu trúc đáng chú ý của chuyện kể này; chúng làm cho thấy rõ ràng những yếu tố nào tương ứng với nhau, và suy nghĩ của tác giả Tin Mừng khai triển chung quanh những chủ đề nào.

GIẢI NGHĨA BẢN VĂN

Mục đích của Matthêu thực tế là gì?

Để giải thích đúng trích đoạn Kinh Thánh về sự Báo tin cho ông Giuse, chúng ta phải tính đến quan điểm đặc biệt của Matthêu. Bởi đó, phải chú ý đến mối dây liên kết chặt chẽ giữa trích đoạn Kinh Thánh này và trích đoạn Kinh Thánh trước, đặc biệt là phả hệ của Đức Giêsu (1,1-18), mà qua đó Matthêu bắt đầu "Sách về nguồn gốc của Đức Giêsu Kitô, con của Đavít, con của Abraham"; ở đây, trở lại đến ba mươi chín lần, như một điệp khúc, từ "égénnèsén", do động từ Hy Lạp "génnaô" có nghĩa là "sinh ra". Hậu duệ thường nhất là đi từ cha đến con, nó bắt đầu từ Abraham và đi đến tận ông Giacóp, cha của ông Giuse: ba lần mười bốn thế hệ mà qua đó tác giả Tin Mừng tổng hợp toàn bộ Cựu Ước, từ Abraham đến Đức Giêsu.

Ý hướng của Matthêu – bắt đầu sách Tin Mừng của ông với danh sách phả hệ này – là chứng tỏ rằng Đức Giêsu xuất thân từ Abraham và Đavít, vậy, Ngài là Đấng mà người ta đã mong đợi từ lâu, Đấng Mêsia của Itraen. Vấn đề tự nhiên được đặt ra khi nó dẫn đến ông Giacóp. Ở chỗ này, tác giả Tin Mừng không còn dùng từ "égénnèsén" không ngừng được lặp lại nữa, nhưng ông viết: "ông Giacóp sinh ông Giuse, chồng của bà Maria, bà là mẹ Đức Giêsu, cũng gọi là Đấng Kitô" (1,16). Khó khăn của Matthêu là: làm sao

Đức Giêsu có thể là Đấng Mêsia (Đấng Kitô), nếu Ngài không xuất thân từ ông Giuse mà toàn bộ danh sách phả hệ đều có liên quan với? Dòng dõi từ cha đến con, đều đặn, với một nhịp đơn điệu, liên tục suốt mười sáu câu, đột ngột bị bẻ gãy ở mắc xích cuối cùng: ở đây, không còn vấn đề về người cha nữa, mà về người mẹ mà từ đó Đức Giêsu sinh ra. Đó là vấn đề mà Matthêu đặt chúng ta đứng trước, nhưng lúc này không muốn đưa ra giải đáp: làm sao Đức Giêsu có thể là Đấng Mêsia, nếu Ngài không được sáp nhập vào phả hệ này?

Vì tính thiên sai của Đức Giêsu là chủ đề lớn của sách Tin Mừng Matthêu. Nên, rất quan trọng là phải dịch chính xác câu 18, câu đầu tiên của chuyện kể của chúng ta về sự Báo tin cho ông Giuse, vì nó làm nên gạch nối với phả hệ đi trước. Rất ngạc nhiên, chúng tôi nhận thấy rằng phần nhiều các bản dịch hiện đại, ở đây, là không chính xác về mặt ngữ văn học. Để thí dụ, chúng ta hãy lấy bản dịch của TOB, cũng là bản dịch của Sách Bài Đọc: "Đây, nguồn gốc của Đức Giêsu Kitô là gì?" Nhưng như thế thì không phải là nghĩa chính xác của câu.

Đây là bản văn Hy Lạp: "Tou de Iêsou Christou hê génésis houtós èn". Đó là chỗ duy nhất của toàn bộ Tân Ước mà các từ "Giêsu Kitô" có mạo từ đi trước: "*Tou* Iêsou Christou" (ở câu 1, không có mạo từ). Nhiều lần chúng ta gặp mạo từ trước tên của Đức Giêsu được dùng một mình: "*hò* Christos", "le Messie" (Đấng Mêsia), và ngay cả "*ho* Iêsous *ho* Christos", với hai mạo từ. Nhưng người ta không tìm thấy "*Ho* Iêsous Christos" ở một nơi nào cả, nếu không phải là ở đây, tại nơi này của Matthêu. Vậy rõ ràng là công thức phải có ở đây một ý nghĩa đặc biệt: "Tou de Iêsou Christou" là cái, hơn nữa, được đặt trước tiên là một cách cường điệu, nên không thể có nghĩa là "của Đức Giêsu Kitô". Đó là không thể trong tiếng Hy Lạp. Nên việc dịch câu 18 là "sự sinh ra của Đức Giêsu Kitô đã xảy ra cách này" không thể là chính xác được. Vậy thì nghĩa thực sự của nó là gì?

Chúng tôi nói thuật ngữ "ho Iêsous" thực sự có trong tiếng Hy Lạp. Vậy thì từ "Christos", được đính vào nó, không có giá trị của một danh từ đồng vị ngữ, mà của một bổ ngữ chỉ thuộc tính

(complément attributif). "Christos", đi kèm theo "Iêsous", tương hợp với nó dường như chỉ là một thuộc ngữ mà thôi. Bằng cách này, câu 18 gắn liền trực tiếp với câu kết thúc phả hệ: "Đức Giêsu mà người ta gọi là Đấng Kitô" (c. 16; cũng x. 27,17.22), nơi mà từ "Kitô" rõ ràng là thuộc ngữ. Trong 1,18, "Christos" vậy là chỉ một phẩm chất, một chức năng của Đức Giêsu: vấn đề là Đức Giêsu trong tư cách Đấng Mêsia của Người. Do đó chúng tôi nghĩ là phải dịch: "của Đức Giêsu *như là* Đấng Mêsia, *với tư cách là* Đấng Mêsia". Hơn nữa, trung thành với bản văn Hy Lạp, chúng tôi đặt đoản ngữ cường điệu này lên đầu; vậy thì câu 18 được thể hiện như sau: "Của (Về) Đức Giêsu *như là* Đấng Mêsia, nguồn gốc đã xảy ra bằng cách sau đây". Nói cách khác, Đức Giêsu, trong tư cách của Ngài là Đấng Mêsia, đã sinh ra bằng cách sau đây: mặc dù không phải là con thể xác của ông Giuse, nhưng các quyền thừa kế Đavít và Abraham có thể thuộc phần của Ngài, và như vậy, dù sao thì Ngài cũng có thể là Đấng Mêsia.

Vậy, Matthêu biết sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu, như, đối với ông, nó cấu thành một khó khăn thực sự, bởi vì chính bằng dòng họ của ông Giuse mà ông phải chứng minh tính thiên sai của Đức Giêsu. Làm sao con bà Maria lại có thể là Đấng Thiên Sai, nếu Ngài đã không được sinh ra bởi ông Giuse, con cháu trực tiếp của Đavít và Abraham? Vậy là Matthêu hoàn toàn không vứt bỏ sự được thụ thai đồng trinh, nhưng ông muốn chứng tỏ rằng, mặc cho điều đó, sứ mệnh của Đức Giêsu vẫn là thiên sai. Tính thiên sai phải, qua dòng họ nam, được truyền cho đến ông Giuse và qua ông, đến Đức Giêsu. Điều đó vẫn là có thể, nếu ông Giuse không phải là cha đẻ của Đức Giêsu, đó là vấn đề mà chuyện kể của 1,18-25 phải mang đến một trả lời.

Sự nghi ngờ của ông Giuse

Đó là từ mà người ta thường dùng để biểu đạt tâm trạng của ông Giuse trước khi sứ thần báo tin. Tuy nhiên, chúng ta phải tự hỏi phải hiểu và giải thích sự "nghi ngờ" này như thế nào. Chắc chắn không phải trong nghĩa này là ông Giuse tự hỏi bà Maria có hay không có phạm tội. Đúng hơn, vấn đề là một sự "nghi ngờ", một sự do dự về điều mà chính ông phải làm. Ông, chính ông, chồng của bà

Maria, phải hành động như thế nào trong tình huống đặc biệt mà vợ ông đang ở?

Nhưng, trước tiên chúng ta hãy đọc lại trọn bộ câu 18: "Về (Của) Đức Giêsu như là Đấng Mêsia, nguồn gốc đã xảy ra bằng cách sau đây: mẹ Ngài, bà Maria, đã đính hôn với ông Giuse (từ "đính hôn" không hoàn toàn đúng ở đây. Điều mà lễ đính hôn hiện còn là ở nơi chúng ta, thì nơi người Do Thái đã là giai đoạn đầu tiên của hôn nhân pháp lý. Tốt hơn, nên dùng lời nói dài dòng "đã kết hôn với ông Giuse, nhưng chưa ở chung với ông), mà, trước khi hai ông bà về chung sống, bà đã (*thấy mình*) có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần".

Ngay từ đầu, chúng ta đã gặp phải ở đây nhiều khó khăn. Việc dịch từng chữ động từ "heuréthê" trong câu sau cùng này sẽ là: "bà *đã bị nhận thấy* là có thai". Nhưng lập tức được đặt ra nhiều câu hỏi có nguy cơ làm lệch sự chú ý đến những vấn đề sai. Vì lúc bấy giờ, do sự tò mò, người ta tự hỏi: "bà đã bị nhận thấy là có thai" *bởi ai*? Bởi những người lân cận hay bởi ông Giuse? Và người ta đã khám phá *vào lúc nào*? Đó là lối đặt vấn đề mà P. Lagrange đề nghị với chúng ta: " '*Nó đã được nhận thấy*; bản văn không nói đó là bởi ông Giuse, và chắc chắn những lời của Giêrônimô về vấn đề này là thiếu chính xác (*non ab alio inventa est nisi a Joseph*: tình trạng của bà đã không bị khám phá bởi *người nào khác*, mà là bởi ông Giuse), càng hơn thế, vì bà Maria không ở tại nhà ông, và sự có thai phải được nhận thấy trước tiên là bởi cha mẹ của bà Maria, trước hết là bởi mẹ Người. Các phụ nữ không phải là những người đầu tiên nắm bắt các triệu chứng này nơi những phụ nữ khác sao? Nhưng ông Giuse đã phải được báo cho biết, và ông đã được báo. Người ta ngạc nhiên là ông đã không được báo cho biết bởi bà Maria". Nhưng trình bày các sự việc bằng cách này, người ta rơi vào trong chủ nghĩa tâm lý và người ta không cưỡng được nhu cầu xây dựng lại chính xác diễn tiến của các sự việc. Chẳng may, ngay cả cơ sở của sự xây dựng này cũng bị lung lay, vì người ta giả định *heuréthê* có nghĩa là "nó đã *được nhận thấy*" như là một điều hiển nhiên. Mà, nếu Matthêu thực sự muốn nói đến một sự nhận thấy sự có thai của bà Maria, thì điều đó tất yếu đặt chúng ta trở lại một thời kỳ tương đối dài lâu sau sự thụ thai. Thế nhưng bản văn không nói gì về điều đó cả. Được dùng

là "nhận thấy mình", nghĩa là ở trong một tình huống nào đó.

Trong Matthêu 1,18, tác giả Tin Mừng chỉ đơn giản chú ý rằng bà Maria "đã nhận thấy mình có thai". Những câu hỏi được đặt ra trên đây vậy là vô ích, chúng ngăn cản chúng ta nắm bắt chính quan điểm của Matthêu. Tuy nhiên, trong cách dùng dạng động từ bị động "heuréthê", còn lại việc ý tưởng về một sự nhận thấy có thể xảy ra, về một sự xác minh khả thể hoặc được ước muốn, đôi khi vẫn hiện diện trong tâm trí một cách lờ mờ và gián tiếp. Chúng ta hãy áp dụng các nhận xét này vào trường hợp của chúng ta: trước khi ở chung với ông Giuse, bà Maria "đã nhận thấy mình có thai", nghĩa là một cách thật đơn giản bà "đã có thai". Vì vấn đề là chỉ có hai người trong toàn bộ trích đoạn Kinh Thánh, nên câu hỏi duy nhất mà bản văn của Matthêu cho phép đặt ra là: ông Giuse có biết bà Maria đang ở trong tình huống này không? Chính câu 18 không cho câu trả lời. Nhưng như chốc nữa chúng ta sẽ thấy, các công thức song song trong cấu trúc của trích đoạn Kinh Thánh tỏ ra rõ ràng rằng, trong quan điểm của Matthêu, ông Giuse chắc chắn biết rõ. Đó là điểm duy nhất làm cho tác giả Tin Mừng lưu tâm đến ở đây, và thậm chí, sắp trở thành rất quan trọng đối với ông. Sẽ là vô ích việc chúng ta tự hỏi ở đây bằng cách nào và khi nào ông Giuse được biết sự việc, và bởi ai mà ông được biết, cho dù những câu hỏi này vẫn là chính đáng đối với nhà sử học. Nhưng nhiệm vụ của nhà chú giải Kinh Thánh là đi vào càng nhiều càng tốt trong chính quan điểm và trong cách đặt vấn đề của tác giả.

Một vấn đề khác thường được đặt ra về ba từ cuối cùng của câu: "bởi (= bởi quyền năng của) Thánh Thần". Đối với một số nhà chú giải Kinh Thánh (thí dụ J. Schmid), đó chính là một sự thêm vào của tác giả Tin Mừng là người cảm thấy trước ở đây điều mà ông Giuse sẽ chỉ được biết ở câu 20 (chính xác đó là tất cả vấn đề!). Mà, sự việc thật lạ lùng, đó đã ít nhiều là giải thích của Th. Tôma: " 'Bởi Thánh Thần', phải đọc điều này như là tách riêng với những gì đi trước. Đừng đọc hoặc hiểu rằng ông Giuse đã nhận thấy bà có thai bởi Thánh Thần, nhưng duy nhất là ông đã nhận thấy bà có thai. Và để cho các thính giả (Tin Mừng) không đến mức nghi ngờ (bà Maria) ngoại tình, ông (tác giả Tin Mừng) nói thêm 'bởi Thánh Thần', nghĩa là bởi sức mạnh của Thánh Thần". Nhưng như chúng tôi đã nói trước

đây một chút, đó là tất cả điều được giả định trước của giải thích này phải được đặt thành vấn đề, như là ông Giuse *đã nhận thấy* tình trạng *có thai* của bà Maria; vì tự nhiên chính hành động của Chúa Thánh Thần thì không thể "được nhận thấy". Thế nhưng, tuyệt không phải kết quả là ông Giuse không biết bà Maria, thực ra, là "có thai bởi Thánh Thần". Mà chính điều đó là điều tác giả Tin Mừng giả định, như chúng ta sẽ thấy trong phân tích các câu tiếp theo.

Vậy, chúng ta hãy xem xét chăm chỉ hơn tính song song đã chỉ ở trên (trg. 354) giữa các câu 18 và 20 là các câu hình thành các phần I và II/A của cấu trúc tổng quát.

(I) "Mẹ Ngài, bà Maria
đã dính hôn với ông Giuse; mà,
TRƯỚC KHI HAI ÔNG BÀ VỀ CHUNG SỐNG,
bà đã thấy mình mang (một người con) trong dạ bởi (quyền năng) Chúa Thánh Thần (c. 18).

(II/A) "Này, ông Giuse, là con cháu của Đavít,
đừng ngại
ĐÓN BÀ MARIA, VỢ ÔNG, VỀ,
vì *hẳn là cái đã sinh ra trong dạ bà*
là do (quyền năng) Chúa Thánh Thần (c. 20)".

Tính song song là quá rõ ràng. Lời của sứ thần nói với ông Giuse ở câu 20 mà chúng tôi đã dịch vì những lý do ngữ văn học chúng tôi sẽ chỉ sau, giả định rõ ràng rằng ông Giuse đã biết điều đã xảy ra cho bà Maria và người con trong dạ bà là do Chúa Thánh Thần (x. ở câu 20, các từ: "hẳn là, là do Chúa Thánh Thần").

Tất cả điều đó buộc chúng ta phải kết luận rằng các từ "bởi Chúa Thánh Thần" ở câu 18 cũng như câu 20 được gộp vào trong bản văn mà không chút nào gây cảm giác là một phần thêm của tác giả Tin Mừng. Vậy, thì ra "bà Maria mang một người con trong dạ là do (quyền năng) Chúa Thánh Thần". Ở đây, cũng trên bình diện ngữ pháp, chúng ta chạm đến một điểm rất tế nhị. Nhưng chúng tôi nghĩ rằng đã ở giai đoạn này – không kể điều sắp xảy ra – chúng tôi không chấp nhận rằng ông Giuse được giới thiệu cho chúng ta như là hoàn toàn biết điều đã xảy ra cho bà Maria. Dạng bị động

"heuréthê" có nghĩa ở đây là: "bà đã nhận thấy mình"; và hai sự xác định đi kèm theo dùng để miêu tả tình huống chính xác mà bà Maria "đã nhận thấy mình" đang ở: 1) bà mang một người con trong dạ; 2) tình trạng này là do tác động của Chúa Thánh Thần. Câu mở này vậy là xuất hiện như một tình trạng ban đầu của vấn đề mà từ đó sắp triển khai toàn bộ phần tiếp theo của chuyện kể. Yếu tố này và yếu tố kia đều sẽ giữ tầm quan trọng của nó cho đến cuối.

Vậy thì, với các Giáo phụ khác nhau của Giáo Hội, chúng tôi tin rằng ông Giuse đã biết hai sự việc, nhất là bà Maria đã có thai và bà có thai bởi Chúa Thánh Thần. Bây giờ chúng ta có thể đặt lại câu hỏi lịch sử vừa rồi: ông đã được ai báo cho biết và khi nào? Nếu ông Giuse dã biết ngay từ đầu là vợ ông đang mang một người con trong dạ bởi (quyền năng) Chúa Thánh Thần, thì ông chỉ có thể biết điều đó do một sự đích thân thông báo (trực tiếp hoặc gián tiếp) của chính bà Maria; hoặc có phải ông đã có trực giác về điều đã xảy ra trong bà không?

Trước khi đi xa hơn, chúng tôi còn phải nhắc lại ở đây hai chi tiết đã được xét, liên quan đến sự nối kết chặt chẽ giữa các câu 19 và 20 và là những chi tiết quyết định cho việc giải thích toàn bộ trích đoạn Kinh Thánh này. Trong câu 19, chúng ta đọc: "ông Giuse, chồng bà, là người công chính và không muốn vạch trần (điều bí mật của bà), nên mới định tâm lìa bỏ bà cách kín đáo". Như chúng tôi đã nói trước, "công chính" ở đây có nghĩa là "công chính trước mặt Thiên Chúa". Thuật ngữ này, chúng ta cũng gặp, thí dụ như, trong Cv. 10,22, nơi mà ông đại đội trưởng Cornêliô được gọi là "một người công chính và kính sợ Thiên Chúa". Người "công chính" là người kính cẩn rút lui trước sự can thiệp của Thiên Chúa. Phản ứng này cũng là phản ứng của những "người công chính" của Cựu Ước: phản ứng của Môsê, lúc xảy ra sự thần hiện trên núi Sinai; phản ứng của ngôn sứ Isaia, lúc thị kiến Đức Giavê ở Đền Thờ, và còn của những người khác nữa. Khi Thiên Chúa tỏ hiện và can thiệp vào trong lịch sử của con người, thì người "công chính" rút lui với lòng kính sợ, người đó kính cẩn lùi lại trước sự uy nghi của Thiên Chúa. Trong trường hợp này, người "công chính" Giuse muốn lìa bỏ bà Maria cách kín đáo, bởi vì ông biết điều Thiên Chúa đã tiến hành trong bà.

Trong cùng câu 19 này, người ta cũng tìm thấy động từ "deigmatizô". Dựa trên giải thích đã trích dẫn của Êusêbiô thành Cêsarê (x. trg. 345), chúng tôi thấy cần phải khẳng định rằng: "deigmatizô" ở đây không thể có nghĩa gì khác mà chỉ có nghĩa là "tiết lộ" hoặc "vạch trần", mà không bao hàm một chút nghĩa xấu nào. Nếu ông Giuse thực sự biết điều đã xảy ra cho bà Maria, thì lúc bấy giờ ông không được phép, cũng không thể "vạch trần" điều ấy. Điều đó là không thể tưởng tượng được, tất nhiên! Chính trong quan điểm này mà chúng tôi đã dịch câu 19. Để làm sáng tỏ hơn, chúng tôi đã thêm vào đó các từ "điều bí mật của bà" trong ngoặc đơn, bởi vì chúng ở trong chính logic của bản văn: "Ông Giuse, chồng bà, là người công chính và không muốn vạch trần (điều bí mật của bà), nên định tâm lìa bỏ bà cách kín đáo". Nếu chúng ta đọc câu đó trong quan điểm này, thì nó thay đổi hoàn toàn giọng điệu. Ông Giuse không thể tiết lộ điều mà bà Maria đã không ngần ngại thông báo cho ông, ông phải giữ nó trong lòng ông như một bí mật quý báu. Nhưng chính ông, ông phải làm gì? Đầy sự kính sợ tôn giáo trước mầu nhiệm đã được thực hiện trong bà Maria, vợ ông, ông Giuse, trong lúc này, không thấy một lối thoát nào khác ngoài việc âm thầm rút lui. Nếu chúng ta giải thích câu đó bằng cách này, thì những lời cuối cũng trở nên rất đẹp: "ông định tâm lìa bỏ bà *cách kín đáo*". Vậy, chính ý tưởng đến một sự tố cáo đã tắt lịm hoàn toàn! Quan điểm bị đảo lộn tận gốc. Đầy tôn trọng đối với bà Maria mà Chúa Thánh Thần đã thực hiện những điều cao cả như thế trong bà ấy, ông Giuse sẵn sàng nhượng lại bà ấy trọn vẹn cho Thiên Chúa. Nhưng vào lúc quyết định này, bản văn nói tiếp: "Ông đang toan tính như vậy, thì kìa, sứ thần Chúa hiện đến báo mộng cho ông" (c. 20). Chúng tôi sẽ phân tích bản văn này sau đây một chút.

Trong ngữ cảnh này, chúng tôi còn phải lưu ý đến một chi tiết của câu 20, là chi tiết định hướng chúng ta trong cùng một hướng đó và chẳng may lại quá thường bị bỏ qua. Sứ thần nói với ông Giuse: "đừng ngại (sợ) đón bà Maria, vợ ông, về". Tại sao nói các từ này: "đừng ngại", để nói về sự ở chung của hai vợ chồng? Chúng ta không nghe vang lên cũng cùng một lời "*noli timere*, cũng cùng một lời "đừng ngại (sợ)", trong Báo tin cho bà Maria: "*Thưa bà Maria, xin đừng sợ* " (Lc. 1,30) sao? Sự động viên này, trong Kinh Thánh, có

một ý nghĩa rất quan trọng (x. Mt. 1,25; 17,7; Mc. 9,32; Kh. 1,17). Vấn đề là sự "sợ thánh" mà con người cảm thấy lúc có một mặc khải sự hiện diện của Thiên Chúa, trong một thị kiến hoặc một hình thức khác của sự can thiệp thần linh (sự Hiển dung, những sự hiện ra sau khi phục sinh). Chính sự sợ sự hiện diện hoặc hành động của Thiên Chúa đối với bà Maria này là sự sợ được giả định ở đây nơi ông Giuse trong bản văn của Matthêu. Nếu chúng ta chấp nhận rằng ông Giuse biết sự thụ thai đồng trinh, thì lúc bấy giờ chúng ta có thể miêu tả sự "nghi ngờ" của ông dưới hình thức câu hỏi: Tôi phải làm gì trong tình huống đầy mầu nhiệm này? Vì "sợ" hành động của Thiên Chúa đối với vợ mình, nên ông sẵn sàng kính cẩn rút lui cách kín đáo.

Sự Báo tin của sứ thần (c. 20-21)

Nhờ một sự tiếp thu được ngữ văn học hiện đại, chúng tôi có thể trình bày đối với câu 20 một phiên dịch có một phần mới, xoá bỏ một lượt sự khó khăn mà người ta thường gây ra chống lại giải thích thứ ba (giải thích mà chúng tôi đã đưa ra): bởi vì, người ta nói, theo câu 20, ông Giuse *được thông báo* điều đã xảy ra trong bà Maria, nên ông không thể *đã biết được điều đó trước đây.*

Trước tiên, chúng ta hãy đọc lại bản văn như chúng tôi đã trình bày trong bản dịch có cấu trúc của chúng tôi: "Ông đang toan tính như vậy, thì kìa, sứ thần Chúa hiện đến báo mộng cho ông rằng: này, ông Giuse, là con cháu Đavít, đừng ngại đón bà Maria, vợ ông, về; vì, *hẳn là,* cái đã được sinh ra trong bà là do Chúa Thánh Thần: bà sẽ sinh cho ông một con trai và ông phải đặt tên cho con trẻ là Giêsu. Vì chính Ngài sẽ cứu dân Ngài khỏi tội lỗi của họ" (c. 20 -21).

Điều mới trong bản dịch này nằm ở trung tâm trích đoạn Kinh Thánh: "Vì, *hẳn là,* cái đã được sinh ra trong bà là do Chúa Thánh Thần".

Phiên dịch câu 20 của chúng tôi:

"Vì, hẳn là,"

Sự phiên dịch lời của sứ thần – người ta sẽ hiểu ngay điều đó – giả định rằng ông Giuse đã biết công việc của Chúa Thánh Thần trong bà Maria là gì; vì sứ thần nói: "*Hẳn là,* (con trẻ) *là do Chúa*

trong bà Maria là gì; vì sứ thần nói: "*Hẳn là,* (con trẻ) *là do Chúa Thánh Thần*". Nhưng dưới con mắt của ông Giuse, sự thụ thai đồng trinh này của bà Maria là một trở ngại cho sự ở chung với bà. Bởi đó, sứ thần đến trả lời cho nỗi khó khăn của ông, bằng cách thay mặt Thiên Chúa, cho ông một mệnh lệnh: tất nhiên, con trẻ đã được thụ thai trong dạ của bà Maria là do Chúa Thánh Thần; nhưng ông, Giuse, phải đón bà Maria, vợ ông, về nhà ông, ông phải đi ở chung với bà và chấp nhận nhiệm vụ kép đôi của ông là làm chồng và làm cha.

Điều mới ở đây chính là, bằng cách bày tỏ ý kiến của mình ("*hẳn là*"), sứ thần chứng tỏ rằng mình biết những ý nghĩ thầm kín của ông Giuse: người ám chỉ đến việc ông Giuse biết rất rõ rằng bà Maria đã thụ thai một người con do Chúa Thánh Thần, và chính xác vì lý do này ông muốn lìa xa bà; nhưng sứ thần đến can ngăn ông đừng rút ra một kết luận như thế. Trong phần nhiều các bản dịch, ngược lại, sự báo tin của sứ thần chính xác có đối tượng là mặc khải sự thụ thai đồng trinh cho ông Giuse, vậy là ông này được xem như đã không biết gì về việc ấy; vậy nên, thí dụ như trong sách Kinh thánh Giêrusalem: "này ông Giuse, con cháu của Đavít, đừng sợ đưa bà Maria, vợ ông, về nhà ông, vì cái đã được sinh ra trong bà là do Chúa Thánh Thần". Đó là hoàn toàn khác! Vậy, người ta lại thấy rằng, đối với việc giải thích toàn bộ trích đoạn Kinh Thánh, cách dịch những lời sứ thần nói với ông Giuse có một tầm quan trọng quyết định. Việc đó có quan hệ đến hai quan điểm thần học khác nhau.

Nếu chúng ta chọn một bản dịch mà theo đó ông Giuse đã biết sự thụ thai đồng trinh, thì rõ ràng chúng ta phải xác minh một cách dịch như thế. Nó dựa, chúng tôi đã nói, trên một đặc điểm của cú pháp Hy Lạp mà người ta đã chỉ được làm cho trở nên nhạy cảm vào thời đại của chúng ta. Chúng ta hãy cố gắng bày tỏ ý kiến một cách rõ ràng.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng việc nhắc lại rằng liên từ "vì" ("gar" trong tiếng Hy Lạp) thường thông báo lý do về điều vừa được nói: chính như vậy mà câu 20 đã được hiểu trong bản dịch của sách Kinh Thánh Giêrusalem mà chúng tôi vừa trích dẫn. Vả lại, chúng ta hãy nhắc lại rằng tiếng Hy Lạp cổ điển biết một cách biểu đạt là đặt kề nhau hai vế tương tự, nhưng bằng cách đặt một sự đối nghịch

nho nhỏ với nhau: *mendé* mà người ta có thể dịch: "một mặt mặt khác", "cái này (người này)cái kia (người kia)". Mà nếu ở đầu một công thức có hai vế như thế được đưa vào liên từ *gar (men gardé)* thì người ta có thể tự hỏi phải tìm lý do được thông báo trong vế nào trong hai vế của *công thức gồm hai vế* nhưng "biện chứng" này: việc sử dụng ngôn ngữ đòi hỏi phải là trong vế thứ hai, vế thứ nhất lúc bấy giờ hoạt động như là một ý kiến bác bẻ sơ bộ mà trước tiên phải vượt qua. Đó là kết cấu mà X. Léon-Dufour gọi là của một công thức thích đáng: một "*gar* có ảnh hưởng bị hoãn lại". Và ông đưa ra một thí dụ không thể bàn cãi được về một đoạn bài diễn văn của Phaolô ở Hội đường Antiôkia, xứ Psiđia (Cv. 13,35-37). Chúng tôi đã sao kê một cách có hệ thống các thí dụ về cấu trúc này mà người ta tìm thấy trong Tân Ước. Nhưng chúng tôi tin là ở đây có thể đành lòng cho một thí dụ rất rõ ràng mà thôi, và thí dụ này cũng được lấy trong sách Tin Mừng của Matthêu.

Đây là Mt. 22,14, nơi mà chúng ta tìm thấy công thức "*gardé* chính xác như trong Mt.1,20. Câu này trình bày *lý do* của hình phạt cánh chung (là hình phạt đã được miêu tả trong câu trước). Đây là bản dịch truyền thống: "*Vì* kẻ được gọi thì nhiều, mà người được chọn thì ít". Tuy nhiên, rõ ràng là *lý do thực sự của hình phạt* không thể là đám đông những người được gọi! Vế thứ nhất này đúng hơn là như một lời trong ngoặc đơn: lý do thực sự nằm trong vế thứ hai. Do đó, bản dịch khôn khéo tinh vi hơn là:

"Vì, *hẳn là* (*pollot gar*), kẻ được gọi thì nhiều, mà (*oligoi de*), người được chọn thì ít"

Bây giờ chúng ta hãy áp dụng các nhận xét này vào trường hợp sự báo tin cho ông Giuse. Đây là bản văn Hy Lạp của các câu 20b và 21a:

> "to gar en autêi génêthen ek pneumatos estin
> hagiou, téxatai de huion".

Liên từ *gar* nằm ở câu 20b, và tiểu từ *dé* ở câu 21a, như trong bản văn của Mt. 22,14 mà chúng ta vừa xem xét. Vậy ở đây chúng ta cũng có thể dịch vế thứ nhất như một mệnh đề nhượng bộ: " Vì, *hẳn là,* cái đã được sinh ra trong bà là do Chúa Thánh Thần, nhưng bà sẽ

"Mặc dù là thật, như ông biết rõ, cái đã được sinh ra trong bà Maria là do Chúa Thánh Thần, bà sẽ sinh cho ông một con trai, và chính ông phải đặt tên cho con trẻ này." Sự nhấn mạnh của việc báo tin ở đây rơi trên vai trò của ông Giuse: đối với người con này, mặc dù không phải là của ông, ông vẫn phải thực hiện nhiệm vụ làm cha.

Tất cả điều đó cho thấy tầm quan trọng của sự tiếp thu được ngữ văn học hiện đại đối với việc chú giải Kinh Thánh đoạn văn này của chúng ta. Chúng tôi tin rằng giải thích này có cơ sở vững chắc, cho dù nó chưa được tất cả mọi người chấp nhận. Rõ ràng là ý nghĩa của sự "báo tin cho ông Giuse" như vậy là đi đến chỗ được đặt vào trong một viễn ảnh hoàn toàn khác. Mà, sự kiện đáng lưu ý nhất là giải thích này đưa chúng ta trở lại với một truyền thống lớn của Giáo Hội, mà chốc nữa chúng tôi sẽ nói đến. Nhưng trước tiên chúng tôi còn phải cho thấy Matthêu nhấn mạnh tầm quan trọng thần học của biến cố này như thế nào, khi chỉ ra ở đó việc thực hiện một sứ ngôn của Cựu Ước.

Ý NGHĨA THẦN HỌC CỦA TÌNH TIẾT (TƯƠNG QUAN VỚI SỨ NGÔN)

Ở các câu 22 và 23, tác giả Tin Mừng còn thêm vào chuyện kể sự báo tin cho ông Giuse một trích dẫn ngôn sứ Isaia: "Nhưng tất cả sự việc này đã xảy ra là để ứng nghiệm lời xưa kia Chúa đã phán qua miệng ngôn sứ: 'Này đây: Trinh nữ sẽ thụ thai và sinh hạ một con trai, người ta sẽ gọi tên con trẻ là Emmanuen', nghĩa là: Thiên-Chúa-ở-cùng-chúng-ta".

Tất cả các chú thích đều làm cho chúng ta lưu ý rằng Matthêu sửa đổi câu trích dẫn vị ngôn sứ bằng cách thay đổi số ít thành số nhiều. Ông không nói: "Bà (mẹ Ngài) sẽ gọi tên Ngài là" như bản văn của Isaia thể hiện, mà "Họ (người ta) sẽ gọi tên Ngài là". Lý do sự thay đổi này là gì? Phần đông các nhà chú thích cho rằng số nhiều này chỉ đơn giản có nghĩa là "người ta", nghĩa là những người sẽ gọi tên Ngài là "Emmanuen". Song chúng tôi nghĩ, cùng với X. Léon- Dufour và vài người khác, rằng Matthêu cố ý đặt động từ ở số nhiều ở đây, để bao hàm ở đó ông Giuse đồng thời với người mẹ, vì chính chỉ một mình bà là người mà ngôn sứ Isaia đã chú ý đến. Tuy

nhiên, như chúng tôi đã lưu ý đến điều đó một lần nữa, trong tất cả các biến cố này, Matthêu quan tâm trước tiên đến vai trò và sứ mệnh của ông Giuse. Cách nhìn này thực ra được xác nhận ở cuối chuyện kể; vì, cuối cùng, ai sẽ đặt tên cho con trẻ là Giêsu? Đó không phải là bà Maria, mà là ông Giuse: "Và ông đặt tên cho con trẻ là Giêsu" (1, 25). Chuyện kể được kết thúc như vậy: ông Giuse đã thực hiện sứ mệnh của mình; do bởi ý muốn của Thiên Chúa, ông hành động với tư cách là chồng của bà Maria, và với tư cách là người cha hợp pháp của Con Trẻ-Mêsia.

Vậy, khi đọc và khi giải thích chuyện kể này về sự Báo tin cho ông Giuse, chúng ta không thể quên rằng Matthêu đặt mình hoàn toàn về phương diện ông Giuse, và ông viết toàn bộ chuyện kể để làm sáng tỏ vị trí đặc biệt và sứ mệnh của ông Giuse trong mầu nhiệm Nhập Thể. Nhưng quan điểm vẫn là Kitô học: ông Giuse được sứ thần gọi là "con cháu Đavít" (1,20), vì chính nhờ ông, nhờ tư cách làm cha hợp pháp của ông, mà Đức Giêsu sẽ được sáp nhập vào dòng họ Mêsia của Abraham và Đavít. Cũng bởi đó, chuyện kể bắt đầu bằng những từ này: "Về (Của) Đức Giêsu như là Đấng Mêsia, nguồn gốc" (1,18). Ngay từ đầu sách Tin Mừng của ông, Matthêu chứng tỏ rằng, qua trung gian ông Giuse là con cháu Đavít, Đức Giêsu thực sự là Đấng Mêsia của Itraen.

TIẾNG NÓI CỦA TRUYỀN THỐNG

Bây giờ chúng ta hãy xét trích đoạn Kinh Thánh này của Matthêu về sự Báo tin cho ông Giuse đã được giải thích như thế nào trong Giáo phụ học và ở thời Trung Cổ. Một cái nhìn bao quát sơ lược sự giải thích đoạn văn của chúng ta trong Truyền Thống đã được vài tác giả hiện đại giới thiệu. Chúng tôi cũng sắp lấy lại những nét lớn của lịch sử khoa chú giải Kinh Thánh này về Mt. 1,18-25, nhưng chúng tôi muốn nói rộng hơn là người ta đã làm cho đến bây giờ về lịch sử của giải thích thứ ba, bởi vì các nghiên cứu lịch sử của thời đại chúng ta đã cho chúng ta biết những chi tiết quan trọng cho phép hiểu tốt hơn những giai đoạn của lịch sử này.

1. Đầu chương này, chúng tôi đã chỉ ra rằng, theo vài Giáo phụ của Giáo Hội, ông Giuse nghĩ rằng bà Maria đã phạm tội ngoại tình.

Một trong những đại diện chính của ý kiến này là Gioan Kim Khẩu; đối với người, ông Giuse tưởng rằng bà Maria đã phạm tội; nhưng ông muốn tỏ ra thông cảm và tốt đối với bà; chính trong điều đó mà ông tỏ ra là "công chính". Đó là vấn đề về một giải thích thuộc loại đạo đức. Nhưng, như chúng ta đã quan sát trong khi phân tích từ "công chính" (dikaios), nó ít có thể bảo vệ được về mặt ngữ văn học.

2. Theo chú giải Kinh Thánh thứ hai, chú giải của Th. Giêrônimô mà người ta gặp lại nhiều tiếng vang ở thời Trung Cổ, ông Giuse chắc chắn về sự vô tội của bà Maria, nhưng ông không biết nghĩ gì trước sự kiện không thể chối cãi được về sự có thai của bà. Một giải thích tâm lý như thế, X. Léon-Dufour đã nói rất đúng, chắc là làm vui lòng nhiều Kitô hữu, và điều đó cho đến ngày nay, "vì nó thoả mãn những đòi hỏi của họ về sự tế nhị đối với Đức Thánh Nữ Trinh, và làm dội sang chồng Người sự rạng rỡ của tư cách làm mẹ đồng trinh". Nhưng ông kết luận chính đáng: "Chẳng may, cũng như giải đáp trước, giải đáp này thiếu chỗ dựa". Ở đây, chúng tôi xin phép được chuyển đến điều mà chính chúng tôi đã nói lúc đầu, về vấn đề ba từ khó của câu 19.

3. Còn lại giải thích thứ ba, giải thích mà chúng tôi đã trình bày trên đây. Tách riêng tất cả các giải thích rõ ràng về ngữ văn học mà các nghiên cứu hiện đại đã mang đến (về từ vựng, cú pháp, cấu trúc văn học v.v.), người ta nhận thấy rằng chú giải Kinh Thánh này được thể hiện rộng rãi vào thời kỳ giáo phụ và trung cổ. Th. Bernardô đã sai khi nói rằng đó là "chú giải Kinh Thánh của các Giáo phụ", và một cách chính đáng, chính Bernardô đã được giới thiệu ở đây như là một "tiếng vang của truyền thống". Theo truyền thống giáo phụ và trung cổ này, ông Giuse đã biết sự thụ thai đồng trinh; bởi đó ông muốn lẩn tránh cách kín đáo trước sự cao cả mầu nhiệm hành động của Thiên Chúa trong bà Maria. Chắc chắn giải thích này không còn chỉ được đặt ở tầm mức đạo đức học và giải nghi học nữa, mà ở tầm mức lịch sử cứu độ, thần học và tu đức học. Bây giờ chúng tôi muốn miêu tả những giai đoạn chính của truyền thống vĩ đại này.

Vào khởi thủy của truyền thống này, người ta thường đặt tên là Ôrigênê. Nhưng bài giảng lễ mà người ta trích dẫn của ông (nó

chỉ được lưu giữ bằng tiếng Latinh) không phải là đích thực. Khoa phê bình hiện đại đã chứng tỏ rằng có khả năng nó phải được quy cho một vị Giám mục chống phái Ariô của Ravenna, thế kỷ VI. Giải thích này không phải duy nhất là Latinh; người ta tìm thấy nó nơi nhiều Giáo phụ của Giáo Hội Đông phương: người ta có thể trích dẫn ở đây, tất nhiên, một đoạn đích thực của Ôrigênê, rồi chắc chắn là các tên Êusêbiô thành Cêsarê, Th. Êphrem, Th. Basiliô, và sau này, Théophylacte.

Tây phương cho rằng điểm xuất phát chắc chắn là bài giảng lễ của Mạo-Ôrigênê (một Giám mục của Ravenna, thế kỷ VI) mà chúng tôi vừa nói đến. Nó đã được phổ biến rộng rãi lạ thường, bởi vì nó đã đi vào trong các bản văn phụng vụ kể từ thế kỷ VIII. Người ta đã đều đặn tìm thấy những tiếng vang của nó ở thời Trung Cổ: nơi Raban Maur (c. 856), Zacharie le Chrysopolitain của Besancon (c. 1155), trong Glossa ordinaria, và nơi Denys le Chartreux (c. 1471). Nhưng hai đại diện thời Trung Cổ danh tiếng nhất của chú giải Kinh Thánh này hiển nhiên là Th. Bernardô và Th. Tôma. Để kết thúc, chúng tôi sẽ trích dẫn bản văn của vị thứ nhất, nhưng chúng tôi sẽ dừng lại đây một lúc ở Th. Tôma. Người nói về trường hợp của ông Giuse trong một chương của Phần Phụ thêm Tổng luận thần học, nơi nói đến vấn đề hôn nhân. Người giải thích: "Ông Giuse đã muốn trả lại tự do cho Đức Trinh Nữ, không phải vì ông nghi ngờ bà ngoại tình, nhưng *vì kính trọng sự thánh thiện của bà (ob reverentiam sanctitatis)*: ông sợ đi ở chung với bà". Trong thế kỷ XV, chúng ta gặp lại cùng một chú giải Kinh Thánh nơi Gerson, Chưởng ấn Đại học Paris (c. 1428), người rất cảm phục Th. Giuse, và là vị sáng lập chi nhánh hạn hẹp này của khoa thần học mà ngày nay người ta gọi là "Giuse học" ("joséphologie"). Ông viết: "Ông Giuse đã biết chẳng những là bà đã có thai và bà đang mang một người con, mà còn biết đó là do Chúa Thánh Thần; và bởi vì sách Tin Mừng dùng từ "đã tìm thấy", nên đó là một dấu hiệu ông Giuse lúc đó tìm hỏi hoặc đã tìm hỏi, vì ông đã tìm thấy điều đó". Và xa hơn: "Hình như Đức Bà đã tiết lộ mầu nhiệm Truyền Tin – mà sứ thần Gabrien đã thực hiện cho Người – cho Th. Giuse, người chồng trung thành, rất được yêu và công chính của Người, (và điều đó) ngay cả trước khi sứ thần đến viếng ông trong giấc ngủ, hoặc trước khi ông biết được điều đó nhiều

hơn. Gerson cũng cố gắng xây dựng lại niên đại của các biến cố, từ sự Truyền Tin đến sự Thăm Viếng; nhưng sự xây dựng lại này, rất có thể chấp nhận, lại không phải là cái làm cho lập trường của Gerson trở thành lợi ích chính; lợi ích này nằm trong sự khẳng định rõ ràng của ông rằng ông Giuse khi ấy biết "mầu nhiệm Truyền Tin", và ông biết được điều đó từ chính bà Maria. Chính qua đó mà vị Chưởng ấn Paris là một nhân chứng của truyền thống.

Còn phải nói thêm một chút đối với khởi đầu thời kỳ hiện đại. Khoa chú giải Kinh Thánh mà chúng tôi vừa kể lại lịch sử của nó, còn được bảo vệ mạnh mẽ ở thế kỷ XVI bởi A. Salmeron, nhà thần học giáo hoàng ở Công đồng Trentô và là một trong các nhà chú giải Kinh thánh Công giáo chính của Phản-Cải-Cách. Rồi bắt đầu sự vắng bóng kéo dài hơn ba thế kỷ. Và chỉ vào thời đại chúng ta thì vài nhà thần học mới làm sống lại, nhưng trên một cơ sở phê bình hơn, điều mà người ta gọi một cách chính đáng là "giải thích của Th. Bernardô"; như chúng tôi đã nói, nó hình như dần dần thắng thế trong khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại.

4. Để minh hoạ cụ thể hơn sự giải thích này của truyền thống, chúng ta hãy trích dẫn bản văn rất hay này của Th. Bernardô. Bản văn mà người ta sắp đọc thuộc về một trong các bài giảng lễ lớn của người "Super Missus est", chú thích chuyện kể về sự Báo tin cho Đức Maria nơi Luca. Nhưng trong bài giảng lễ thứ hai, người cũng giải thích bản văn về sự Báo tin cho ông Giuse nơi Matthêu; bản văn này hình thành như một tác phẩm hai phần với bản văn của Luca. Sau khi nhắc lại rằng, theo Mt. 1,19, ông Giuse là người "công chính", và định tâm rời bỏ bà Maria, Bernardô nói tiếp:

> "Tại sao ông muốn rời bỏ bà? Hãy nghe ở đây nữa không phải là ý kiến của tôi mà là ý kiến của các Giáo phụ. Lý do ông Giuse muốn rời bỏ bà Maria là lý do ông Phêrô xin Chúa tránh xa ông: *Lạy Chúa, xin tránh xa con, vì con là kẻ tội lỗi;* đó cũng lý do viên đại đội trưởng tách Ngài ra khỏi nhà ông khi ông nói: *Thưa Thầy, tôi không đáng rước Ngài vào nhà tôi.* Như vậy, ông Giuse, tự coi mình là không xứng đáng và tội lỗi, nên tự nhủ rằng một con người vĩ đại như thế mà ông cảm phục phẩm cách tuyệt vời và cao cả, không nên đồng ý cho ông được ở chung. Với một sự ngạc nhiên kỳ lạ,

ông thấy rằng bà mang dấu hiệu chắc chắn sự hiện diện của Thiên Chúa, và vì không thể hiểu được mầu nhiệm này nên ông muốn rời bỏ bà. Phêrô đã sợ hãi sự cao cả của quyền năng, viên đại đội trưởng đã sợ sự uy nghi của sự hiện diện; ông Giuse cũng thế, là con người, ông sợ hãi sự mới lạ của một điều huyền diệu vĩ đại như thế, đó là chiều sâu của mầu nhiệm: bởi đó ông muốn rời bỏ bà cách kín đáo. Bạn ngạc nhiên rằng ông Giuse tự xét mình là không xứng đáng với việc làm bạn của Trinh Nữ mang thai này, và bạn thấy thánh nữ Êlisabét chỉ có thể chịu được sự hiện diện của Người với một lòng kính sợ. Vì bà nói: *Bởi đâu tôi được Thân Mẫu Chúa tôi đến với tôi thế này?* Vậy đó là lý do tại sao ông Giuse đã muốn rời bỏ bà (Maria)".

Chúng ta hãy kết luận chương này bằng hai nhận xét. Nhận xét thứ nhất thuộc loại phương pháp học. Trong các trang trước, chúng tôi đã phối hợp hai cách bàn đến vấn đề để đạt đến sự hiểu biết bản văn: một mặt, một phân tích ngữ văn học và chú giải Kinh Thánh chính xác (nghiên cứu từ vựng, cú pháp, cấu trúc văn học); mặt khác, nhờ đến truyền thống giáo phụ và trung cổ; và chúng ta đã có thể nhận thấy rằng hai phương pháp bổ túc cho nhau và sáp nhập vào nhau một cách tuyệt vời, cho phép đạt đến một giải thích thần học thực sự đoạn văn này.

Nhận xét thứ hai đúng hơn là một câu hỏi: chương này, về sự Báo tin cho ông Giuse, chiếm vị trí nào trong một tác phẩm bàn về mầu nhiệm Đức Maria? Trả lời: sự thụ thai đồng trinh của Đức Maria là ở trung tâm của tình tiết thì không đủ, bởi vì nó chính xác tạo thành đối tượng những sự bối rối lúng túng của ông Giuse và những giải thích của sứ thần. Còn hơn nữa, ít ra là trong giải thích được đề nghị ở trên. Chuyện kể của Matthêu chứng tỏ cho chúng ta thấy cách đích thực Kitô giáo tiếp nhận vào đức tin mầu nhiệm này về sự thụ thai đồng trinh của Đức Maria là gì. Trong chiều hướng này, người ta có thể nói – nếu được phép dùng ở đây một từ hiện đại – rằng ông Giuse, chồng bà Maria, cung cấp cho chúng ta mẫu gương về sự tiếp nhận mầu nhiệm này trước tiên, bằng thái độ đức tin, khiêm hạ, kính cẩn của ông. Và như vậy, cách cư xử của ông trở thành một kiểu mẫu cho tất cả những kẻ tin, rất đặc biệt là ngày nay. Vào một thời kỳ mà,

quá thường, người ta chỉ nói đến sự thụ thai đồng trinh và sự đồng trinh của Đức Maria để không tin chúng hoặc để tranh luận về chúng dưới khía cạnh duy nhất thể lý của Người, gương của ông Giuse mời gọi chúng ta nhận biết ở đó mầu nhiệm hành động của Thiên Chúa trong Đức Maria. Như vậy chương này có thể gọi là đề cập trước đến chương IV, nơi mà chúng tôi sẽ nói đến ý nghĩa sâu xa của sự thụ thai đồng trinh, trong toàn bộ mầu nhiệm cứu độ.

CHƯƠNG 3:

SỰ ĐƯỢC THỤ THAI ĐỒNG TRINH CỦA ĐỨC GIÊSU THEO THÁNH GIOAN.

DẪN NHẬP

Gioan hiển nhiên là tác giả Tin Mừng mà quan điểm của ông về đời sống Đức Giêsu là có tính thần học nhất. Clêmentê thành Alexandria (c. 200) nói rằng ba sách Tin Mừng đầu tiên đã miêu tả Đức Giêsu theo xác thịt, nhưng Gioan thì lại làm cho chúng ta nắm bắt được linh hồn của Ngài, tinh thần của Ngài. Trong sách bài đọc Tin Mừng của Giáo Hội Roman, của Susteren (Limbourg hollandais), chúng ta đã có thể đọc, bên dưới một bức tiểu hoạ thể hiện tác giả Tin Mừng Gioan, câu thơ sáu âm tiết gây ấn tượng mạnh như sau: "More volans aquilae verbo petit astra Johannes" (Bay đi như thể một con phượng hoàng, Gioan, bằng lời nói của mình, lên cao đến tận các vì sao). Mà, trong chương này, chúng tôi muốn xác minh xem có thật là tác giả sách Tin Mừng thứ tư nói đến sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu, một chủ đề hiện thực như thế, "trần thế" như thế, không; ông có còn tìm được vị trí của ông trong sự bay đi tuyệt vời của chim "phượng hoàng thần bí" (Gioan) đến những đỉnh chóp thần học không?

Một trong những lý lẽ được một số người viện dẫn để không tin tính lịch sử của sự thụ thai đồng trinh là chủ đề này đã chỉ xuất phát rất lâu sau trong các thời đại Tông đồ. Thường người ta chấp nhận rằng các Tin Mừng thời thơ ấu đã được viết rất lâu sau các Tin Mừng thực sự thuật lại đời sống công khai của Đức Giêsu, Ban đầu, đã lưu hành một sưu tập "các lời của Đức Giêsu", tập hợp thành một toàn thể gắn bó chặt chẽ mà sau này người ta đã thêm chuyện kể về cuộc khổ nạn vào đó. Chỉ sau nhiều năm, các Tin Mừng thời thơ ấu của Matthêu và Luca mới được viết ra. Vậy, người ta kết luận, cho đến cuối thế kỷ I, đã có các giáo hội Kitô giáo không biết gì cả về sự thụ

thai đồng trinh. Hơn nữa – người ta nói thêm – Phaolô và Gioan, hai nhà thần học vĩ đại nhất trong các Tông Đồ, hình như còn không biết gì về điều đó, hoặc ít ra là không cho nó một tầm quan trọng nào. Về Gioan, bằng chứng tốt nhất là trong sách Tin Mừng của ông, ông trích dẫn đến hai lần công thức: "Ông Giêsu, con ông Giuse" (1,45 và 6,42); chúng ta hãy chăm chú xem xét tính chất có căn cứ của lý lẽ bác bẻ này, và chúng ta sẽ thấy nó tuyệt đối không vững.

Nhưng trước tiên, chúng tôi phải nhắc lại quan niệm tổng quát của sách Tin Mừng thứ bốn là gì, vì nó rất khác với quan niệm của các sách Tin Mừng Nhất lãm. Sách Tin Mừng thứ bốn trình bày, như chúng tôi đã nhấn mạnh, một quan điểm thần học và tu đức về đời sống của Đức Giêsu, Ngôi Lời đã trở nên người phàm: mầu nhiệm Nhập Thể là ở trung tâm tổng hợp thần học của ông. Hẳn là, Gioan đã không để lại cho chúng ta một tin mừng thời thơ ấu, nhưng cách cụ thể của sự Nhập Thể không thể để ông dửng dưng. Tiên thiên, không chắc là ông đã không biết gì cả về sự thụ thai đồng trinh, hoặc ít nhất là ông đã không quan tâm chút nào đến việc đó, như người ta khẳng định. Trên thực tế, chúng tôi sắp chỉ ra trong chương này là Gioan chắc chắn biết sự thụ thai đồng trinh và ông cho nó một ý nghĩa đặc biệt. Trong một phần đầu, chúng ta sẽ xét hai bản văn chính xác chứa đựng công thức "con ông Giuse" (1,45 và 6,42) và hình như gây khó khăn; trong phần thứ hai, chúng tôi sẽ phân tích vài câu của lời tựa (1,12-13), vì, nếu Gioan định nói đến sự được thụ thai và sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, thì ông không thể tìm được quyền nào thích hợp hơn hai câu này, nơi mà rõ ràng là vấn đề về sự Nhập Thể của Ngôi Lời.

Trước khi tiến hành phân tích các bản văn được lấy riêng ra, chúng ta hãy xem xét một lúc sách Tin Mừng này trong toàn bộ của nó, và chúng ta hãy ghi nhận, cách rất khách quan, vài sự kiện có thể có một tương quan với sự thụ thai đồng trinh, và từ đó chúng ta hãy rút ra vài kết luận.

Thân Mẫu Đức Giêsu

Sự kiện đầu tiên mà chúng ta ghi nhận là, trong sách Tin Mừng thứ bốn, Đức Maria không bao giờ được gọi bằng tên của Người. Nếu chúng ta không có các sách Tin Mừng nhất lãm, thì chúng ta không

biết ngay cả thân mẫu Đức Giêsu tên gì. (x. Mc. 6,3: "Đó không phải là bác thợ, con bà *Maria* sao?" ; Mt. 1,16.18,20 và xa hơn 13,55: "Mẹ của ông không phải là *Maria* sao?; Lc.: 12 lần trong tin mừng thời thơ ấu và 1 lần trong Cv. 1,14). Gioan rõ ràng là không có một sự ghét cay ghét đắng nào đối với chính tên Maria, bởi vì ông sử dụng nó đối với các phụ nữ khác (Maria, chị ông Ladarô [11,1-44 và 21,1-8]; Maria Mađalêna [19,25; 20,1-2; 20,11-18]; Maria, vợ ông Clêôpha [19,25]); nhưng ông không bao giờ dùng tên này để chỉ mẹ Đức Giêsu.

Các nghiên cứu hiện đại về sách Tin Mừng của Gioan đã tỏ ra rằng tác giả Tin Mừng thứ bốn, một mặt, thường dùng những tên riêng để chỉ người này hoặc người nọ, nhưng mặt khác, ông giới thiệu một số nhân vật nhưng không bao giờ gọi họ bằng tên; như thế, thí dụ "người môn đệ mà Đức Giêsu thương mến". Gioan có khuynh hướng giới thiệu một số người như là "mẫu", nghĩa là như kiểu mẫu, hình ảnh hoặc biểu tượng một cách đặc biệt phản ứng lại đối với Đức Giêsu và sứ điệp của Ngài. Trong các trường hợp này, tên cụ thể của những người này chỉ có một tầm quan trọng thứ yếu; vấn đề đúng hơn là thái độ đặc trưng mà họ thể hiện và họ trở thành kiểu mẫu của thái độ đó. Điều quan trọng trước tiên đối với Gioan, đó là giá trị điển hình học và tượng trưng của các nhân vật này (từ "điển hình học" ở đây được lấy theo nghĩa của tâm lý học hiện đại).

Cũng thế đối với Đức Maria. Như chúng tôi đã nói, Người không bao giờ được gọi bằng tên, mặc dù Người được gọi sáu lần là "thân mẫu Đức Giêsu" (2,1.3.5.12; 6,42; 19,25). Tất cả sự chú ý của tác giả Tin Mừng được tập trung trên chức năng của Người đối với Đức Giêsu. Ông muốn nhấn mạnh trước tiên là đến sự kiện Người là *thân mẫu* của *Đấng* là Con Thiên Chúa, thân mẫu của Ngôi Lời nhập thể. Cũng bởi đó cho nên chức làm mẹ của Người được xét trong viễn ảnh của Giáo Hội, vì chức làm mẹ và sự đồng trinh của Người kéo dài trong chức làm mẹ thiêng liêng của Người đối với những kẻ tin. Vậy điều làm cho Gioan quan tâm, chính là vai trò mà người phụ nữ này, là thân mẫu Đức Giêsu và sẽ trở thành mẹ của các môn đệ, đã đóng trong lịch sử cứu độ.

Việc Đức Maria không bao giờ được gọi bằng tên, vậy không

phải là do một sự quên, cũng không phải do một sự thiếu quan tâm của Gioan đối với thân mẫu Đức Giêsu. Ngược lại, người ta có thể nói là ông muốn làm cho Người thoát ra khỏi địa vị riêng tư của Người. Trong lịch sử cứu độ, người phụ nữ, người đã trở thành Mẹ của Con Thiên Chúa, có một ý nghĩa phổ quát. Chính chức năng của Người trong công việc cứu độ là cái làm cho Gioan quan tâm hơn nhiều so với những chi tiết và những giai thoại về đời sống của Người. Một sách Tin Mừng thời thơ ấu thuộc loại sách Tin Mừng thời thơ ấu của Matthêu và của Luca, vậy là, hoàn toàn nằm ngoài viễn ảnh và sự quan tâm của tác giả sách Tin Mừng thứ bốn. Sách Tin Mừng của ông thuộc một loại hoàn toàn khác. Ông đưa ra một quan điểm và một suy nghĩ thần học về mầu nhiệm Nhập Thể, và nhận thấy ở đó ý nghĩa điển hình học và tượng trưng của các nhân vật và các biến cố.

Con ông Giuse

Một điểm khác mà chúng tôi nhận thấy trong sách Tin Mừng thứ bốn, tuy nhiên, hình như chính xác đi trong chiều hướng ngược lại với những gì chúng tôi vừa nói. Gioan, người thường đề cập đến "thân mẫu Đức Giêsu", lại không bao giờ nói Đức Giêsu là "con bà *Maria*". Điều đó được giải thích, nếu người ta tính đến quan điểm của Gioan, đối với ông chính xác Đức Giêsu là nhân vật trung tâm sách Tin Mừng của ông. Nếu người ta chỉ Đức Giêsu là "con bà *Maria*", thì người ta nhấn mạnh đến con người của người mẹ hơn là con người của người Con. Đối với Gioan, ngược lại, người mẹ là quan trọng căn cứ vào mối quan hệ đặc thù với Con của bà, với Đức Giêsu. Bà là "thân mẫu *Đức Giêsu*". Thần học của Gioan trước tiên là một cách nhìn về Đức Giêsu, Con Thiên Chúa: đó cơ bản là một Kitô học.

Tuy nhiên – và chúng ta hình như đang đứng trước một nghịch biện thực sự – Gioan thực sự dùng, và dùng đến hai lần, công thức "con ông Giuse" (1,45 và 6,42). Nếu đối với một số người, thoạt nhìn đó là một công thức gây ngạc nhiên, nhưng có thể được giải thích, thì đối với những người khác, đó lại là một lý lẽ quyết định để nói rằng Gioan không tin vào sự thụ thai đồng trinh. Vì theo một số tác giả, Gioan nghĩ rằng ông Giuse thực sự là cha của Đức Giêsu, hoặc, nếu ông biết mầu nhiệm này, thì ông lại không gắn vào đó một tầm

quan trọng nào. Như chúng tôi đã nêu, lý thuyết này được tuyên bố bởi khá nhiều nhà chú giải Kinh thánh. Để cho một thí dụ cụ thể về sự định hướng của một tư tưởng hiện đại nào đó về vấn đề này, chúng ta hãy trích dẫn một câu rút ra từ một bài của tu sĩ Đa Minh người Pháp, H. Cousin: "Nơi Gioan, không điều gì để xuất hiện chút quan tâm đến giáo lý về sự được thụ thai đồng trinh". Phần chúng tôi, chúng tôi muốn xem xét sát có phải là như thế không. Chúng ta sẽ thấy rằng nếu Gioan dùng công thức "con ông Giuse", thì đó là để miêu tả niềm tin của người khác, chứ không phải niềm tin của ông; và trong 1,12-13, tác giả sách Tin Mừng thứ bốn chứng tỏ rằng ông thực sự biết sự thụ thai đồng trinh và ngay cả ông gắn vào đó một giá trị cơ bản, trong bối cảnh cụ thể của mầu nhiệm Nhập Thể của Ngôi Lời.

Tầm quan trọng của chủ đề Nhập Thể

Một điểm thứ ba, điểm mà, nếu đọc sách Tin Mừng thứ bốn một cách chăm chú, thì luôn luôn trở nên rõ ràng hơn, là sự kiện thần học của Gioan cơ bản được tập trung vào chủ đề Nhập Thể. Đối với ông, con người cụ thể Giêsu là đền thờ Thiên Chúa hiện diện. Trong Đức Giêsu, Thiên Chúa hiện diện giữa chúng ta. Ngài là Con Thiên Chúa. Sách Tin Mừng thứ bốn hoàn toàn được xây dựng chung quanh tính duy nhất giữa hai cực này: tính duy nhất giữa Con Thiên Chúa, Đấng đến từ Chúa Cha, và con người Giêsu, Đấng đã xuất hiện giữa chúng ta. Ở đó, chúng ta có một nền thần học lớn về sự mặc khải được tập trung vào Đức Kitô: trong con người Giêsu này, Con Thiên Chúa đang hiện diện và đã được tỏ bày (x. 1Ga. 1,2). Nên chúng ta có thể nói rằng câu 14 của lời tựa: "Ngôi Lời đã trở nên người phàm" vừa là nguyên tắc cơ bản, vừa là chìa khoá giải thích toàn bộ thần học và biểu tượng học của Th. Gioan.

Ngay từ những thời kỳ đầu tiên của truyền thống Kitô giáo, sách Tin Mừng của Gioan đã được xem là có tính biểu tượng nhất trong bốn sách Tin Mừng. Có thể nói là người ta phải đọc nó ở hai tầm mức xuyên qua con người, lời nói và các hành vi cụ thể của Đức Giêsu, phải, với con mắt đức tin, hiểu thấu đến tận những gì nằm "ở phía sau", hay đúng hơn, "ở dưới" thực tại hữu hình này, để khám phá ở đó mầu nhiệm Nhập Thể, mầu nhiệm Con Thiên Chúa. Kết

quả là, trong sách Tin Mừng của Gioan, tất cả những gì Đức Giêsu nói và làm đều trở thành "dấu chỉ" và "biểu tượng" của thực tại vô hình này, là cái chỉ có thể nhận thấy bằng con mắt đức tin. Chính trong chiều hướng này mà người ta có thể nói rằng sách Tin Mừng thứ bốn cho một cách nhìn biểu tượng về đời sống của Đức Giêsu. "Biểu tượng", không phải trong nghĩa này là các tình tiết được thuật lại "đã không xảy ra". Ngược lại, chính xác là vì tất cả những gì Đức Giêsu đã nói và đã thực hiện, đối với Gioan, đều là "có thực" đến nỗi ở tầm mức đức tin, người ta đạt, xuyên qua những sự kiện bên ngoài đã trở thành "trong suốt", tới chỗ khám phá ra chúng có nghĩa gì và biểu tượng điều gì trong chiều sâu. Đối với những ai "nhìn" và "chiêm ngưỡng" những sự kiện cụ thể này với con mắt đức tin, thì "mầu nhiệm" của chúng, ý nghĩa ẩn kín của chúng trở thành có thể nhận thấy được.

Bằng sự tán rộng những điều chủ yếu này, chúng tôi muốn đi đến những gì bây giờ có quan hệ đến cách đặt vấn đề của chúng tôi. Nếu thật sự Nhập Thể là ở trung tâm của thần học Th. Gioan, thì người ta phải tự hỏi tại sao tác giả Tin Mừng lại còn có thể dửng dưng với thực tại cụ thể của sự được thụ thai đồng trinh, là cái chắc chắn nối kết với mầu nhiệm này. Vì sự Nhập Thể chính là sự kiện Con Thiên Chúa đã trở nên người phàm, điều đó có nghĩa là Ngài đã mặc lấy một thân xác con người, được sinh ra từ một người đàn bà, "thân mẫu Đức Giêsu". Từ cách nhìn cơ bản này của Gioan về mầu nhiệm Đức Kitô, người ta có thể kết luận tiên thiên và chắc chắn rằng ông phải cũng quan tâm đến cách cụ thể mà mầu nhiệm Nhập Thể này đã được thực hiện trong lịch sử: cách này, đối với ông, phải là một "dấu chỉ".

Đối với Gioan, mầu nhiệm Nhập Thể là chủ yếu đến nỗi để thay thế sự dẫn nhập vào sách Tin Mừng của ông, ông đã viết một lời tựa là cái không là gì khác hơn là một thánh thi lớn ca tụng mầu nhiệm này, một bài ca ngợi khen để tôn vinh Ngôi Lời nhập thể. Nếu Gioan đã không viết một Tin Mừng thời thơ ấu, thì trái lại ông đã để lại cho chúng ta một lời tựa mà, trong một thể loại văn học hoàn toàn khác với thể loại văn học hai chương đầu của Matthêu và Luca, dầu sao thì cũng biểu lộ sự quan tâm lạ thường của ông đối với sự kiện cụ thể là Con Thiên Chúa đã trở nên "người phàm".

Thường xuyên hơn bất cứ một tác giả nào khác của Tân Ước, Gioan dùng những từ "Cha" và "Con" để biểu đạt mối quan hệ giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa. Điều đặc trưng đối với Gioan, đó là ông chỉ rõ Đức Giêsu là "Con độc nhất", "Con của Chúa Cha", hoặc đơn giản "Con". Vậy thì Thiên Chúa luôn luôn là "Cha". Mối quan hệ Cha Con này, Gioan làm sáng tỏ một cách đặc biệt như là mối quan hệ cơ bản giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa.

Như thế, chúng tôi đã kết hợp hầu như tất cả các dữ liệu mà, trong sách Tin Mừng của Gioan có thể ít nhiều có một tương quan với chủ đề về sự được thụ thai đồng trinh. Chúng ta đã nhận thấy trước tiên rằng Đức Maria không bao giờ được gọi bằng tên riêng của Người, nhưng Người luôn luôn là "thân mẫu Đức Giêsu" (2,1.3.5.12; 6,42; 19,21); tuy nhiên Đức Giêsu không bao giờ được gọi là "con bà Maria". Mặc dù, một cách ngược đời, người ta tìm thấy đến hai lần công thức "con ông Giuse" (1,45 và 6,42); mặt khác, chúng tôi đã nhấn mạnh đến đặc tính cơ bản, trong thần học của Gioan, của mầu nhiệm Nhập Thể, và cả khía cạnh cụ thể của sự thực hiện mầu nhiệm này trong lời tựa; cuối cùng, chúng tôi đã nhắc lại tầm quan trọng của các tước hiệu "Cha" và "Con" để biểu đạt mối quan hệ mật thiết giữa Thiên Chúa và Đức Giêsu.

Với tất cả những dữ liệu này trước mắt, bây giờ chúng ta có thể nghiên cứu chi tiết hơn các bản văn có một tương quan trực tiếp với chủ đề về sự được thụ thai đồng trinh. Không ngạc nhiên là Gioan, người làm sáng tỏ rất rõ ràng Đức Giêsu là Con Thiên Chúa, nhưng vẫn cứ nói đến "con ông Giuse" hai lần sao? Chúng tôi sẽ thử đưa ra một trả lời cho vấn đề này trong phần một. Trong phần hai, chúng tôi sẽ bàn đến các câu 12-13 của lời tựa, có quan hệ trực tiếp với khía cạnh cụ thể của sự Nhập Thể.

PHẦN MỘT: "CON ÔNG GIUSE"

"Ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét" (1,45)

"Ông này chẳng phải là con ông Giuse đó sao? Cha mẹ ông ta, chúng ta đều biết cả". (6,42)

CÁC BẢN VĂN SONG SONG

NƠI CÁC TÁC GIẢ CÁC SÁCH TIN MỪNG NHẤT LÃM.

Công thức "con ông Giuse" cũng có trong các sách Tin Mừng khác. Chúng ta hãy nêu lên trước tiên chuyện kể về sự can thiệp của Đức Giêsu ở hội đường Nadarét mà chúng ta tìm lại được nơi ba tác giả các sách Tin Mừng nhất lãm. Nơi Marcô và Matthêu, cảnh được đặt vào giữa đời sống công khai của Đức Giêsu (Mc. 6,3 và Mt. 13,55), nơi Luca, ở đầu (4,16-22), ngay sau những cám dỗ ở sa mạc:

"Đức Giêsu đến Nadarét, là nơi Ngài sinh trưởng. Ngài vào hội đường như Ngài vẫn quen làm trong ngày Sabát, và đứng lên đọc sách thánh. Họ trao cho Ngài cuốn sách ngôn sứ Isaia. Ngài mở ra, gặp đoạn chép rằng:

"Thần khí Chúa ngự trên tôi,
vì Chúa đã xức dầu tấn phong tôi,
để tôi loan báo Tin Mừng cho kẻ nghèo hèn.
Ngài đã sai tôi đi công bố
cho kẻ bị giam cầm biết họ được tha,
cho người mù biết họ được sáng mắt,
trả lại tự do cho người bị áp bức,
công bố một năm hồng ân của Chúa"

Đức Giêsu cuộn sách lại, trả cho người giúp việc hội đường, rồi ngồi xuống. Ai nấy trong hội đường đều chăm chú nhìn Ngài. Ngài bắt đầu nói với họ: 'Hôm nay đã ứng nghiệm lời Kinh thánh quý vị vừa nghe'. Mọi người đều tán thành và thán phục những lời hay ý đẹp thốt ra từ miệng Ngài. Họ bảo nhau: 'Ông này không phải là con ông Giuse đó sao?'

Thật lạ lùng là ba sách Tin Mừng nhất lãm, ở đây, dùng đến những công thức khác nhau để chỉ Đức Giêsu:

Luca (4,22): "Ông này không phải là con ông Giuse đó sao?"

Matthêu (13,55): "Ông không phải là con bác thợ sao?"

Marcô (6,3): "Ông ta không phải là bác thợ, con bà Maria sao?"

Bởi vì mỗi lần đều là cùng một cảnh, nên phải tin rằng chúng ta ở đây có việc cần phải giải quyết với một truyền thống xưa mà

các sách Tin Mừng nhất lãm truyền lại cho chúng ta bằng những cách khác nhau. Các nhà chú giải Kinh Thánh tranh luận với nhau để xác định người nào trong ba tác giả Tin Mừng thể hiện lại việc ghi theo công thức xưa nhất, và vậy là "đích thực nhất" về phương diện lịch sử. Ý hướng của chúng tôi không phải là giải quyết vấn đề này ở đây; nhưng công thức nguyên thủy nhất hình như là công thức của Matthêu hoặc của Luca. Những lời mà họ thuật lại là những lời của dân làng Nadarét; các cư dân làng của Đức Giêsu quả là không biết chút nào về sự được thụ thai đồng trinh của Ngài. Tất nhiên họ xem Đức Giêsu là "con ông Giuse" hoặc "con bác thợ", cũng thế thôi. Trong môi trường điển hình là Do Thái của Nadarét, người ta được gọi tên bằng việc qui chiếu đến người cha của người đó, người ta là con ông nào đó. Trong khi Đức Giêsu can thiệp vào trong hội đường của họ, phản ứng của các cư dân Nadarét vậy là hoàn toàn bình thường. Sửng sốt, họ tự hỏi: Bởi đâu ông ta được như thế? Dầu sao thì ông ta cũng chỉ là một người thợ thường: "Ông không phải là con ông Giuse, bác thợ, đó sao?" (Lc. 4,22 và Mt. 13,55)

Tự nhiên lúc bấy giờ nổi lên câu hỏi: Tại sao Marcô lại thay đổi công thức nguyên thủy này thành: "Đó không phải là bác thợ, con bà Maria, đó sao?" (6,3). Hẳn là đôi khi người ta cũng gọi Ngài cách này, nhưng hình như chính sau khi đã suy gẫm cân nhắc mà Marcô đã thay đổi bản văn. Tại sao? Các nhà chú giải Kinh thánh đưa ra hai giải thích. Một số người nghĩ rằng vào lúc Marcô viết sách Tin Mừng của ông, thì ông Giuse đã chết từ lâu rồi, nên nói Đức Giêsu là "con ông Giuse" từ nay không còn có nghĩa gì mấy nữa. Trái lại, Đức Maria khi ấy còn sống, và Người được người Nadarét biết nhiều. Những người khác đề xuất - điều mà hình như có vẻ thực hơn – rằng Marcô đã thay đổi bản văn, bởi vì ông từ chối lấy công thức "con ông Giuse" theo ý riêng của ông. Do đó vấn đề là một sự ám chỉ gián tiếp của Marcô đến sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu mà chắc là ông đã biết. Vậy, thực ra ông muốn nói: Đức Giêsu, nói đúng ra, không phải là "con ông Giuse", mà Ngài đúng là con bà Maria. Nếu tất cả điều đó không hiển nhiên là dễ thiết lập một cách chắc chắn, thì chúng ta cũng vẫn có thể từ đó rút ra hai kết luận. Một mặt, ở tầm mức các sự kiện, hình như là trong môi trường Galilê, và chính xác hơn, ở Nadarét, có tục lệ xem Đức Giêsu là "con ông Giuse", và vậy

là gọi Người như thế. Mặt khác, dựa trên các dị bản của công thức – vậy là ở tầm mức bản văn – người ta có thể suy ra rằng, nơi các tác giả Tin Mừng, một điều gì đó đang thay đổi trong cách nhìn này.

Trong truyền thống nhất lãm, chúng ta còn có một bản văn quan trọng hơn, trong đó có công thức "con ông Giuse", đặc biệt là trong Lc. 3,23: "Khi Đức Giêsu khởi sự rao giảng, Ngài trạc ba mươi tuổi. Thiên hạ vẫn coi (*người ta tin*) Ngài là con ông Giuse. Ông Giuse là con ông Êli, ông Êli con ông Matthát, ông Matthát con ông". Đó là khởi đầu danh sách phả hệ danh tiếng của Luca. Đặc biệt lý thú ở đây là lưu ý rằng Luca, người mà, trong bản văn được trích dẫn trước, thuật lại những lời của các cư dân Nadarét: "Đó không phải là *con ông Giuse* sao ?", thêm rõ ràng vào phả hệ Ngài "hôs enomidzeto" "người ta (những người) tin". Ông, người đã viết một sách Tin Mừng thời thơ ấu và đã thuật lại chi tiết những tình huống của sự được thụ thai đồng trinh và sự sinh ra của Đức Giêsu, không ngần ngại dùng trong 4,22 công thức "Đó không phải là con ông Giuse sao?", trong khi ông biết rất rõ – như ông đề cập rõ ràng đến điều đó trong 3,23 – rằng đó là "quan niệm của người ta". Trong sách Tin Mừng của ông, Luca vậy là thực sự thuật lại những gì mà người ta nghĩ và nói về Đức Giêsu, nhưng không đích thân chia sẻ ý kiến này. Biết điều đó tất nhiên là rất quan trọng đối với một giải thích đúng công thức "con ông Giuse". Mà điều xem ra rõ ràng như thế đối với Luca và Marcô, cũng có giá trị như đối với hai bản văn của Gioan, nơi có cùng một công thức đó, cho dù đó là trong một bối cảnh hơi khác một chút.

"ÔNG GIÊSU, CON ÔNG GIUSE, NGƯỜI NADARÉT" (Ga. 1,45)

Để giải thích chính xác câu này, cần phải đặt nó vào trong toàn bộ ngữ cảnh của nó, nhất là trích đoạn Kinh thánh về sự kêu gọi các môn đệ đầu tiên:

> "Ông Anrê, anh ông Simon-Phêrô, là một trong hai người đã nghe ông Gioan nói và đi theo Đức Giêsu. Trước hết, ông gặp em mình là ông Simon và nói: *Chúng tôi đã gặp Đấng Mêsia*' - nghĩa là Đấng Kitô. Rồi ông dẫn em mình đến gặp Đức Giêsu. Đức Giêsu nhìn ông Simon và nói: 'Anh là Simon, con ông Gioan, anh sẽ được gọi là Kêpha' - tức là Phêrô.

Hôm sau, Đức Giêsu quyết định đi tới miền Galilê. Ngài gặp ông Philipphê và nói: 'Anh hãy theo tôi'. Ông Philipphê là người Bétsaiđa, cùng quê với các ông Anrê và Phêrô. Ông Philipphê gặp ông Nathanaen và nói: 'Đấng mà Sách Luật Môsê và các ngôn sứ nói tới, chúng tôi đã gặp: đó là ông *Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét*'. Ông Nathanaen liền bảo: 'Từ Nadarét, làm sao có cái gì hay được?'. Ông Philipphê trả lời: 'Cứ đến mà xem'. Đức Giêsu thấy ông Nathanaen tiến về phía mình, liền nói về ông rằng: 'Đây đích thật là một người Itraen, lòng dạ không có gì gian dối'. Ông Nathanaen hỏi Ngài: 'Làm sao Ngài lại biết tôi?'. Đức Giêsu trả lời: 'Trước khi Philipphê gọi anh, lúc anh đang ở dưới cây vả, tôi đã thấy anh rồi'. Ông Nathanaen nói: 'Thưa Thầy, chính Thầy là Con Thiên Chúa, chính Thầy là vua Itraen!'. Đức Giêsu đáp: 'Vì tôi nói với anh là tôi đã thấy anh dưới cây vả, nên anh tin! Anh sẽ còn được thấy những điều lớn lao hơn thế nữa!'. Ngài lại nói: 'Thật, tôi bảo thật các anh, các anh sẽ thấy trời rộng mở, và các thiên thần của Thiên Chúa lên lên xuống xuống trên Con Người'"

(Ga. 1,40 - 51)

Công thức thể hiện lại ý kiến của dân chúng

Trong chú thích của họ về bản văn này, một số tác giả cho rằng ở đây Gioan lấy theo ý mình lời tuyên bố của Philipphê với Nathanaen: chúng tôi đã gặp Đấng Mêsia, "ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét". H. Cousin thậm chí còn nói thêm - điều mà trở thành hoàn toàn ngược đời – rằng tuyên bố này mặc lấy ở đây hình thức của một sự tuyên xưng đức tin của ông Philipphê, và qua trung gian ông Philipphê, của chính Gioan, khi ông tuyên bố Đấng Mêsia là "con ông Giuse".

Để chứng tỏ giải thích làm bối rối này thiếu cơ sở đến mức nào, chỉ cần phân tích bản văn là đủ. Phải tự hỏi tuyên bố của Philipphê chính xác dựa trên điều gì. Không khó để xác định. Tin tức mà ông Philipphê truyền đạt cho ông Nathanaen không phải là "Đức Giêsu là con ông Giuse" (ông còn chưa biết gì về Đức Giêsu!), nhưng đúng là: "Chúng tôi đã gặp Đấng Mêsia!" (c. 41), hay nói cách khác:

"Đấng mà Sách Luật Môsê và các ngôn sứ nói tới, chúng tôi đã gặp" (c. 45). Chỉ sau đó mới nổi lên câu hỏi. Nhưng cụ thể, vấn đề là ai? Philipphê, người mà trước khi gặp lần đầu tiên này, chỉ biết chút ít hoặc không biết gì về Đức Giêsu, nên chỉ có thể trả lời câu hỏi này bằng những lời mà ông đã nghe được: người ta nói "ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét". Chính với tư cách như thế mà Đức Giêsu đã được biết trong miền và đã được chỉ. Philipphê, sau cuộc tiếp xúc lần đầu tiên của ông với Đức Giêsu, cũng phải chỉ Ngài bằng cách này. Không hề có ý định là một sự tuyên xưng đức tin để khẳng định rằng ông Giêsu (mà ông không biết) là con ông Giuse (một sự tuyên xưng đức tin thật kỳ lạ!), đúng hơn, đó là điều ngược lại: con người mà ở đây người ta gọi là "con ông Giuse", chính con người đó là Đấng Mêsia! Đó là một sự tuyên xưng đức tin, vâng, nhưng một sự tuyên xưng đức tin về Đấng Mêsia. Điều đó cũng giải thích ở câu 45 sự cố ý đảo ngược cấu trúc của mệnh đề: "Đấng mà Sách Luật Môsê và các ngôn sứ nói tới, chúng tôi đã gặp (Đấng Mêsia), đó là ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét".

Giải thích truyền thống và hài hoà này về bản văn, giải thích mà ngày nay được rất nhiều người chia xẻ, đã được trình bày đặc biệt trong chú thích của Tolet về sách Tin Mừng của Gioan: "Philipphê, ở đây, gọi Đức Giêsu là con ông Giuse, bởi vì ông chưa được cho biết đầy đủ các mầu nhiệm đức tin. Trong dân chúng, Đức Giêsu được xem là con ông Giuse, và, bởi vì Ngài đã được nuôi nấng ở Nadarét, nên người ta xem Ngài là một người Galilê và là một người Nadarét". Hiển nhiên là sau cuộc gặp gỡ đầu tiên với Đức Giêsu – vả lại, ở đây, người ta chỉ mới ở vào lúc đầu đời sống công khai – Philipphê còn chia xẻ ý kiến thông thường là Đức Giêsu là con ông Giuse, người Nadarét. Nhưng về việc Đức Giêsu, ở nơi sâu thẳm nhất của hữu thể Ngài, thực sự là gì, thì ông chưa có một chút nghi ngờ nào. Tất cả những gì ông biết hiện giờ, chính là người đó, ông Giêsu, phải là Đấng Mêsia! Đó đã là một bước đầu tiên và quan trọng để tiến lên phía trước, nhưng ông còn phải đi hết một đoạn đường nữa để thanh tẩy và đào sâu cách nhìn đức tin của ông đối với mầu nhiệm Đức Giêsu.

Vậy chúng ta có thể kết luận rằng câu trả lời của Philipphê cho Nathanaen là hoàn toàn bình thường. Vấn đề được đặt ra bây giờ là

biết chính tác giả Tin Mừng Gioan – mà bảy mươi năm sau, lâu sau Phục Sinh, viết chuyện kể này – có còn chia xẻ ý kiến này, như một số nhà chú giải Kinh Thánh khẳng định, không.

Ý kiến của Gioan

Ý kiến của Gioan về điểm này nổi bật rất rõ từ ngữ cảnh của chuyện kể này, nơi có công thức: "ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét", nhưng cũng từ loạt tước hiệu (x. 1,45.49.51) mà trong tình tiết này được quy cho Đức Giêsu. Để có thể chứng tỏ điều đó, chúng ta phải xem xét sự thảo ra bản văn và nhận thấy cách Gioan xây dựng chuyện kể của ông. Nói cách khác, cấu trúc văn học của Ga. 1,45-51 là gì?

Như người ta có thể nhận thấy điều đó trong bản dịch có cấu trúc mà người ta sắp đọc, phải phân biệt trong chuyện kể này ba cuộc đối thoại liên kết nhau trong một chuyển động tiến dần lên:

A (các câu 45-46)

Đối thoại ngắn giữa Đức Giêsu và ông Nathanaen. Trong miền, người ta nghĩ gì về Đức Giêsu? Đó chính là khía cạnh con người, với "tước hiệu" là "con ông Giuse", đáp lại điều đó.

B (các câu 47-50)

Đối thoại giữa Đức Giêsu và ông Nathanaen liên quan đến ý tưởng mà ông Nathanaen tự tạo ra cho mình về con người của Đức Giêsu, và vì đó Ngài ca ngợi ông. Hai "tước hiệu" khác ở đây được quy cho Đức Giêsu: "Con Thiên Chúa" và "Vua Itraen".

A' (câu 51)

Đối thoại giữa Đức Giêsu và ông Nathanaen là cái thực hiện một sự chuyển dần đến đức tin tương lai của ông Nathanaen. Sẽ đến một thời ông nhận biết Đức Giêsu là "Con Người"

BẢN VĂN CÓ CẤU TRÚC CỦA
Gioan 1,45 - 51

[45] Ông Philipphê đã gặp ông Natha-

naen và nói với ông:

A
Mặc khải hiện tại
(Philipphê)

Đấng mà Sách Luật Môsê và các ngôn sứ nói tới,
chúng tôi đã gặp, đó là
ông Giêsu, con ông Giuse
người Nadarét.

Đức Giêsu
Đấng Mêsia
(Sự không tin của ông Nathanaen)

[46] Ông Nathanaen liền bảo:
Từ Nadarét, làm sao có cái gì hay được?
Ông Philipphê trả lời:
Cứ đến mà XEM (ide)

[47] Đức Giêsu THẤY ông Nathanaen tiến về phía mình, liền nói về ông rằng:

B
Mặc khải thứ hai
(Đức Giêsu)

a) ĐÂY (ide) ĐÍCH THỰC LÀ MỘT NGƯỜI ITRAEN
lòng dạ không có gì gian dối.

[48] Ông Nathanaen hỏi Ngài:
Làm sao Ngài lại biết tôi?

Đức Giêsu
Con Thiên Chúa

Đức Giêsu trả lời:
Trước khi Philipphê gọi anh,
lúc anh đang ở dưới cây vả,
tôi đã THẤY anh rồi.

[49] Ông Nathanaen nói:
Thưa Thầy,

(Đức tin của Nathanaen)

b) *Chính Thầy là Con Thiên Chúa, chính Thầy là Vua Itraen!*

[50] Đức Giêsu đáp:
Vì tôi nói với anh là tôi đã

THẤY anh ở dưới cây vả
a') nên ANH TIN!
ANH SẼ CÒN ĐƯỢC THẤY
nhiều điều lớn lao hơn thế nữa.

A'	[51] Ngài lại nói:
Mặc khải tương lai	Thật, tôi bảo thật các anh
(Đức Giêsu)	CÁC ANH SẼ THẤY trời
Trời rộng mở	rộng mở, và các thiên thần của
trên Con Người	Thiên Chúa lên lên xuống
	xuống trên Con Người.

Vậy, đoạn 1,45-51 hình thành chỉ một cấu trúc đồng tâm lớn mà thôi, có tâm là sự tuyên xưng của Nathanaen: "Thầy là Con Thiên Chúa, Thầy là Vua Itraen". Sự kiện phần trung tâm này được xen vào trong một bao hàm nhỏ (a, b, a') và một bao hàm lớn (A, B, A') để xuất hiện rõ ràng cách nhìn cơ bản của Gioan. Ngoài ra chúng ta hãy lưu ý đến cách dùng động từ "thấy" liên tục trở lại trong mỗi phần của kết cấu này:

A. *Con* ông Giuse	đến mà XEM (ide)
a. đích thực là một người Itraen	ĐÂY (ide)
b. Con Thiên Chúa, Vua Itraen.	đã THẤY anh
a' anh tin	Anh sẽ còn được THẤY
A' *Con* Người	Các anh sẽ THẤY

Bên trong toàn bộ cấu trúc này, công thức "ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét" như vậy là có được ý nghĩa thực sự mà Gioan muốn cho nó.

Gioan khởi đầu từ khía cạnh con người của Đức Giêsu. Philipphê báo cho Nathanaen biết điều mà người ta nghĩ về Đức Giêsu: Đấng Mêsia được các ngôn sứ báo trước, chúng tôi đã gặp, đó là "ông Giêsu, *con ông Giuse*, người *Nadarét*", và đồng thời ông mời gọi Nathanaen là người vẫn không tin: "cứ đến mà xem"

Trong giai đoạn thứ hai, khi đã rõ ra là Đức Giêsu thực sự biết ông Nathanaen: "Tôi đã thấy anh ở dưới cây vả", thì ông này bắt đầu cảm thấy một điều gì đó về mầu nhiệm Đức Giêsu; ông bước một bước đầu tiên trên con đường đức tin và tuyên xưng: "Thầy là Con Thiên Chúa, Thầy là Vua Itraen". Đối với đức tin mới bắt đầu này, Đức Giêsu đã khen ngợi ông: "Anh là một người Itraen đích thực anh tin", nhưng đồng thời Người mời gọi ông đi xa hơn nữa và phó thác hoàn toàn: "Anh sẽ còn được thấy những điều lớn lao hơn thế nữa".

Với câu cuối cùng, đến chuyển động thứ ba, trong đó Đức Giêsu tự mặc khải mình hoàn toàn về việc Người là gì. Trong tương lai, những kẻ tin "sẽ thấy trời mở rộng và các thiên thần của Thiên Chúa lên lên xuống xuống trên Con Người". Sự ám chỉ này đến hình ảnh Kinh thánh của cái thang ông Giacóp (St. 28,2) báo cho biết rằng trong con người của Đức Giêsu, tính không xuyên qua được của trời bị phá vỡ. Cái thang kết nối trời và đất, tìm được chỗ dựa của nó trên Con Người. Sự liên lạc giữa trời và đất, giữa Thiên Chúa và loài người, được thiết lập trong con người của Đức Giêsu: "Con Người là con người Giêsu, như là một mặc khải của Thiên Chúa".

Tước hiệu cuối cùng ở đây được trao cho Đức Giêsu, có nghĩa nơi Gioan là sự thăng hoa nhân tính của Đức Kitô. Nó chỉ Đức Giêsu, người đã được người ta gọi là "con ông Giuse, người Nadarét", thành phố nhỏ này mà ông Nathanaen nói với giọng khinh miệt: "Từ Nadarét, làm sao có cái gì hay được?", nhưng Luca cho chúng ta biết nó là nơi mà lần đầu tiên được mặc khải Đức Giêsu là "Vua Itraen (Đấng Mêsia), Con Đấng Tối Cao", người mà trong đó Thiên Chúa tỏ hiện giữa loài người. Đó chính xác là những tước hiệu mà Nathanaen quy cho Đức Giêsu. Theo D. Mollat, "nơi Gioan, nguồn gốc Nadarét của Đức Giêsu liên tục được đặt tương phản với phẩm tước Mêsia (x. 18,5.7; 19,19). Sự kết hợp của chúng biểu đạt sự ngược đời của đức tin Kitô giáo".

Vậy, có một sự tiến triển có thể nhận thấy được rõ ràng: người ta khởi đầu từ "con ông Giuse, người Nadarét" (c. 45), và, đi qua "Con Thiên Chúa, Vua Itraen" (c. 49), người ta đi đến sự mặc khải "Con Người mà trên đó trời rộng mở" (c. 51). Đây là biểu diễn đồ thị:

Philipphê	Nathanaen và Đức Giêsu	Đức Giêsu
(c. 45)	(c. 49)	(c. 51)
Con ông Giuse ------	Con Thiên Chúa ----------	Con Người
Nadarét ----------		trời

Tước hiệu thứ ba có thể nói là bao hàm tước hiệu thứ nhất, nhưng bây giờ lại cho nó một nghĩa sâu xa hơn. Ở đây, sự ngược đời và cớ vấp phạm của sự Nhập Thể được tóm lại trong một lời duy nhất: Đấng Mêsia, Con Thiên Chúa tỏ hiện trong hình ảnh của một con người mà dân chúng xem là "con ông Giuse". Vậy, tước hiệu này không có nghĩa là Gioan thừa nhận tư cách làm cha thực sự của ông Giuse. Ông dùng nó duy nhất chỉ để biểu đạt rằng Con Thiên Chúa đang hiện diện trong con người cụ thể này: Con Người. Thực ra, đó là thần học của lời tựa: "Ngôi Lời đã trở nên người phàm và cư ngụ giữa chúng ta" (1,14).

"ÔNG NÀY CHẲNG PHẢI LÀ ÔNG GIÊSU, CON ÔNG GIUSE ĐÓ SAO? CHA MẸ ÔNG TA, CHÚNG TA ĐỀU BIẾT CẢ" (6,42)

Ý kiến của những người Galilê

Còn rõ ràng hơn là trong bản văn trước, thực ra ở đây công thức "con ông Giuse" không thể hiện ý kiến của tác giả Tin Mừng, mà ý kiến của những người trong miền là những kẻ không biết gì hơn về Đức Giêsu. Nơi các tác giả Tin Mừng nhất lãm, chính các cư dân của Nadarét bày tỏ ý kiến mình như vậy. Trong Ga. 1,45, chính Tông Đồ Philipphê là người, sau cuộc gặp đầu tiên, còn chưa biết gì về mầu nhiệm Đức Giêsu và chỉ lặp lại những gì người ta nói về Ngài. Trong Ga. 6,42, bây giờ lại chính những người Galilê nói về Đức Giêsu. Để có thể nắm được tầm mức chính xác các lời nói của họ, nên đặt trích đoạn Kinh thánh, nơi chúng được trình bày, vào trong toàn bộ chương sáu của Gioan:

Câu 1-13: Phép lạ hóa bánh ra nhiều.

14-15: Đám đông muốn tôn Đức Giêsu làm vua.

Ngài lánh mặt đi lên núi một mình.

16-21: Đức Giêsu đi trên mặt nước đến gặp lại

các môn đệ.

22-25: Đám đông một lần nữa lại muốn bắt lấy Đức Giêsu

26-65: DIỄN VĂN VỀ BÁNH TRƯỜNG SINH

16-31: *Lương thực* thường tồn

32-47: Đức Giêsu là *bánh bởi trời* đích thực

- 32 - 40: "Tôi là *bánh trường sinh*"
- 41 - 47: Đừng xầm xì, nhưng tin

48-59: *Bánh* phải ăn là thịt của Đức Giêsu Bánh thánh thể

60-65: Sự chọn đức tin

66-71: Sự từ bỏ đức tin nơi nhiều người. Tuyên xưng đức tin của ông Phêrô.

Trích đoạn Kinh thánh 6,41-47 như là Ngữ cảnh của công thức con ông Giuse

Trích đoạn Kinh thánh này là thành phần của bài diễn văn về bánh trường sinh được Đức Giêsu phát biểu ở Capharnaum, sau khi dân chúng muốn tôn Ngài làm vua, bởi vì Ngài đã thực hiện phép lạ hoá bánh ra nhiều: "Thật, tôi bảo thật các ông, các ông đi tìm tôi, không phải vì các ông đã thấy dấu lạ, nhưng vì các ông đã được ăn bánh no nê. Các ông hãy ra công làm việc không phải vì lương thực mau hư nát, nhưng để có lương thực thường tồn đem lại phúc trường sinh, là thứ lương thực Con Người sẽ ban cho các ông.Tôi là bánh trường sinh. Ai đến với tôi, không hề phải đói vì tôi tự trời mà xuống" (6,26-27. 35-38). Tiếp theo những lời này của Đức Giêsu về chính Người là phản ứng không tin của dân chúng.

"Người Do Thái liền xầm xì phản đối, bởi vì Đức Giêsu đã nói: 'Tôi là bánh từ trời xuống'. Họ nói: 'Ông này chẳng phải là ông Giêsu, *con ông Giuse* đó sao? *Cha mẹ* ông ta, chúng ta đều biết cả, sao bây giờ ông ta lại nói: Tôi từ trời xuống?'

Đức Giêsu bảo họ:

'Các ông đừng có xầm xì với nhau!

Chẳng ai đến với tôi được,
nếu Chúa Cha là Đấng đã sai tôi,
không lôi kéo người ấy;
và tôi, tôi sẽ cho người ấy sống lại trong ngày sau hết.
Xưa có lời chép trong sách các ngôn sứ:
Hết mọi người sẽ được Thiên Chúa dạy dỗ.
Vậy, phàm ai nghe và đón nhận
giáo huấn của Chúa Cha,
thì sẽ đến với tôi.
Không phải là đã có ai thấy Chúa Cha đâu,
nhưng chỉ có Đấng từ nơi Thiên Chúa mà đến,
chính Đấng ấy đã thấy Chúa Cha.
Thật, tôi bảo thật các ông,
ai tin thì được sự sống đời đời"

Cấu trúc văn học

Sau khi đã đặt câu 42, nơi có công thức "ông Giêsu, con ông Giuse", vào trong toàn bộ ngữ cảnh, bây giờ chúng ta hãy xét, nhờ bản dịch sách Kinh thánh Giêrusalem được trình bày dưới hình thức có cấu trúc, cấu trúc văn học của trích đoạn Kinh thánh có chứa câu này. Đó là một mẫu tuyệt vời của cấu trúc đồng tâm mà trong đó được miêu tả sự chuyển tiếp từ sự xầm xì (sự không tin) của người Do Thái, đến sự tin vào Đức Giêsu. Cấu trúc cơ bản được trình bày như sau:

NB. Cấu trúc đồng tâm Cấu trúc song song (hay hình xoắn ốc)

a a

b b

c c

b' a'

a' b'

c'

BẢN VĂN CÓ CẤU TRÚC CỦA Ga. 6,41-47

[41] Người Do Thái liền XẦM XÌ phản đối
bởi vì Đức Giêsu đã nói:
"Tôi là bánh
từ trời xuống"

[42] Họ nói:
"Ông này chẳng phải là ông Giêsu
A — (b) CON ÔNG GIUSE đó sao?
Xầm xì — CHA mẹ ông ta, chúng ta đều biết cả
Sao bây giờ ông ta lại nói: Tôi

(a') *từ trời xuống*?"

[43] Đức Giêsu bảo họ:
Các ông ĐỪNG CÓ XẦM XÌ với Nhau

B — [44] Chẳng ai đến với tôi được,
Đừng xầm xì — nếu CHÚA CHA là Đấng đã sai tôi
không lôi kéo người ấy.

[45] Xưa có lời chép

Đó là hai cấu trúc cơ bản của các bản văn Kinh thánh. Trong cấu trúc đồng tâm, các vế đối nhau, được cấu thành chung quanh một điểm trung tâm (c). Trong cấu trúc song song, ngược lại, cùng những vế đó luôn luôn trở lại trong cùng một thứ tự. Về một trình bày chi tiết hơn "cấu trúc văn học" là gì?, x. I. de la Potterie: La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean (Cuộc Khổ Nạn của Đức Giêsu theo Tin Mừng của Gioan), Paris 1986, 39. 44.

trong các sách ngôn sứ
Đến với Đức — (b) Hết mọi người sẽ được
Giêsu — THIÊN CHÚA dạy dỗ
(a') Vậy, phàm ai nghe và đón nhận
giáo huấn của Chúa Cha
thì sẽ đến với tôi

---

[46] Không phải là đã có ai

(b) thấy CHÚA CHA

A' nhưng chỉ có Đấng

Tin (a) từ nơi Thiên Chúa mà đến

(b') chính Đấng ấy đã thấy CHÚA CHA

Thật, tôi bảo thật các ông

Ai TIN thì được sự sống đời đời

Chúng ta hãy xét trước tiên ba phân đoạn lớn:

(các câu 41-42)

Người Do Thái XẦM XÌ, bởi vì Đức Giêsu đã nói: "Tôi là bánh từ trời xuống"; và họ đưa ra lý lẽ bác bẻ: "Ông ấy không phải là con ông Giuse sao? Cha mẹ ông ta, chúng ta đều biết cả" (Hãy chú ý sự bao gồm: hai lần: "từ trời xuống", và được đặt giữa hai lần, công thức: "con ông Giuse")

(các câu 43-45)

"Các ông ĐỪNG CÓ XẦM XÌ với nhau". Đức Giêsu mời gọi họ từ sự xầm xì bước qua đức tin. Để đạt đến cứu cánh này, họ phải để cho mình được lôi kéo và được dạy dỗ bởi Thiên Chúa (Hãy chú ý ở đây sự bao gồm trong phần trung tâm: "chẳng ai đến với tôi được" và "đến với tôi"; nói cách khác: tin!)

A' (các câu 46-47)

"Ai TIN thì được sống đời đời". Thực sự tin vào Đức Giêsu có nghĩa là: chấp nhận Ngài "từ Thiên Chúa mà đến", "Ngài đã thấy Chúa Cha", nói cách khác: Ngài "từ trời xuống" (Bây giờ chúng ta chú ý sự bao gồm lớn mà trong đó toàn bộ trích đoạn Kinh thánh có thể gọi là được đóng khung: ở câu 41, "từ trời", và ở câu 46, "từ Thiên Chúa")

Chúng ta còn phải nhìn gần hơn ba giai đoạn của trích đoạn Kinh Thánh, mỗi giai đoạn riêng rẽ. Riêng mỗi phần cũng bao gồm một cấu trúc đồng tâm nhỏ (a b a' – hoặc b a b'). Trong giai đoạn thứ nhất, người Do Thái xầm xì bởi vì họ không muốn chấp nhận Đức Giêsu là bánh từ trời xuống (a và a'). Lý do họ từ chối tin nằm ở trung tâm (b)

Tôi là bánh

từ trời xuống

(b) "Ông ấy không phải là ông Giêsu, CON
ÔNG GIUSE đó sao? CHA mẹ ông ta,
chúng ta đều biết cả.

(a') Sao bây giờ ông ta lại nói:
Tôi từ trời xuống?

Từ tập hợp này suy ra rõ ràng rằng công thức: "ông Giêsu, con ông Giuse" là nguyên nhân thực sự gây ra sự xầm xì của người Do Thái. Đó là biểu hiện sự không tin của họ chứ không phải là ý kiến của tác giả Tin Mừng. Lý lẽ mà người Do Thái không muốn tin Đức Giêsu "từ trời xuống" chính là họ nghĩ họ biết rõ nguồn gốc con người của Ngài: cha Ngài và mẹ Ngài.

Giai đoạn thứ hai (B) cũng vậy, trình bày một cấu trúc đồng tâm đẹp:

(a) Chẳng ai *đến với tôi được*
nếu CHÚA CHA không lôi kéo người ấy.

(b) Hết mọi người sẽ được THIÊN CHÚA dạy dỗ

(a') Vậy, phàm ai nghe và đón nhận
giáo huấn của CHÚA CHA
thì *sẽ đến với tôi*

"Đến với Đức Giêsu" (a và a') là một trong các thuật ngữ của Gioan, tương đương với "tin". Nó có nghĩa là: tiếp nhận Đức Giêsu và phó thác cho Ngài. Nhưng, Đức Giêsu nói thêm: "Chẳng ai đến với tôi được, nếu Chúa Cha, là Đấng đã sai tôi, không lôi kéo người ấy". Trong hai vế song song (a và a'), vấn đề là "Chúa Cha"; và từ bản văn trung tâm (b), suy ra rằng Chúa Cha là chính "Thiên Chúa". Ở trung tâm còn được trưng dẫn bản văn của Isaia 54,13: "Hết mọi người sẽ được Thiên Chúa dạy dỗ". Kết quả là cần phải để cho mình được Thiên Chúa dạy dỗ, để có thể đến với Đức Giêsu. Ở đây, chính Chúa Cha là Đấng "lôi kéo". Nơi khác, Gioan sẽ nói rằng chính Đức Giêsu "lôi kéo" từ trên cao thập giá: "Phần tôi, một khi được giương

cao lên khỏi mặt đất, tôi sẽ kéo mọi người lên với tôi" (12,32). Vậy, đó là hành động của Chúa Cha cũng như là hành động của Chúa Con làm cho đức tin của mọi người trở nên khả thể: "Người ấy đến cùng tôi". Đó là con đường mà người Do Thái cũng phải đi qua để có thể từ sự xầm xì qua đức tin vào Đức Giêsu. Trong những gì liên quan đến chủ đề chúng ta đang bàn, phải lưu ý rằng từ "Cha" trở lại ở đây hai lần; nhưng ở đây, "cha" của Đức Giêsu không còn là ông Giuse nữa, mà là chính Thiên Chúa!

Trong giai đoạn thứ ba (A'), một lần nữa vấn đề vẫn là Chúa Cha:

(b) Không phải là đã có ai thấy CHÚA CHA đâu,

(a) nhưng chỉ có Đấng *từ nơi Thiên Chúa mà đến*

(a') chính Đấng ấy đã thấy CHÚA CHA

Chúng ta còn tìm thấy ở đây một lần nữa một cấu trúc đồng tâm nhỏ thực sự đặc trưng. So sánh với cấu trúc thứ nhất (A), nó được xây dựng theo thứ tự đảo ngược. Ở đó bản văn liên quan đến "tư cách làm cha" của ông Giuse ở giữa trung tâm; ở đây, chính là tư cách làm cha của Thiên Chúa ở giữa hai bản văn nói đến Chúa Cha. Không thể nghi ngờ: lần này, Cha của Đức Giêsu là chính Thiên Chúa. Trích đoạn Kinh thánh này được xây dựng một cách tuyệt vời:

	(A')
(a) từ trời xuống	(b) Chẳng ai đã thấy CHÚA CHA
(b) con ông GIUSE	(a) (chỉ có) Đấng
CHA ÔNG	từ nơi Thiên Chúa mà đến
(a') từ trời xuống	(b') chính Đấng ấy đã thấy CHÚA CHA

"Từ trời xuống" (a và a') trong giai đoạn thứ nhất (A) đáp lại trong giai đoạn thứ ba "từ nơi Thiên Chúa mà đến" (a). Nói cách khác, Đấng từ Thiên Chúa mà đến, đã từ trời xuống, vì Thiên Chúa ở trên trời. Trong (A), người Do Thái không chấp nhận Đức Giêsu "đã từ trời xuống", bởi vì - theo họ – "Ngài là con ông Giuse". Trong câu trả lời của Đức Giêsu (A'), các dữ liệu bị đảo ngược: Ngài (Đức Giêsu) từ nơi Thiên Chúa mà đến: vì lý do này, không phải ông Giuse, mà là Thiên Chúa là Cha của Ngài. Chúng tôi sẽ trở lại những ý tưởng này; nhưng ngay từ bây giờ, chúng tôi muốn kéo sự chú ý

đến tính chặt chẽ khắt khe mà cấu trúc này được xây dựng và tính năng động bên trong được khai triển ở đó. Để hiểu rõ chú thích tiếp theo sau, cần phải luôn in cấu trúc này vào tâm trí.

Đảo ngược tình thế: sự mỉa mai của Gioan

Điểm đầu tiên mà chúng tôi muốn kéo sự chú ý đến, chính là ở đây rất rõ ràng chúng ta có vấn đề cần phải giải quyết với một cách thức thường xuyên xảy ra ở nơi Gioan: trong khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại, nó được chỉ bằng một từ kỹ thuật: sự mỉa mai của Gioan. Nó bao hàm một sự đảo ngược hoàn toàn tình thế. Qua đó người ta hiểu thế nào? Để nắm bắt điều đó, phải nhớ lại – chúng tôi đã nói trước đây – rằng sách Tin Mừng của Gioan luôn luôn phải được đọc ở một tầm mức kép: ở tầm mức bên ngoài của các sự kiện và các biến cố có thể thấy được, nhưng cũng qua sự trong suốt ở tầm mức của điều xảy ra ở chiều sâu, ở tầm mức bên trong và ẩn giấu của đức tin và đối với Gioan là cái cấu tạo nên thực tại thực. Mà, thường xảy ra, trong sách Tin Mừng thứ bốn, là giữa hai tầm mức này có một sự tương phản thực sự, một sự đối nghịch hoàn toàn. Điều xảy ra ở tầm mức đức tin, chính xác là ngược lại với điều mà các sự kiện bên ngoài cho thấy. Thí dụ như trong cuộc Khổ Nạn: bên ngoài, Đức Giêsu bị kết án; nhưng ở tầm mức đức tin, chính thế giới tội lỗi bị kết án, và Đức Giêsu trở thành Vua bằng thập giá. Sự tương phản này của hai bình diện cấu thành sự "mỉa mai" của Gioan. Sự đối chiếu "mỉa mai" này của điều xảy ra bên ngoài với điều đang được thực hiện ở tầm mức đức tin trong chiều sâu của mầu nhiệm là thông thường trong biểu tượng học của Gioan. Chúng ta nhận thấy một điều gì đó thuộc loại này cũng có trong trích đoạn Kinh thánh 6,41-47 mà bây giờ chúng tôi sắp chú thích một cách chăm chú hơn.

Ba sự lật ngược ý kiến của người Do Thái.

Ở đầu trích đoạn Kinh Thánh, chúng ta thấy mình gặp phải những sự kiện bên ngoài. Người Galilê xầm xì bởi vì Đức Giêsu đã nói về chính mình là "Ngài từ trời xuống". Họ không thể chấp nhận điều đó: "Ông ấy không phải là ông Giêsu, con ông Giuse đó sao? Cha mẹ ông ta, chúng ta đều biết cả". Chúng ta biết ông ấy từ đâu đến. Ông ấy là người gốc thành phố nhỏ Nadarét. Ông ấy không thể từ trời đến! Người Do Thái không tin vào Đức Giêsu.

Ở cuối trích đoạn Kinh Thánh, tình thế hoàn toàn bị đảo ngược: "Chỉ có Đấng từ nơi Thiên Chúa mà đến, chính Đấng ấy (Đức Giêsu) đã thấy Chúa Cha". Đó là một thí dụ điển hình về sự mỉa mai của Gioan. Đi từ ý kiến của người ta ("Ông ấy là con ông Giuse", ông ấy *không thể từ trời đến*). Gioan bước sang một hình thức tử hệ thần linh của Đức Giêsu: chỉ một mình Ngài là từ Thiên Chúa mà đến, chỉ một mình Ngài đã thấy Chúa Cha và có thể có Thiên Chúa là Cha.

Rõ ràng là ở đây chúng ta có một bản văn được Gioan soạn thảo rất kỹ lưỡng và trong một ý hướng rõ ràng. Rất ý thức, ông đã xây dựng trích đoạn Kinh thánh này nhằm một mục đích xác định. Để đi sâu vào trong tư tưởng và các ý hướng của tác giả Tin Mừng, người ta phải phân tích các kỷ thuật của ông, và cố gắng biết văn phong của ông, cấu trúc tư tưởng của ông. Lúc bấy giờ người ta khám phá ra rằng ông miêu tả ở đây sự chuyển tiếp sự không tin của người Do Thái vào mầu nhiệm Nhập Thể và tử hệ thần linh của Đức Giêsu sang đức tin thực vào sự mặc khải Chúa Cha và "Con Một là Đấng từ nơi Thiên Chúa mà đến" (1,14)

Nhờ bản văn có cấu trúc, người ta có thể dễ dàng theo ba chuyển động được miêu tả ở đây, ba giai đoạn đảo ngược hoàn toàn tình thế đang xảy ra.

Sự đảo ngược thứ nhất, đó là sự chuyển tiếp sự *xầm xì* của người Do Thái (sự không tin) (c.41) sang *đức tin* (c.47). Đó là một sự chuyển qua rõ ràng không phải là dễ, không được thực hiện ngay lập tức. Từ sự xầm xì ban đầu của họ, nghĩa là từ việc từ khước chấp nhận điều mà Đức Giêsu mặc khải về chính mình, người Do Thái chuyển qua một thái độ đức tin. Đó là một sự chuyển qua mà con người không thể tự mình tiến hành được: để làm việc đó, nó cần tác động của Chúa Cha. Nên chân lý này nằm ở trung tâm toàn bộ trích đoạn Kinh thánh (b): "Chẳng ai đến với tôi được (tin vào Đức Giêsu), nếu Chúa Cha, là Đấng đã sai tôi, không lôi kéo người ấy. Vậy, phàm ai nghe và đón nhận giáo huấn của Chúa Cha, thì sẽ đến với tôi" (c. 45). Đó là sự lật ngược phải được thực hiện.

Một chuyển động thứ hai, chuyển động cần thiết – bản văn nói điều đó rõ ràng, nếu người ta đọc nó chăm chú – xuất phát từ sự kiện người Do Thái không tin, không thể chấp nhận rằng Đức Giêsu "từ

trời xuống" (c. 41); nhưng nếu người ta không còn xầm xì nữa, và nếu người ta thực sự để cho mình được Chúa Cha lôi kéo để đến với Đức Giêsu (B), thì lúc bấy giờ cuối cùng người ta cũng đạt đến chỗ nhận thấy trong đức tin rằng Đức Giêsu "từ nơi Thiên Chúa mà đến" (c. 46). Thay thế cho lời nói thứ nhất của Đức Giêsu (Ngài nói Ngài "từ trời xuống", điều đã gây ra sự không tin của người Do Thái), tác giả Tin Mừng đặt một lời nói khác của Đức Giêsu mà người ta có thể nói là lấy lại tương đương lời nói thứ nhất, và làm cho nó mạnh hơn: Ngài là Đấng "từ nơi Thiên Chúa mà đến". Ai tin điều đó thì có được sự sống đời đời.

Sự lật ngược thứ ba xuất phát từ sự kiện ở tầm mức sự không tin Đức Giêsu được xem là "con ông Giuse" (c. 42); nhưng ở cuối trích đoạn Kinh Thánh, Ngài được thừa nhận là "Đấng từ nơi Thiên Chúa mà đến" và "đã thấy Chúa Cha" (c. 46). Tại đây, điều chúng tôi đã nói ở đầu chương này, tỏ ra có giá trị đầy đủ: tầm quan trọng trung tâm, trong quan điểm thần học của Gioan, của mầu nhiệm Nhập Thể, và như vậy là cũng của việc dùng các tước hiệu "Cha" và "Con" để biểu đạt mối quan hệ giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa: đó là những "tước hiệu" hàng đầu của sách Tin Mừng thứ bốn. Tiện thể chúng ta có thể lưu ý rằng trong Ga. 5,18 – và chỉ ở đó mà thôi trong toàn bộ Tân Ước – có nói về Đức Giêsu rằng Ngài gọi Thiên Chúa là "Cha của mình". Tại đó, chúng ta thực sự ở trung tâm Kitô học của Gioan. Tất nhiên bản văn của chúng ta không nói rõ ràng rằng Thiên Chúa là "chính Cha của Ngài", nhưng sự nhấn mạnh đã hoàn toàn bị chuyển chỗ: từ công thức "con ông Giuse, cha ông ấy", thoát ra từ miệng của quần chúng không tin, đi qua lời của Đức Giêsu, người ta đi đến sự tuyên xưng đức tin cuối cùng rằng "Không phải là đã có ai thấy Chúa Cha đâu, nhưng chỉ có Đấng từ nơi Thiên Chúa mà đến, (chính Đấng ấy đã thấy Chúa Cha)".

Để kết thúc, chúng ta hãy một lần nữa dựa vào bảng tóm tắt nhỏ (trg. 408), nơi chúng tôi đã đặt đối diện nhau các phần A và A' của cấu trúc, một bên là các lời của người Do Thái không tin, bên kia là các lời của Đức Giêsu, để làm nổi bật hơn nữa sự tương phản hoàn toàn của chúng, mà cả tính bổ sung của chúng nữa.

(A) Người Do Thái	(A') Đức Giêsu
(a) (Không phải) *từ trời*	(b) CHÚA CHA
Tại sao? (b) ông Giuse, CHA ÔNG TA	(a) *từ Thiên Chúa*
(a') (Không phải) *từ trời*	(b') CHÚA CHA

Người ta càng rề rà xem xét các bản văn này, người ta càng khám phá tốt hơn sự quyện vào nhau tuyệt vời của chúng. Điều mà trong (A) bị người Do Thái phủ nhận, đặc biệt là việc Đức Giêsu "*từ trời* xuống" (a và a') nằm ở trung tâm sự khẳng định của *Đức Giêsu* (A'): Ngài *từ nơi Thiên Chúa* mà đến". Người Do Thái không chấp nhận điều đó vì lý do là đối với họ "ông Giuse là cha ông ấy". Ngược lại, trong (A'), "Đấng từ Thiên Chúa mà đến" khẳng định rằng Ngài "đã thấy Chúa Cha". Hai chủ đề vậy là hoàn toàn bị đảo ngược. Cha của Đức Giêsu thực sự là ai? Đó không còn là ông Giuse nữa, mà là Thiên Chúa. Và, bởi vì Thiên Chúa, Cha Người, ở trên trời, nên hiển nhiên là Đức Giêsu "từ trời xuống". Chính đó đúng là điều Đức Giêsu đã nói (các câu 41-42) và điều mà chính Gioan muốn khẳng định.

Thoạt nhìn, những nhận xét này có thể xem ra tinh tế, nhưng nếu người ta chịu khó tháo bản văn ra từng mảnh, thì sẽ thấy rõ Gioan đã tiến hành như thế nào, và ông đã thực sự nhằm đến cái gì. Ông biết ý kiến của dân chúng về Đức Giêsu và ông miêu tả ý kiến đó một cách chính xác; nhưng từ ý kiến tầm thường này của những người không biết gì về mầu nhiệm Đức Giêsu, ông dần dần bước sang cách nhìn cơ bản riêng của ông: Đức Giêsu là Con Thiên Chúa, hoặc, như ông biểu đạt điều đó trong bản văn: Ngài từ trời xuống (Ngài từ nơi Thiên Chúa mà đến), Thiên Chúa là Cha của Ngài. Hai công thức này là tương đương.

Đối với các tác giả ngày nay khẳng định rằng Gioan không biết gì cả về sự được sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, hoặc ông thực sự tin rằng Đức Giêsu là con ông Giuse, hoặc nữa, điều đó đối với ông không có gì phải quan tâm, chúng ta chỉ đơn giản trả lời: điều đó là không thể: Gioan biết rất rõ tử hệ thần linh của Đức Giêsu và ông gắn vào đó biết bao tầm quan trọng đến nỗi nó đã trở thành tư tưởng trung tâm của nền thần học của ông và chìa khoá của toàn bộ sách

Tin Mừng của ông. Đó là điều cũng suy ra từ bản văn Ga. 6,41-47, mà chúng tôi vừa phân tích, và người ta cũng thấy ở đó rằng tử hệ thần linh của Đức Giêsu loại bỏ việc Ngài đã là con ông Giuse.

Để kết luận, chúng tôi còn muốn bổ sung thêm những gì đi trước bằng một ghi nhận tổng quát hơn. Nếu đối với chủ đề về sự được thụ thai đồng trinh, chúng ta làm một sự so sánh toàn bộ giữa các sách Tin Mừng thời thơ ấu của Matthêu và Luca và các bản văn của Gioan, người ta phải nhận thấy rằng quan điểm của họ là rất khác nhau. Trong các chuyện kể của các sách Tin Mừng nhất lãm, chúng ta có vấn đề cần phải giải quyết với một thể loại văn học khác. Đó là các bản văn kể chuyện mà trong đó những tình huống cụ thể được miêu tả rất chi tiết: sự báo tin của sứ thần, sự sinh ra ở Bêlem, máng cỏ, những người chăn chiên, các đạo sĩ, ngôi sao v.v. Nơi Gioan, chúng ta không tìm lại được gì cả về tất cả những điều đó. Vậy, quan điểm của ông là gì?

Hoàn toàn như các sách Tin Mừng nhất lãm, tuy nhiên Gioan rất quan tâm đến mầu nhiệm Nhập Thể. Chính vì điều đó mà ông cho lời tựa của ông hình thức một thánh thi lớn ca tụng mầu nhiệm này. Nhưng lời tựa này không phải là một chuyện kể về Sinh Nhật. Thậm chí đó không phải là một "chuyện kể" gì cả. Quan điểm của Gioan là thần học và thần bí. Nhưng nếu người ta thấy sự Nhập Thể như là sự kiện thần học – chúng tôi sẽ chứng tỏ điều đó trong phần tiếp theo, bàn về lời tựa – thì, tuy vậy, ông rất quan tâm đến những tình huống cụ thể của sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa, đặc biệt là cách cụ thể mà Đức Giêsu Kitô đã được thụ thai và được sinh ra. Điều thu hút sự chú ý của ông không phải là những tình huống bên ngoài đến thế - đối với ông, chúng là thứ yếu – những điều xảy ra thực tế ở tầm mức hiện sinh. Những sự kiện bên ngoài, đối với ông, chỉ là một điểm xuất phát cho phép ông tiến lên phía trước hơn nữa, tìm hiểu sâu hơn ý nghĩa của mầu nhiệm. Ông khám phá ra ở đó sự quan hệ mật thiết giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa, là quan hệ của Con đối với Cha. Tử hệ thần linh, và vậy là cũng Phụ hệ thần linh nữa - đó là điều mà, trong sách Tin Mừng của ông, Gioan muốn làm sáng tỏ đầy đủ.

Trong cách nhìn này, tất nhiên là, trong hai bản văn chúng ta

vừa nghiên cứu (1,45 và 6,42), Gioan chỉ trưng dẫn ý kiến của quần chúng để rồi sau đó, theo cách của ông, phản ứng lại ý kiến ấy: Đức Giêsu không phải là con ông Giuse. Tại sao không? Vì Đức Giêsu Kitô là "Con của Chúa Cha" (2Ga. 3).

Vậy, từ hai bản văn này suy ra rằng trong xứ Galilê, Đức Giêsu thực tế được coi như là "con ông Giuse", nhưng không cách nào người ta có thể từ đó mà kết luận rằng Gioan cũng tin chắc như vậy. Các tác giả Tin Mừng và chính Đức Giêsu đều không dùng công thức này. Trong hai trường hợp được xét, nó hiện diện trong miệng của những người không biết Đức Giêsu là ai. Ý kiến này của quần chúng, tuy nhiên Gioan gộp vào trong chuyện kể lịch sử của ông, nhưng ông sắp xếp cấu trúc bản văn của ông thế nào để mỗi lần sinh ra một sự lật ngược hoàn toàn các quan điểm và chung qui là Đức Giêsu được tuyên xưng là "Con Thiên Chúa". Đối với Gioan, đó chính là tước hiệu thật, tước hiệu cao nhất của Đức Giêsu. Một cách rất chí lý, J. Willemse viết: "Trong miệng của Đức Giêsu và miệng của Gioan, cha của Đức Giêsu luôn luôn là Thiên Chúa. Chính 'những người khác' nói về Đức Giêsu như là 'con ông Giuse'. Trong Gioan 1,45, chính Philipphê; trong Gioan 6,42, đó là những 'người Do thái'; nói về Đức Giêsu như là con ông Giuse, đó là đưa ra về Người "những nhận định 'theo xác thịt'".

PHẦN HAI: BẢN VĂN LỜI TỰA

Gioan 1,12-13

"Còn những ai đón nhận Ngài,
Ngài cho họ quyền trở nên con Thiên Chúa
những ai tin vào danh Ngài:
Ngài là Đấng không được sinh ra do khí huyết,
hay do ước muốn của nhục thể,
hoặc do ước muốn của người đàn ông,
nhưng là Đấng được sinh ra do bởi Thiên Chúa.

Trong phần một, chúng ta đã thấy hai bản văn của Gioan, trong đó công thức "con ông Giuse", đối với một số người, cấu tạo nên một lý lẽ bác bẻ chống lại sự được thụ thai đồng trinh. Việc nghiên cứu

chúng chứng tỏ rằng bằng thuật ngữ "con ông Giuse", Gioan chỉ đơn giản thể hiện lại ý kiến của người Do thái hoặc của người Galilê. Sự phân tích cấu trúc của chúng đã cho phép làm sáng tỏ rõ ràng rằng tác giả sách Tin Mừng thứ bốn biết rất rõ rằng Cha của Đức Giêsu là chính Thiên Chúa, Thiên Chúa là "chính Cha của Người", như Gioan nói rõ ràng trong 5,18. Tuy nhiên, còn có một số tác giả bảo vệ rằng Gioan không tỏ ra một chút quan tâm nào đến giáo lý về sự được thụ thai đồng trinh, bởi vì, theo họ, ông hoàn toàn lờ đi điều đó.

Nhưng chúng tôi tin rằng điều đó là không chính xác. Trong phần hai này, bây giờ chúng tôi muốn chứng tỏ rằng Gioan bàn rõ ràng về chủ đề này, đặc biệt là ở các câu 12-13 của lời tựa, trực tiếp liên quan với mầu nhiệm Nhập Thể của Con Thiên Chúa. Nếu có một nơi được chỉ ra hoàn toàn để nói về sự được thụ thai đồng trinh, thì không có nơi nào hơn nơi đó. Tuy nhiên, bản văn đang bàn là rất khó. Đó là một trong những đoạn bị tranh cãi nhiều nhất của Tân Ước, vì lẽ nó làm nổi lên toàn bộ một loạt những vấn đề quyết định.

Nên chúng tôi sẽ tiến hành hai giai đoạn. Trong giai đoạn thứ nhất, chúng tôi sẽ bàn về một phê bình bản văn, về vấn đề nhất là biết phải đọc bản văn của c. 13 như thế nào. Nói cách khác, bản văn nguyên thủy, bản văn – ít ra là chúng tôi nghĩ như thế – bắt nguồn trực tiếp từ bản soạn thảo của Gioan, đặt động từ "được sinh ra" ở số ít hay số nhiều? Trả lời cho câu hỏi này có một tầm quan trọng cơ bản để giải thích toàn bộ bản văn. Một khi chúng ta đưa ra một sự lựa chọn bản văn được nêu rõ lý do, chúng ta sẽ thấy, trong giai đoạn thứ hai, tầm mức của nó là gì đối với Kitô học cũng như đối với Thánh Mẫu học.

VẤN ĐỀ BẢN VĂN NGUYÊN THỦY CỦA CÂU 13

"(Họ) được sinh ra hay (Ngài) được sinh ra"

Chúng tôi không thể trình bày ở đây một cách chi tiết toàn bộ vấn đề; chúng tôi tự hạn chế vào cái chủ yếu. Chúng tôi chỉ cho những đường nét lớn của lý luận và ý kiến hiện thời của các nhà chú giải Kinh thánh. Dĩ nhiên là đã từ lâu và nhiều lần, vấn đề này đã gây ra nhiều tranh luận và bút chiến.

Đối với bài thuyết trình này, chúng ta hãy đơn giản xuất phát từ bản văn của TOB, để làm cho thấy nó khác với bản dịch mà chúng tôi đã đề nghị ở trên đến mức nào. Trong TOB, người ta đọc:

"Còn những ai đón nhận Ngài,
những ai tin vào danh Ngài,
thì Ngài cho quyền trở nên con Thiên Chúa.
Những người ấy (Họ) được sinh ra không phải do khí huyết
Cũng chẳng do ước muốn của nhục thể
hoặc do ước muốn của người đàn ông,
nhưng do bởi Thiên Chúa" (1,12-13)

Thực tế, tất cả các bản in phê bình, và gần như tất cả các bản dịch, đọc câu 13 ở số nhiều. Được hiểu như vậy, câu này tự nhiên nói đến sự sinh ra thiêng liêng của các Kitô hữu. Nhưng bây giờ chúng ta hãy đọc một ghi chú giải thích đặc biệt rõ ràng, ghi chú của bản dịch Hà Lan Willibrord: "Vài thủ bản ít có uy tín và vài văn sĩ Giáo Hội đọc số ít ở đây, vậy 'Ngài được không phải'. Những người theo dị bản này lúc bấy giờ thấy ở đó, chẳng những là một sự ám chỉ đến sự sinh ra vĩnh hằng của Đức Kitô trong Thiên Chúa, mà còn đến sự được sinh ra đồng trinh của Ngài trong thế gian này, như nó được thuật lại trong Mt.1,16-18 và Lc. 1,26-38". Những người bảo vệ việc đọc ở số ít này – và ngay từ bây giờ chúng tôi thừa nhận rằng chúng tôi tự tính mình vào trong số họ – vậy là đọc câu 13 như sau (bằng cách áp dụng nó vào Đức Kitô):

"Ngài được sinh ra không phải do khí huyết,
Cũng chẳng do ước muốn của nhục thể,
hoặc do ước muốn của người đàn ông,
mà *Ngài được sinh ra* do bởi Thiên Chúa" (1,13)

Mệnh đề nhỏ cuối cùng của lời chú trong bản dịch Willibrord mà chúng tôi đã trích dẫn không phải là thích đáng như thế, vì nơi Gioan, vấn đề là một thể loại văn học hoàn toàn khác với thể loại văn học của Matthêu và của Luca. Đó không phải là một chuyện kể về Noen! Theo cách đọc ở số ít, vấn đề thực sự là sự được thụ thai đồng trinh, nhưng không phải dưới hình thức miêu tả các tình huống bên ngoài. Gioan đưa ra một quan điểm thần học về điều đã xảy ra,

và bởi đó, sự ám chỉ đến các Tin Mừng thời thơ ấu của các sách nhất lãm là không đúng lúc ở đây.

Lý lẽ bênh vực cách đọc ở số ít

Vấn đề

Trong lĩnh vực phê bình văn bản, vấn đề thực ra hình như là khá đơn giản; bởi đó, thoạt nhìn, muốn đọc số ít ở đây xem ra cũng khá liều lĩnh. Tại sao? Tại vì tuyệt đối tất cả các thủ bản của sách Tin Mừng thứ bốn đều có số nhiều ở đây. Đối với nhiều nhà chú giải Kinh thánh, vậy là vấn đề được giải quyết rồi! Thế nhưng, các sự việc không phải quá đơn giản như thế. Vì ngoài các thủ bản thực sự, còn có những "nhân chứng" khác của bản văn mà ở đó thực sự có số ít. Chúng tôi muốn nói đến những bản dịch hoặc những trích dẫn trong các tác phẩm của các Giáo phụ Giáo Hội. Đó là điều làm cho vấn đề trở thành phức tạp hơn và khó hơn điều mà một số người nghĩ hoặc muốn chấp nhận.

Các thủ bản Hy Lạp lớn của các sách Tin Mừng, tất cả đều là của thế kỷ IV hoặc của một thời gian muộn hơn, cụ thể là sau năm 300. Đó là những thủ bản xưa nhất mà chúng ta có. Trước thời gian này, chúng ta có hai bản chỉ thảo (P^{66} và P^{75}), khoảng năm 200. Nhưng sự quan tâm của khoa phê bình văn bản ngày nay được tập trung trên tình trạng bản văn của các sách Tin Mừng trước thời gian này, ở thế kỷ II, vậy là giữa năm 100 và 200. Mà, đối với thời kỳ này, chúng ta lại không có sẵn, đối với đoạn văn của chúng ta, một thủ bản hoặc một bản chỉ thảo nào của sách Tin Mừng thứ bốn. Vì thế, để làm nòng cốt cho một luận chứng, thật quá đơn giản là chỉ dựa trên các bản chỉ thảo và các thủ bản Hy Lạp của thế kỷ (III hoặc) IV. Vấn đề lớn được đặt ra ngày nay cho các nhà phê bình là vấn đề sau đây: ở thế kỷ II, người ta đọc bản văn như thế nào? Biết điều đó là rất quan trọng, vì chính trong thời kỳ này, nhất là giữa những năm 150 và 200, các tập hợp lớn của các bản văn Tin Mừng đã được cấu thành. Chắc chắn là việc sắp xếp thứ tự các tư liệu có thể sử dụng được đã xảy ra ở thế kỷ II, nhưng các thủ bản mà chúng ta có sẵn lại là của một thời gian sau xa. Nếu đã có những thủ bản xưa hơn, thì chúng ta lại không biết. Như vậy thì làm sao người ta có thể biết được tình trạng của bản văn như thế nào ở thế kỷ II?

Các bản văn "nhân chứng"

Chúng ta có thể biết được điều đó, chúng tôi đã nói, nhờ vào các trích dẫn của các Giáo phụ và các bản dịch xưa nhất. Mà, câu 13 của lời tựa đã được các tác giả này và trong các bản dịch này trích dẫn như thế nào? Bảy hoặc tám trích dẫn mà chúng ta có sẵn và thuộc thế kỷ II, tất cả đều có số ít. Bởi vì các thủ bản Hy Lạp ít ra là năm mươi hoặc một trăm năm mới hơn, nên thực sự quá đơn giản là chỉ muốn quan hệ đến chúng và không biết đến thời kỳ trước. Mà, sự thực là ở đó, tất cả các bản văn nhân chứng của thế kỷ II đều có số ít. Hơn nữa, thật lý thú là nhận thấy rằng tất cả các nhân chứng này, khi người ta định vị chúng về mặt địa lý, không tập trung vào một nơi duy nhất, mà được phân bổ chung quanh vùng Địa Trung Hải: ở Tiểu A, hình như cũng ở Palestina (Justinô), ở Rôma (Hippôlytô), ở Gallô (Irênê), ở Bắc Phi (Tertullianô) và ở Alexandria, Ai Cập. Theo ý kiến chúng tôi, đó là một sự kiện rất quan trọng, bởi vì nó chứng tỏ rằng ở thế kỷ II, trong một thời mà các phương tiện truyền thông nhanh chóng chưa có, mọi người đều đọc bản văn ở số ít! Và điều đó, không đầy một thế kỷ sau khi soạn sách Tin Mừng thứ bốn.

Chúng ta chỉ tìm thấy hình thức số nhiều lần đầu tiên vào cuối thế kỷ II; và hai hoặc ba nhân chứng này được tập trung tất cả ở Alexandria, Ai Cập. Người ta có thể suy ra rằng hình thức số nhiều đã sinh ra trong môi trường này, nơi mà cuộc bút chiến với những người theo phái Ngộ đạo đang sôi nổi. Vả lại, đó là điều mà một số Giáo phụ của Giáo Hội, trong đó có Tertullianô và Irênê, cũng khẳng định. Mối quan hệ giữa sự xuất hiện đầu tiên của bản văn ở số nhiều và cuộc bút chiến chống lại những người theo phái Ngộ đạo, xuất phát rất rõ ràng từ một đoạn văn của Tertullianô trong *De Carne Christi*: "Trong đó, ông tố cáo những người theo phái Valentin là đã gian lận đưa số nhiều vào để dựa trên một bản văn của Gioan mà nói lên sự tồn tại của những người-được-chọn-có-thần-khí (élus-spirituels) của họ" (R. Robert).

> "Vậy, đó là gì: 'Ngài được *sinh ra* không phải do khí huyết, cũng chẳng do ước muốn của nhục thể, hoặc do ước muốn của người đàn ông, nhưng do bởi Thiên Chúa'? Đó là đoạn ngữ mà tôi thích dùng hơn, và tôi muốn làm cho những kẻ giả mạo phải bó tay. Vì chưng họ khẳng định rằng nó được

viết như thế này: 'Những người (họ) *được sinh ra* không phải do khí huyết, cũng chẳng do ước muốn của nhục thể, hoặc do ước muốn của người đàn ông, nhưng do bởi Thiên Chúa', dường như nó chỉ những người tin vào danh Ngài và được đề cập đến ở trên; họ làm điều đó để chứng tỏ rằng họ là hạt giống huyền nhiệm này của những "Người được chọn" và những "Người có thần khí" mà chính họ thấu triệt. Nhưng làm sao như vậy, bởi vì tất cả những kẻ "tin vào danh Ngài" đều sinh ra, theo luật chung của loài người, do khí huyết và do ước muốn của nhục thể và của người đàn ông, ngay cả đích thân Valentin? Nên, chính ở số ít, như được áp dụng vào Chúa, mà được viết: 'nhưng *Ngài được sinh ra do bởi Thiên Chúa*'; một cách chính đáng, trong tư cách là Ngôi Lời của Thiên Chúa".

Vậy, Tertullianô khẳng định rằng những người theo phái Valentin đã bóp méo bản văn của Ga. 1,13, để sau đó có thể dựa vào đó giáo lý ngộ đạo của họ về sự tái sinh của "những người có Thần Khí" hoặc "những người Hoàn Hảo".

Nhưng lúc bấy giờ, hiển nhiên, nổi lên câu hỏi: làm sao lại xảy ra việc hình thức số ít nguyên thủy đã bị mất đi? Trả lời câu hỏi này không phải là dễ, vì chúng ta có quá ít dữ liệu. Tuy nhiên, chúng ta tin, nhưng điều đó một phần vẫn còn là một giả thuyết, rằng nguyên nhân sự thay đổi cần phải tìm kiếm trước tiên là trong sự kiện các Giáo phụ xưa nhất – là những người còn đọc bản văn ở số ít – không biết giải thích phủ định thứ nhất trong ba phủ định của câu 13: "non ex sanguinibus" (không phải do khí huyết) như thế nào. Khi họ đọc động từ ở số ít, họ thường – như Irênê - để mất đi phủ định thứ nhất và chỉ giữ lại: "Người (Đức Kitô) *được sinh ra không phải do ước muốn của người đàn ông hoặc do dục vọng của nhục thể*, nhưng do bởi Thiên Chúa". Được đọc cách này, bản văn lúc bấy giờ hiển nhiên là có liên quan đến sự được thụ thai đồng trinh. Nhưng phủ định thứ nhất của bản văn của Gioan ("không phải do khí huyết") đã bị bỏ quên vì người ta không hiểu nó. Khó khăn lớn của các Giáo phụ, mặt khác, xuất phát từ việc họ phải đồng thời đấu tranh trên hai mặt trận. Một mặt, họ phải chiến đấu với lạc giáo của những người theo Ảo thân thuyết khẳng định rằng thân thể của Đức Kitô không phải

là thực, mà chỉ là ảo, và mặt khác, nhất là ở Alexandria, giáo lý của những người Ngộ đạo. "Không phải do khí huyết" được áp dụng vào Đức Kitô, chắc là làm hài lòng những người theo ảo thân thuyết (theo họ, Đức Giêsu không có một thân thể thực sự). Nhưng một phần khác của bản văn có khả năng đúng là đã được những người ngộ đạo dùng (họ tưởng tượng mình "được sinh ra do bởi Thiên Chúa"). Hình như không ai có một giải thích cho tất cả các phần của bản văn.

Dù sao thì theo các lời chứng này, hình thức xưa nhất của động từ là số ít. Ai đã nghiên cứu các bản văn-chứng nhân, đều bị buộc phải chấp nhận nó. Cuối cùng, vì các cuộc bút chiến đủ mọi loại – là những cuộc bút chiến rất rối rắm và không còn cần phải phục hồi lại chi tiết – nên việc hình thức số nhiều cuối cũng đã thắng thế trong các tập hợp lớn các thủ bản của thế kỷ III, và nhất là của thế kỷ IV, điều đó được giải thích bởi việc cách đọc số nhiều này đã hủy bỏ một lượt toàn bộ vấn đề giáo lý. Không phải chúng ta tất cả đều "được sinh ra do bởi Thiên Chúa" bằng sự tái sinh của Bí tích Rửa Tội sao? Vậy đó là giải đáp dễ dàng nhất, nhưng đó là với điều kiện phải làm thay đổi bản văn, và kéo theo, như ta sắp thấy, một sự làm nghèo đi giáo lý.

Đó là những dữ liệu mà chúng tôi có để định vị vấn đề, theo sự phê bình ngoài (critique externe) về bản văn: các lời chứng xưa nhất tất cả đều bênh vực số ít [(Ngài) "được sinh ra"]; từ đó chúng tôi kết luận rằng đó là cách đọc nguyên thủy động từ trong Ga. 1,13. Còn phải xem từ ngữ và thần học của Gioan có giúp cho cách đọc này không. Đó là luận chứng từ sự phê bình trong (critique interne).

Các lý lẽ lấy trong bản văn của chính sách Tin Mừng.

Nhờ sự phê bình trong về bản văn của Gioan, nhất là bằng cách nghiên cứu thể văn của nó, sự lựa chọn các từ của nó, cấu trúc, thần học của tác giả Tin Mừng, chúng ta có thể xác minh cách đọc nào là có thể thực chất và hợp với quan điểm của ông nhất. Nói một cách cụ thể, điều đó có nghĩa là: dạng động từ nào trong 1,13 là thuộc về Gioan hơn, đó là động từ ở số ít hay ở số nhiều? Trong một cuộc hội thảo nghiên cứu về vấn đề này, chúng tôi đã đi đến kết luận rất rõ ràng rằng trong chính bản văn của Gioan, tất cả đều biện hộ bênh vực cho dạng số ít của động từ. Đây là những dữ liệu quan trọng nhất.

Trước tiên, chúng ta hãy trở lại bản văn một lần nữa, bằng cách giữ trước mắt hai bản dịch được đề nghị ở trên. Vậy, trong bản dịch được phổ biến nhiều nhất, chúng ta đọc rằng các Kitô hữu, là những người trở nên con Thiên Chúa, "đã sinh ra không phải do khí huyết, cũng chẳng do dục vọng của nhục thể, hoặc do ước muốn của một người đàn ông, mà do bởi Thiên Chúa". Nếu, ngược lại, chúng ta đọc động từ ở số ít, lúc bấy giờ điều đó trở thành: "Cho những ai tin vào Danh của Đấng *được sinh ra không phải do khí huyết*, cũng chẳng do ước muốn của nhục thể, hoặc do ước muốn của một người đàn ông, nhưng của Đấng được sinh ra do bởi Thiên Chúa". Ở đây tự nhiên không còn vấn đề là các Kitô hữu nữa, mà là Đức Kitô.

Một chi tiết đầu tiên biện hộ bênh vực cho cách đọc này là dạng của động từ mà Gioan dùng ở đây, đặc biệt là thì bất định (aoriste) của "gennâsthai", có nghĩa đúng là "được sinh ra". Mà số nhiều của thì bất định (aoriste) không có ở bất cứ chỗ nào nơi Gioan để nói về các Kitô hữu. Khi ông muốn miêu tả sự sinh mới của họ, ông luôn luôn dùng thì hoàn thành (le parfait) (x. 3,6.8; 1Ga. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.48a), không bao giờ dùng thì bất định. Bản văn của Ga. 1,13 là trường hợp duy nhất, nếu người ta đọc động từ ở số nhiều. Để minh hoạ rõ ràng điều chúng tôi vừa nói, chúng ta hãy trưng dẫn một đoạn thư thứ nhất của Gioan, đặc biệt là 1Ga. 5,18. Tác giả chơi chữ ở đó, nếu người ta có thể nói, với hai dạng của động từ "gennáô": *thì hoàn thành* đối với các Kitô hữu, và *thì bất định* (số ít) đối với Đức Kitô. Lối chơi chữ chỉ lấy tất cả sức mạnh của nó trong tiếng Hy Lạp, nhưng chúng ta hãy trình bày lại bản dịch của TOB là bản dịch rất gần với nguyên bản: "Chúng ta biết rằng ai *đã sinh ra* do bởi Thiên Chúa ("gegennêmenos": *thì hoàn thành*; "ai, bất cứ ai" tương đương với một số nhiều) thì không còn phạm tội nữa, nhưng Đấng được sinh ra do bởi Thiên Chúa ("gennêtheis": *thì bất định*, số ít) giữ gìn nó và Kẻ Xấu không tác động đến nó". Chính xác bằng lối chơi chữ điển hình này mà một chủ đề lớn của Gioan được diễn tả một cách gây ấn tượng. Đối với những kẻ tin, là những người đã đi qua sự tái sinh của bí tích Rửa Tội, Gioan cố ý dùng thì hoàn thành, vì chính đó là một dạng của động từ chỉ một tình huống hiện tại, hậu quả của một hành động quá khứ. Đó đúng là sự biểu đạt chính xác tình huống của người Kitô hữu. Kitô hữu là một người nào đó đã được tái sinh do bởi

Thiên Chúa, một người nào đó mà trong đó hạt giống ân sủng, Lời của Thiên Chúa và Thần Khí đã có hiệu lực đến một mức mà người ấy từ nay là một hữu thể mới: một người con của Thiên Chúa. Sự Nhập Thể của Đức Kitô, trái lại, là một sự kiện lịch sử của quá khứ, đã chỉ xảy ra một lần mà thôi, chung quanh đầu thế kỷ I. Để biểu đạt điều đó, Gioan dùng dạng thì bất định, thì quá khứ thường: "Đấng mà *đã được sinh ra* do bởi Thiên Chúa"; ở phân từ: "*Đấng được sinh ra (Engendré)* do bởi Thiên Chúa"

Câu này của thư thứ nhất của Gioan vậy là rất lý thú như là bản văn song song; sự so sánh nó với câu 13 của lời tựa tỏ ra là hoàn toàn có lợi cho việc đọc động từ ở số ít. Từ đó suy ra rằng câu Ga. 1,13 này miêu tả sự Nhập Thể của Đức Kitô, chứ không phải sự sinh mới của các Kitô hữu.

Một chi tiết khác nữa của bản văn của Gioan đòi hỏi phải đọc động từ ở số ít: chúng tôi nói đến cách dùng thể từ "Danh" ở câu 12: "Tất cả những ai đón nhận Người, tức là những ai tin vào *Danh* Ngài, thì Ngài ban cho họ quyền trở nên con Thiên Chúa". Vấn đề là Danh nào? Trong ngữ cảnh của lời tựa, người ta thiên về việc tin rằng vấn đề là "Logos" (Lời, Ngôi Lời); nhưng nơi Gioan, "Logos" không phải là một cái danh, nó chỉ một chức năng. Như chúng tôi đã chứng tỏ trước, trong các tác phẩm của Gioan, "Danh" của Đức Kitô, đó là "Con" (1,18; 3,18; 20,31; 1Ga. 3,23; 5,13), và "Danh" của Thiên Chúa luôn luôn là "Cha". Mà câu 12 của lời tựa là bản văn đầu tiên của sách Tin Mừng thứ bốn mà trong đó có nói đến "danh". Vậy, người ta phải trông chờ tác giả Tin Mừng nói với chúng ta vấn đề là "danh" nào. Giải thích chỉ được cho nếu chúng ta đọc câu 13 ở số ít "Ngài đã ban quyền trở nên con cái Thiên Chúa cho những ai tin vào danh Ngài: Ngài là Đấng được sinh ra không phải do mà là Đấng *được sinh ra do bởi Thiên Chúa*", điều mà còn được biểu đạt rõ ràng hơn nữa ở câu 14: "*Con Một* của Chúa Cha". Đó là Danh: Giêsu Kitô, "Con của Chúa Cha", Đấng đã được sinh ra bởi Thiên Chúa.

Liên kết chặt chẽ với lý lẽ thứ hai này, đây là lý lẽ thứ ba, do hai nhà chú giải Kinh thánh người Pháp, M. E. Boismard và D. Mollat, đề xuất và dựa trên một nét đặc biệt điển hình của thần học Gioan. Đó là: khi trong sách Tin Mừng của ông, Gioan miêu tả một

phẩm tính của sự sống Kitô hữu, ông luôn luôn làm điều đó bằng loại suy với một phẩm tính đồng nhất hoặc tương tự nơi Đức Kitô. Đây là vài thí dụ: "Chính Thầy là sự sống lại và là sự sống. Ai tin vào Thầy thì sẽ được sống (sẽ có sự sống)" (11,25); "Bao lâu các ông còn có ánh sáng (Đức Kitô), hãy tin vào ánh sáng, để các ông có thể là con cái ánh sáng" (12,36; cũng xem 14,12; 1Ga. 5,15). Tính song song này cũng có trong lời tựa, với điều kiện là chúng ta đọc câu 13 ở số ít: "Chúng ta trở nên *con cái Thiên Chúa* trong chừng mực mà chúng ta tin vào Đấng "được sinh ra do bởi Thiên Chúa", *Con Thiên Chúa*.

Sự giống nhau thiêng liêng "mô phỏng" này giữa các Kitô hữu và Đức Kitô thuộc về chính bản chất quan điểm thần học của Gioan: chúng ta ngày càng phải nên giống Đức Kitô. Ngài là *Ánh Sáng*, chúng ta phải trở nên con cái *ánh sáng*. Ngài là *Sự Thật*, chúng ta phải đi trong *sự thật*. Ngài là *Sự Sống*, chúng ta sẽ có *sự sống* dồi dào. Ngài là *Con* một của Chúa Cha, chúng ta phải trở nên *con cái* của Thiên Chúa. Nói cách khác, nếu bằng đức tin chúng ta mở lòng mình ra đón nhận mầu nhiệm Đức Kitô, thì lúc bấy giờ những khía cạnh khác nhau của mầu nhiệm Ngài sẽ bắt đầu thành hình trong đời sống Kitô hữu riêng của chúng ta. Đức Kitô là "khuôn mẫu" mà đời sống Kitô hữu của chúng ta phải được khuôn theo. Và cửa cho phép vào đó, chính là đức tin. Nếu chúng ta đọc câu 13 của lời tựa ở số ít, thì lúc bấy giờ ở đó cũng vậy, sự tương ứng giữa người Kitô hữu và Đức Kitô là hoàn hảo. Trong tư cách là "Con Một", tư cách làm con của Ngài là khuôn mẫu tư cách làm con của chúng ta: bằng cách đón nhận Ngài trong đức tin, chúng ta có thể trở nên con cái Thiên Chúa. Nếu trái lại chúng ta đọc câu này ở số nhiều, thì tính song song điển hình là của Gioan này sẽ biến mất: "Khuôn mẫu" bị thiếu. Và điều đó trong lời tựa mà từ đầu đến cuối nói về Đức Kitô. Chúng tôi thấy hình như đó là một lý lẽ phê bình trong (critique interne) rất mạnh mẽ, mời gọi chúng ta đưa ra sự lựa chọn thích hơn của chúng ta đối với cách đọc Kitô học câu 13.

Còn một lý lẽ khác mà, dù là phê bình, nhưng không phải vì đó mà kém quan trọng hơn. Ba phủ định của câu 13, một cách cụ thể là có ý nghĩa gì? Một lần nữa, chúng ta hãy giả định động từ phải ở số nhiều, và vậy, đây là vấn đề về sự sinh ra mới của các Kitô hữu, sự sinh ra mới của họ nhờ đức tin và bí tích Rửa Tội. Vậy thì sự nhấn

mạnh kép ba này có thể có nghĩa gì: "họ được sinh ra không phải do khí huyết, cũng chẳng do dục vọng của nhục thể hoặc do ước muốn của người đàn ông"? Ba phủ định hiển nhiên là có một đặc tính luận chiến. Gioan, ở đây, nhằm đến những sự sai lệch giáo lý.

Đặc tính luận chiến này, ba khả năng này mà tác giả Tin Mừng nhằm tới để loại chúng ra một cách kiên quyết, chỉ có nghĩa nếu vấn đề là một sự sinh ra thể xác, nhưng một số thể thức của nó bị phủ nhận: điều mà được giải thích rất tốt, nếu vấn đề là sự Nhập Thể của Đức Kitô. Các nhà chú giải Kinh thánh bằng lòng với ý kiến khác sẽ khẳng định ở đây rằng mục đích của ba phủ định không là gì khác hơn là nhấn mạnh rằng trong bí tích Rửa Tội, vấn đề là một sự sinh ra không phải là xác thịt mà là thiêng liêng. Đó là điều hiển nhiên! Ai nghĩ đến việc không nhìn nhận điều ấy, khi vấn đề là "tái sinh do nước hằng sống và Chúa Thánh Thần?". Nhưng có gì là chung giữa "sinh ra do khí huyết, do ước muốn của một người đàn ông hoặc do dục vọng của nhục thể" và sự tái sinh thiêng liêng này? Các phủ định là quá mạnh mẽ, chúng có tính cách tuyệt đối đến nỗi khó mà giải thích chúng, nếu vấn đề là một sự tái sinh thuần túy thiêng liêng của các Kitô hữu. Nếu ngược lại, các phủ định này có liên quan đến sự sinh ra thể xác của Đức Giêsu, là Đấng sinh ra từ một người đàn bà, thì lúc bấy giờ việc biết sự sinh ra này đã xảy ra bằng cách nào không phải là không quan trọng. Lý lẽ phủ định này, theo ý chúng tôi, rất rõ ràng là biện hộ bênh vực việc đọc câu 13 ở số ít. Gioan luận chiến ở đây với những người không tin khía cạnh đặc biệt này hoặc khía cạnh đặc biệt kia của sự sinh ra thể xác của Đức Kitô, nhất là sự được thụ thai (và sự sinh ra) đồng trinh của Đức Giêsu.

Đó là - phác hoạ vắn tắt – các yếu tố chủ yếu của những vấn đề được đặt ra mà, ở tầm mức phê bình bản văn, đã được khai triển chung quanh câu 13 của lời tựa. Vậy, cùng với rất nhiều tác giả, chúng tôi rõ ràng chọn việc đọc động từ ở số ít. Về bản văn này - được đọc theo cách này – bây giờ chúng tôi sắp thử đưa ra một giải thích thần học.

Ý NGHĨA THẦN HỌC CỦA CÂU 13

Đối với Kitô học

Nếu chúng ta đọc động từ ở số ít, thì lúc bấy giờ câu 13 của lời tựa là một câu mang tính Kitô học tiêu biểu nhất, bởi vì, lúc bấy giờ ở đó là vấn đề về sự Nhập Thể của Đức Kitô.

Sự sinh ra vĩnh cửu hay nhất thời?

Một vấn đề đầu tiên cần đặt ra là biết đây là sự sinh ra vĩnh cửu của Con Thiên Chúa hay sự sinh ra nhất thời của Đức Giêsu. Phần đông các tác giả đồng ý – vì những lý do khác nhau – rằng vấn đề ở đây là sự sinh ra nhất thời của Đức Giêsu Kitô, vậy là sự Nhập Thể của Ngôi Lời Thiên Chúa trong dạ của một người đàn bà là Maria. Vậy thì vấn đề ở đây là sự được thụ thai và sự sinh ra nhân tính của Đấng mà từ thuở đời đời là Con Thiên Chúa. Tuy nhiên, một cách gián tiếp và mặc nhiên, cũng được ám chỉ đến sự sinh ra vĩnh cửu của Con Thiên Chúa.

Sự Nhập Thể của Đức Giêsu, Con Thiên Chúa, khuôn mẫu cho sự tái sinh của chúng ta với tư cách là con cái Thiên Chúa.

Điều quan trọng đối với Kitô học là thấy rõ tính song song giữa các câu 1,12-13 của lời tựa và 20,31, phần cuối nguyên thủy sách Tin Mừng của Gioan: (Trên thực tế, chắc chắn Gioan đã kết thúc sách Tin Mừng của mình ở đây. Chương 21 đã được thêm vào sau này, có khả năng đúng là bởi chính Gioan hoặc bởi một trong các môn đệ của ông): "Các (dấu lạ) này đã được thuật lại (ở đây), để anh em tin rằng Đức Giêsu là Đấng Kitô, *Con Thiên Chúa,* và bằng cách tin, anh em có được sự sống nhờ danh Ngài". Trong hai trường hợp, đối tượng đức tin của các Kitô hữu là tử hệ thần linh của con người Giêsu. Hoa trái của đức tin này, đối với các Kitô hữu, chính là họ có thể sống như "con cái của Thiên Chúa" (1,12-13), hoặc đơn giản, "sống" (20,31; cũng xem 1Ga. 5,13). Đức Kitô, trong sự Nhập Thể của Người, được giới thiệu ở đây như là khuôn mẫu của sự sinh mới của các Kitô hữu. Nói về mặt thần học, điều này là rất quan trọng. Chúng ta hãy lấy lại một lúc câu 1,12, nhưng bằng những từ đơn giản hơn: "Người đã ban cho chúng ta tất cả khả năng trở nên *con cái Thiên Chúa*, trong chừng mực mà chúng ta tin vào Danh của Đấng được *sinh ra do bởi Thiên Chúa*". Sự sinh ra cho sự sống đức tin - đức tin này có Đức Kitô, Con Thiên Chúa làm người, là đối tượng – là con đường được chỉ ra cho loài người để trở nên con cái Thiên Chúa.

Một phân tích chi tiết bản văn Hy Lạp cần phải được thực hiện để làm cho thấy tất cả những sắc thái của đoạn văn này mà kết quả là rất gây ấn tượng mạnh. Đây là tóm tắt: nhiều lần trong sách Tin Mừng của Gioan, người ta nhận thấy sự hiện diện của một tính song song đều đặn giữa sự tăng trưởng của các môn đệ trong đức tin và sự tăng trưởng của họ trong đời sống con cái Thiên Chúa. Chúng ta đã tìm thấy một dấu hiệu đầu tiên về điều đó ở câu 12 của lời tựa: "Tất cả những ai *tin* vào Danh của Đấng đã được sinh ra do bởi Thiên Chúa, thì Ngài cho họ quyền trở nên *con cái Thiên Chúa*". Chúng ta không ngay lập tức là con cái Thiên Chúa. Chúng ta dần dần trở nên con cái Thiên Chúa, trong chừng mực chúng ta tăng trưởng trong đức tin. Con đường đức tin là một con đường dài và khó khăn: chúng ta phải *trở nên* những người tin. Điều đó đòi hỏi toàn bộ một sự hoán cải: đó là một sự sinh mới (Ga. 3,3-8). Chúng ta càng sống đức tin chúng ta hơn, trong tất cả mọi tình huống của cuộc sống chúng ta, trong chừng mực mà như vậy chúng ta trở nên những con người mới, chúng ta ngày càng biến đổi thành con cái Thiên Chúa. Tính song song này giữa sự tăng trưởng trong đức tin và sự tăng trưởng của đời sống con cái Thiên Chúa là *sự ngược đời* của đời sống Kitô hữu. Chỉ ở giai đoạn người tin thực sự *trưởng thành*, người môn đệ của Đức Kitô mới hoàn toàn trở nên *con cái Thiên Chúa*. Tuổi *trưởng thành* của người Kitô hữu là tuổi thành thục hoàn toàn của người ấy trong đời sống *con cái* Thiên Chúa của người ấy!

Trong quyển sách của ông về "Thần học lịch sử", H. Urs von Balthasar viết rằng các thánh, cho dù họ đã rất già đi nữa, vẫn luôn luôn giữ linh hồn và trái tim của một trẻ thơ. Thiên Chúa là vĩnh hằng, nhưng Ngài không già! Clêmentê thành Alexandria đã để lại cho chúng ta một bản văn tuyệt vời về chủ đề tuổi ấu thơ thiêng liêng này: "Danh hiệu trẻ thơ của chúng ta thể hiện *mùa xuân của toàn bộ cuộc sống của chúng ta*; sự thật (như nước hằng sống) ở trong chúng ta *không già đi*, và tất cả cách hiện hữu của chúng ta được tưới bởi *sự thật này*"

Sự tăng trưởng trong đời sống con cái Thiên Chúa là một chủ đề lớn của Gioan mà, sau Công đồng Trentô, đã thực tế biến mất trong thần học cận đại, nhưng lại đã rất sống động trong truyền thống Giáo phụ. Tính song song giữa quá trình chúng ta đi vào trong đời sống trẻ

thơ và Con Thiên Chúa đi vào trong đời sống con người, được nhấn mạnh rất nhiều nơi Gioan: "Ngôi Lời đã trở nên người phàm và cư ngụ giữa chúng ta" (1,4).

Ý nghĩa thần học của ba phủ định:

Như chúng tôi đã gợi ý, ba phủ định của Ga. 1,13 đặt ra một vấn đề cho các nhà chú giải Kinh thánh. Chúng ta hãy bắt đầu bằng phủ định thứ hai và phủ định thứ ba, mà trong một nghĩa nào đó là dễ giải thích hơn phủ định thứ nhất.

Nếu chúng ta đọc động từ ở số ít, thì lúc bấy giờ ý nghĩa của phủ định thứ ba là rất rõ ràng. Nếu Đức Kitô đã không được thụ thai "bởi ước muốn (nhục thể) của một người đàn ông", thì rõ ràng là nó bao hàm một sự ám chỉ đến sự được thụ thai đồng trinh. Nếu không một người đàn ông nào đã đóng vai trò trong cách Con Thiên Chúa đã lấy nhục thể con người của chúng ta, nếu chức năng của người đàn ông là hoàn toàn thiếu vắng ở đây, thì vấn đề đang bàn chỉ có thể là một sự được thụ thai đồng trinh. Phủ định thứ hai: "cũng chẳng do ước muốn của nhục thể" hình như đi trong cùng một chiều hướng.

Tuy nhiên, đôi khi người ta đã nghĩ rằng phải phân biệt hai phủ định này bằng cách cho phủ định thứ hai ("cũng chẳng do ước muốn của *nhục thể*") một tầm mức tổng quát hơn phủ định thứ ba ("cũng không phải do ước muốn của người *đàn ông*"): phủ định thứ hai nhằm loại bỏ khỏi quá trình Nhập Thể một cách tuyệt đối tất cả ước muốn xác thịt, nơi người đàn bà cũng như nơi người đàn ông, vậy thì chỉ phủ định thứ ba mới loại bỏ một cách đặc biệt hơn vai trò của một người đàn ông trong sự sinh ra nhất thời của Ngôi Lời. Trong giải thích này, các từ "chẳng phải do ước muốn của nhục thể" vậy là cũng được áp dụng cho Đức Maria là người không cảm thấy một ước muốn xác thịt nào, bởi vì ngài đã hướng đến đời sống đồng trinh. Một sự giới thiệu như thế về tình huống của Đức Maria vào lúc Nhập Thể, hẳn là rất tương ứng với cách mà Luca nói với chúng ta về điều ấy, như chúng ta đã thấy ở chương I. Nhưng tìm lại những ám chỉ chính xác như thế trong các từ này của 1,13b không phải là quá đáng sao? Một sự đọc như thế có lẽ là khả thể; nhưng chắc chắn người ta không thể nói rằng nó trở thành bắt buộc. Mặt khác, không thể hai phủ định này chỉ là tương đương: một thể văn lặp đi lặp lại không phải là trong

cách của Gioan. Người ta có thể đề nghị giải pháp sau đây, đi từ sự kiện một sự tiến dần lên rõ ràng đi xuyên qua bốn thành phần của câu: trước tiên là đến sự loại bỏ yếu tố vật chất nhất: "khí huyết" (ở sự sinh ra: xem sau); rồi, rất tổng quát, sự loại bỏ ước muốn "xác thịt" của "bản tính động vật" (Westcott) trong sự thụ thai; cuối cùng, sự loại bỏ ước muốn của một hữu thể con người, người đàn ông, trong chính sự thụ thai này (ước muốn này bình thường là ước muốn của người cha); câu cuối, lần này là xác định, lúc bấy giờ được nâng lên tầm mức siêu việt, bằng cách nhấn mạnh vai trò sinh sản của Thiên Chúa: chính Thiên Chúa được giới thiệu là Cha của Ngôi Lời Nhập Thể.

Việc Con Thiên Chúa đã trở nên người phàm vậy chắc chắn là phải giải thích ở bên ngoài đường lối thông thường của sự ước muốn của xác thịt.

Nhưng điều nhất là gây ấn tượng mạnh, như J. Galot viết, chính là "tác giả Tin Mừng muốn bảo đảm đặc tính đồng trinh của sự sinh ra của Đức Kitô". Trong các bản văn của các Giáo phụ Giáo Hội của các thế kỷ đầu, chúng ta đã nghe cùng một âm vang. Th. Irênê viết: "Người đã sinh ra *không do ước muốn của một người đàn ông*, ông Giuse đã không có một đóng góp nào trong sự sinh ra của Ngài, chỉ một mình Đức Maria đã cộng tác vào đó bằng cách có thái độ sẵn sàng để Thiên Chúa sử dụng, để chúng ta hiểu rằng việc Ngài đến trong nhục thể *không phải là hoa trái của sự ước muốn của một người đàn ông, mà là của sự ước muốn của Thiên Chúa*. Th. Giêrônimô *phát biểu như sau: Ngài là đồng trinh, được sinh ra từ một trinh nữ,* Ngài là Đấng đã sinh ra *không phải do ước muốn của một người đàn ông, nhưng do bởi Thiên Chúa.*

Nhưng khó khăn lớn nhất đến từ phủ định thứ nhất: "không phải do khí huyết"; trong tiếng Hy Lạp: "hos ouk ex haimatôn". Ở đây, không thể có một nghi ngờ nào về phương diện phê bình văn bản: "haimatôn" phải được đọc ở số nhiều (các "khí huyết"), mặc dù điều đó là kỳ lạ trong tất cả mọi ngôn ngữ. Như chúng tôi đã nói, điều đó đã đặt ra một vấn đề đối với các Giáo phụ. Trong chú thích của ngài về sách Tin Mừng của Gioan, Augustinô đưa ra nhận xét này: "'sanguines' (các khí huyết) không phải là tiếng Latinh, nhưng

do chỗ tiếng Hy Lạp có số nhiều, nên người phiên dịch đã thích viết cách này hơn, bằng cách dùng một đoản ngữ ít đúng ngữ pháp hơn, theo các nhà ngữ pháp, để giải thích sự thật bằng cách thích ứng với khả năng hiểu của những người học kém". Trong tiếng Pháp cũng vậy, khó mà nói đến "sangs" (các máu, các khí huyết). Nhưng trong phần tiếp theo của bài thuyết trình này, tuy nhiên, chúng tôi sẽ giữ lại từ "les sangs" (các khí huyết), mặc dù nó không được thông dụng, vì nó sẽ có tầm quan trọng của nó để giải thích.

Vậy, thực ra, Đức Kitô được sinh ra không phải do "các khí huyết" có thể có nghĩa là gì? Trong dòng các thế kỷ, nhiều giải đáp đã được đề ra. Nhưng chỉ những năm sau cùng này, việc giải thích từ này mới đi vào một giai đoạn hoàn toàn mới, nhờ nhất là các nghiên cứu của một người Áo, ông Peter Hofrichter, là người dành luận án tiến sĩ của mình cho việc đó; đề tài sau đó đã được thảo luận ở một Đại hội tại Rôma, năm 1982.

Khám phá của P. Hofrichter – vì đó là một – là do ông ấy có ý tưởng nghiên cứu một cách có hệ thống, trong Kinh thánh và truyền thống Do Thái giáo, những nơi mà từ "máu" ("khí huyết") được dùng ở số nhiều. Hẳn là người ta biết rõ rằng trong tiếng Hy Lạp cũng như trong tiếng Hêbrơ, từ "máu" ("khí huyết") được dùng ở số nhiều để miêu tả những sự tràn máu sau những hành vi bạo lực, thí dụ một sự giết người hoặc một trận chiến. Nơi các thi sĩ sân khấu Hy Lạp, người ta tìm thấy nhiều thí dụ về điều đó: "Có '(những) máu' khắp nơi", họ hát trong các khúc bi thương của họ, sau một cuộc chiến tranh hoặc một sự phân tranh nội bộ. Nhiều bản văn thuộc loại này. Nhưng trong lời tựa của Gioan, vấn đề không phải là một sự chết bất đắc kỳ tử mà là một sự sinh ra, sự Nhập Thể. Các dữ liệu được biết liên quan đến việc dùng từ máu ở số nhiều vẫn còn là không có ích gì ở đây, để giải quyết vấn đề mà số nhiều "(các) khí huyết" ở câu 13 đặt ra. Điều mà P. Hofrichter đã lôi kéo sự chú ý tới, chính là trong vài bản văn của Cựu Ước, và sau này, trong truyền thống Do Thái giáo, từ "máu" ("khí huyết") cũng được dùng ở số nhiều, đối với sự bị mất máu gắn liền với chu kỳ kinh nguyệt của người phụ nữ: sự hành kinh và sự đẻ một đứa con, vậy là một sự sinh ra. Bản văn cơ bản ở đây nằm trong sách Lêvi 12,4-7.

Chúng ta hãy đọc trọn chương 12 này. Trong các bản dịch hiện đại, thí dụ trong sách Kinh thánh Giêrusalem, chúng ta đương nhiên luôn luôn tìm thấy số ít ở nơi mà trong tiếng Hêbrơ có từ "damim", "(các) máu". Đó là bản văn cổ điển về các luật thanh tẩy liên quan đến người đàn bà sau khi sinh con:

> "Đức Chúa phán với ông Môsê rằng: Hãy nói với con cái Itraen: khi một người đàn bà có thai và sinh con trai, thì sẽ ra ô uế trong vòng bảy ngày, nó sẽ ra ô uế như những ngày bị khó ở vì kinh nguyệt. Đến ngày thứ tám, đứa trẻ sẽ được cắt bì nơi da qui đầu, rồi người đàn bà phải đợi ba mươi ba ngày cho máu (các máu của nó: damim) được thanh tẩy; nó không được đụng đến vật thánh nào và không được vào thánh điện, cho đến khi mãn thời gian thanh tẩy của mình.
>
> Nếu sinh con gái, thì người đàn bà sẽ ra ô uế trong vòng hai tuần, như khi có kinh, rồi nó phải đợi sáu mươi sáu ngày cho máu (các máu của nó: damim) được thanh tẩy.
>
> Khi mãn thời gian thanh tẩy, dù sinh con trai hay con gái, nó phải đem đến cho tư tế, ở cửa Lều Hội Ngộ, một con chiên một tuổi làm lễ toàn thiêu, và một bồ câu non hay một con chim gáy làm lễ tạ tội. Tư tế sẽ tiến dâng chúng trước nhan Đức Chúa và cử hành lễ xá tội cho nó và nó sẽ được thanh tẩy sau khi đã xuất huyết (các huyết).
>
> Đó là luật về người đàn bà sinh con trai hay con gái. Nếu không có phương tiện kiếm được chiên, thì nó sẽ bắt một đôi chim gáy hay một cặp bồ câu non, một con để làm lễ toàn thiêu, một con để làm lễ tạ tội. Tư tế sẽ cử hành lễ xá tội cho nó, và nó sẽ ra thanh sạch".

Từ bản văn này, chúng ta có thể rút ra kết luận nào để giải thích phủ định thứ nhất của câu 13 của lời tựa: "được sinh ra không phải do khí huyết"? Trong ngữ cảnh của các luật thanh tẩy, nó có nghĩa là Đức Giêsu, khi sinh ra, đã không gây ra *sự đổ máu* nơi mẹ Người; nói cách khác, ở sự sinh ra của Đức Giêsu, đã không có sự thanh tẩy nghi thức của người mẹ, vì nơi bà đã không có một sự mất máu nào. Ở đó có một dấu hiệu Kinh thánh về điều mà các nhà thần học nhằm đến, khi họ nói đến "virginitas in partu", sự đồng trinh khi sinh Đức Giêsu. Chúng tôi còn có thể triển khai hơn nữa lý lẽ bênh

vực giải thích này, nhưng chúng tôi tự giới hạn vào việc trích dẫn thêm vài người trong các nhân chứng lý thú nhất của truyền thống Giáo phụ đi đến chỗ xác nhận giải-thích này.

Trong thế kỷ II hoặc III, Hippôlytô lấy lại công thức của Ga. 1,13 gần như từng chữ, nhưng trong chiều đảo ngược, để miêu tả sự sinh ra của Simon nhà Ảo Thuật, người lạc giáo ngộ đạo đầu tiên của Samaria, vào khoảng năm 150: "Simon không phải là Đức Kitô, Đấng đã có, đang có và sẽ có, nhưng ông ta là một con người, xuất thân từ dòng giống con người, được sinh ra bởi một người đàn bà, sinh ra do *(các) khí huyết* và do ước muốn nhục thể, như những người khác". Nơi Mạo-Hippôlytô, chúng ta tìm thấy một miêu tả tương tự về sự sinh ra của người Phản-Kitô, Kitô giả, kẻ Nói Dối, sẽ xuất hiện vào lúc tận cùng thời gian. Tác giả nhấn mạnh rõ ràng rằng người ấy sẽ sinh ra do một người đàn bà ô uế: "Đức Kitô đã được sinh ra do Đức Maria, *tinh tuyền và đồng trinh*, trong khi người Phản –Kitô sẽ được sinh ra bởi một người đàn bà *ô uế*".

Cách dùng công thức đảo ngược của Gioan này (đối với những người lạc giáo) chứng tỏ rõ ràng nó được hiểu trong nghĩa nào vào thời các Giáo phụ đầu tiên, cho dù hẳn là họ đã không có một giải thích ngữ văn học nào cho việc dùng hình thức không quen này của số nhiều, "các khí huyết". Chỉ cần đảo ngược sự miêu tả của họ về những sự sinh ra này là đủ để thấy nó trở thành cái gì trong mối tương quan với sự sinh ra của Đức Kitô. Sự sinh ra không bị nhiễm bẩn của Đức Kitô là trái ngược với sự sinh ra bị nhơ bẩn của người lạc giáo và của người Phản-Kitô. Ý tưởng về sự "sinh ra không bị nhiễm bẩn (không vết nhơ)" của Đức Kitô thường trở lại nơi các Giáo phụ, mặc dù đôi khi với những lời lẽ khác. Th. Ambrôsiô viết: "Người đã mở tử cung của mẹ mình để ra không bị tì vết"; và Th. Giêrônimô: "Chúng ta hãy chấp nhận rằng người mẹ sinh con bị dơ bẩn bởi máu; nhưng người ta đừng nghĩ điều đó về Mẹ của Đấng Cứu Độ!".

Các Giáo phụ không biết ý nghĩa nghi thức của số nhiều "haimatôn", bởi vì nó chỉ có trong bản văn Hêbrơ của sách Lêvi, và thường nhất là họ nhờ đến bản văn Hy Lạp hoặc Latinh mà trong đó "các khí huyết" ("damim") đã được phiên dịch bằng một số ít (Bản Phổ Thông: "in sanguine"). Ảnh hưởng của số nhiều "các khí

huyết" trong Ga. 1,13, tuy nhiên đã tiếp tục làm cho người ta còn cảm thấy nó cho đến thời Trung Cổ, nhưng trong một bối cảnh hơi khác. Chúng ta có nhiều bản văn của các Giáo phụ mà, một cách ngược đời, dùng hình thức số nhiều "các khí huyết" về vấn đề Nhập Thể của Đức Giêsu trong dạ của Đức Maria, không phải là để miêu tả sự sinh ra của Đức Giêsu, mà để nói đến chín tháng mang thai đi trước nó. Chúng ta hãy bằng lòng trích dẫn một bản văn duy nhất của Th. Tôma Aquinô, là người, vả lại, trích dẫn Th. Gioan Đamascênô: "Đó là lý do mà vì đó người ta đã nói (ở đây đến trích dẫn Gioan Đamascênô) rằng thân xác của Đức Kitô được hình thành do *các khí huyết rất tinh khiết và rất trong sạch của Đức Trinh Nữ.*

Tư tưởng này thường trở lại trong truyền thống; nó giả định khoa nhân loại học Hy Lạp và Latinh xưa mà theo đó, đứa trẻ hình thành trong dạ con người mẹ do sự đông tụ máu của người mẹ: "Chính từ các "khí huyết" rất tinh khiết và rất trong sạch của Đức Maria, người ta nói, mà thân xác của Đức Kitô đã được hình thành". Nhưng điều làm cho chúng ta quan tâm trong truyền thống cổ xưa này không phải là nhân loại học ngấm ngầm (l'anthropologie sous-jacente), mà là sự kiện trong các bản văn này, luôn luôn dùng số nhiều "các khí huyết": thân xác của Đức Kitô đã được hình thành từ "các khí huyết" của Đức Maria. Theo giả thuyết của chúng tôi, chính công thức của Gioan 1,13 luôn luôn tiếp tục vang lên; song người ta không còn áp dụng nó vào sự sinh ra của Đức Giêsu nữa, điều rất thích hợp trong nhân loại học Do thái của Gioan (xem trên), mà vào chín tháng mang thai của Đức Maria, đúng theo nhân loại học Hy Lạp-Latinh của các Giáo phụ. Nhưng hãy lưu ý rằng ở đó nữa, sự nhấn mạnh luôn luôn ở trên khía cạnh sự trong sạch nghi thức. Trong truyền thống Kitô giáo và đạo đức dân gian, quan niệm này sẽ phát triển và sẽ đạt đến sự kêu cầu Đức Maria như là "Mẹ rất tinh khiết, Mẹ không tì ố", là điều lúc bấy giờ sẽ lấy một nghĩa luân lý và tu đức hơn. Nhưng khởi thủy của truyền thống, hình như, đã có khía cạnh này về sự trong sạch nghi thức và sự sinh con đồng trinh của Đức Maria.

Sự được sinh ra đồng trinh: dấu chỉ tử hệ thần linh của Đức Giêsu:

Người ta càng nghiên cứu bản văn của Ga. 1,13, người ta càng

ngạc nhiên thấy nó gần sát với bản văn của Lc. 1,35 đến mức nào: "Vì thế, cái (người con) sẽ sinh ra là thánh, sẽ được gọi là Con Thiên Chúa". Hai câu được xây dựng một cách gần như là song song; đây, chúng được đặt kề nhau trong một bản nhất lãm nhỏ:

Luca (1,34-35)	Gioan (1,13)
Vì	Đấng được sinh ra không phải
tôi *không biết đến việc*	do ước muốn của một *người*
vợ chồng (đàn ông)	*đàn ông*
Luca (1,34-35)	
Cái *sẽ được sinh ra là*	*được sinh ra không phải do*
thánh sẽ được gọi là	*khí huyết* mà
Con Thiên Chúa	*được sinh ra do bởi Thiên Chúa*

Sự khớp nhau này có một ý nghĩa đặc biệt đối với Kitô học. Điều mà chúng tôi đã giải thích chi tiết về bản văn của Luca (x. trg. 330-334), cũng có giá trị đối với đoạn văn này của lời tựa của Gioan: trong trường hợp này cũng như trong trường hợp kia, sự được sinh ra đồng trinh được trình bày như một "dấu chỉ" tử hệ thần linh của Đức Giêsu. Nếu người ta đọc kỹ bản văn của lời tựa, thì ý tưởng này cũng có ở đó rõ ràng như nơi Luca. Hẳn nhiên, việc đọc "kỹ" một bản văn không phải lúc nào cũng đơn giản như thế! Điều đó giả định rằng người ta biết nhìn thấy những gì vượt quá các từ, người ta nắm bắt những gì chúng chứa đựng trong chiều sâu.

Vậy, có gì "phía sau" và "ở dưới" bản văn này của Gioan? Chức năng của phủ định mạnh mẽ như thế: "được sinh ra không phải do khí huyết" là gì trong ngữ cảnh các câu 12-14 của lời tựa? Chúng ta đây rõ ràng là đang ở tầm mức "dấu chỉ". Thừa nhận con người Giêsu thực sự là Con Thiên Chúa sẽ xuất phát từ việc sự sinh ra của Người là "thánh" (Lc. 1,35), nó xảy ra mà không mất "khí huyết" (Ga. 1,13). Người ta sẽ hiểu rằng không một người đàn ông nào đóng một vai trò nào ở đó. Đức Giêsu không có một người cha nhân linh: Ngài là Con Thiên Chúa! Nhưng sự thiếu vắng một người cha nhân linh trong sự được thụ thai của Đức Giêsu – sự thiếu vắng mà dấu hiệu của nó lúc bấy giờ là sự sinh ra "thánh" của Đức Giêsu – nằm ở tầm mức "dấu chỉ", có thể nói nó là cần thiết để người ta có thể tin vào tử hệ thần linh của Đức Giêsu, như đã xuất hiện rõ ràng trong

phản ứng của những người Galilê sau bài diễn văn của Đức Giêsu về Bánh hằng sống (Ga. 6,41-47).

Mối liên quan chủ yếu này giữa sự được sinh ra đồng trinh và tử hệ thần linh của Đức Kitô được chấp nhận bởi một số lớn các nhà thần học. Đây là điều mà chúng tôi đọc được trong quyển sách đã trưng dẫn của J. Ratzinger, "Thiếu Nữ Sion": Sự được sinh ra đồng trinh là nguồn gốc tất yếu của Đấng là Con (Thiên Chúa). Trước đó, J. Galot đã viết: "Tư cách làm mẹ đồng trinh là dấu chỉ Tử hệ này trong xác thịt". Và trong một bài rất hay của nhà thần học người Pháp, R. Virgoulay, về ý nghĩa của tín điều sự được sinh ra đồng trinh, chúng ta đọc được điều này: "Sự thiếu vắng tư cách làm cha nhân linh phải được hiểu là dấu chỉ tử hệ thần linh có thực (của Đức Giêsu)"; và vài dòng xa hơn: "Quan niệm một tử hệ thần linh mà không có tác động của con người thì đó là làm hại đến tính hiện thực của sự Nhập Thể".

Tuy nhiên, ngày nay có những nhà thần học chấp nhận tử hệ thần linh của Đức Giêsu, nhưng lại nói rằng sự được sinh ra đồng trinh không có liên quan đến nó. Lập trường như thế chúng tôi thấy có vẻ là không thể trong khung cảnh cụ thể của nhiệm cục Mặc Khải. Chính đó là một điều khẳng định trừu tượng, kiểu hoàn toàn thuần lý, đã làm mất đi ý nghĩa của tầm mức các "dấu chỉ". Đã vài năm nay, nhà thần học J. Moingt nói một cách hữu lý: "Hôm nay ai phủ nhận sự được sinh ra đồng trinh thì ngày mai sẽ phủ nhận tử hệ thần linh của Đức Giêsu; cả hai liên kết với nhau một cách cấu trúc". Đề xuất tử hệ thần linh của Đức Giêsu mà không có một "dấu chỉ" nào trong thực tại cụ thể của đời sống nhân linh của Ngài, chung qui là từ khước tính hiện thực của sự Nhập Thể. Nói cách khác, ở tầm mức Mặc Khải, tư cách làm cha thể lý của ông Giuse đối với Đức Giêsu không thể sánh vai với tư cách làm Cha của Thiên Chúa. Các Giáo phụ tỏ ra ở đây rất hiện thực: "Đức Kitô, họ nói, không thể được sinh ra từ hai người cha". Tín điều về sự được sinh ra đồng trinh là tất yếu một cách cấu trúc đối với tinh hiện thực và tính đích thực của sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa.

Đối với Thánh Mẫu học

Trước tiên chúng tôi phải lôi kéo sự chú ý đến mối quan hệ

chặt chẽ giữa Thánh Mẫu học và Kitô học. H. Urs von Balthasar đã biểu đạt điều đó một cách rất thích đáng: "Toàn bộ Thánh Mẫu học phải được giải thích theo Kitô học, và chính điều đó làm nên sự cao cả thực sự của Đức Maria".

Trinh Nữ và đồng thời là Mẹ

Sự ngược đời của bản văn lời tựa trong những gì liên quan đến Thánh Mẫu học, chính là tác giả nói nhấn mạnh đến sự được thụ thai và sinh ra của Ngôi Lời Thiên Chúa làm người, nhưng ông lại không nói gì về Đức Maria, Mẹ Đức Giêsu. Ngay cả từ "mẹ" cũng không có ở đó. Chắc chắn Gioan không cho chúng ta một chuyện kể các sự kiện; tuy nhiên, dù sao vẫn là nếu vấn đề ở đây là một người nào đó đã được thụ thai và đã được sinh ra, thì một người đàn bà đã phải được làm liên lụy, cho dù bà ấy không được đề cập đến trong bản văn, nhưng bà ấy phải ngầm hiện diện (nhưng sự không can thiệp vào của người "đàn ông" lại được nhấn mạnh rõ ràng!). Điều quan trọng là chú ý đến điều đó để hiểu mối liên hệ giữa khía cạnh Kitô học và khía cạnh Thánh Mẫu học của sự Nhập Thể. Đối với Gioan là người muốn thăm dò cấu trúc của sự mầu nhiệm, những con người và những sự kiện cụ thể không có tầm quan trọng như thế. Ông đi đến trung tâm của các sự kiện: sự Nhập Thể của Ngôi Lời Thiên Chúa được thực hiện "không có một ước muốn của nhục thể, không có một ước muốn của người đàn ông" (sự được thụ thai đồng trinh); Người được sinh ra không phải "do khí huyết" (sự được sinh ra đồng trinh). Tuy vậy, sự được sinh ra này đã phải xảy ra với sự can thiệp của một người đàn bà, mẹ của con trẻ đã được thụ thai và sinh ra. Vậy Đức Maria thực sự có mặt ở đó, nhưng một cách ngầm ẩn, kín đáo, không ai nhận thấy, mặt khác, cũng sẽ như thế trong suốt cuộc đời của Đức Giêsu.

Đối với Thánh Mẫu học, có ý nghĩa lớn là chúng ta có ở đây không phải chỉ là sự đề cập đến sự được thụ thai và sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, mà còn một khẳng định vững chắc việc Con Thiên Chúa đã được sinh ra bởi một người đàn bà: khẳng định này bao hàm chức Mẹ Thiên Chúa của Đức Maria. Nên Gioan luôn gọi Người là "mẹ Đức Giêsu". Nhưng Đức Giêsu, đối với ông, là Con Một của Thiên Chúa. Cũng như Luca, Gioan cũng làm sáng tỏ hai khía cạnh tư cách làm mẹ của Đức Maria: Mẹ của Ngôi Lời Nhập Thể đã thụ

thai và sinh con đồng trinh. Người là trinh nữ và đồng thời là mẹ. Vậy thật chính đáng là Đức Maria được tôn kính như mẹ đồng trinh của Con Thiên Chúa. Hai khía cạnh này của mầu nhiệm Đức Maria – *chức Mẹ Thiên Chúa và sự đồng trinh của Người* – không thể tách riêng ra được.

Theo R. Laurentin, một trong những nguyên nhân gây ra cuộc khủng hoảng mới đây của Thánh Mẫu học là thuộc loại thần học. Rất đúng lúc, ông nhận thấy rằng chức Mẹ Thiên Chúa của Đức Maria có thể được xét hai phương diện: phương diện vật lý và phương diện thần học. Trong thời cổ đại, người ta rất muốn (trong ảo thân thuyết và ngộ đạo thuyết) xem, theo nguyên tắc, tất cả những gì thuộc thể xác và vật chất đều là vô đạo, xấu xa, ô uế và đồi bại. Nhưng từ Công đồng Trentô, R. Laurentin nói thêm, thuyết duy thực hiện đại sa vào một sự quá đáng đối nghịch: hầu như người ta chỉ còn chú ý (vì những lý do hộ giáo sai lạc) đến khía cạnh thể xác của sự thụ thai và sự sinh đẻ đồng trinh của Đức Maria. Người ta đã bắt đầu đặt ra những câu hỏi bất lịch sự về điều đã có thể xảy ra về mặt vật lý trong dạ con và trong thân thể của Đức Maria. Các Giáo phụ Giáo Hội, về điểm này, đã kín đáo hơn nhiều. Sự Nhập Thể, chắc rồi, một trong các khía cạnh của nó là thuộc trật tự vật lý, thể xác; nhưng cách sinh học mà biến cố đã xảy ra là ít quan trọng đối với đức tin của chúng ta vào sự mầu nhiệm. Sự nhấn mạnh quá đáng đến các khía cạnh vật lý của chính sự kiện đã làm quên đi ý nghĩa của nó, ý nghĩa thần học và tu đức của nó.

Nhưng, ngày nay, nhờ có sự giải hoá huyền thoại của R. Bultmann, một lần nữa lại xảy ra một sự lật lại theo hướng đối ngược, nhất là từ khi xuất bản quyển "Tân Giáo lý" Hà lan. Người ta có thể nhận thấy nơi một số nhà thần học khuynh hướng quy sự thụ thai đồng trinh vào một "theologoumenon" (tiên đề thần học), bằng cách đơn giả gán cho nó một "ý nghĩa thần học" mà không có gì là thực trong các sự kiện cụ thể. Nếu giải thích này tự nhiên có lợi ích là chuyển sự chú ý sang "ý nghĩa" này mà người ta đã quên đi, thì ý nghĩa này, tách ra khỏi các sự kiện, nói thật là không còn có một nghĩa nào nữa cả. Sự tổng hợp cả hai và sự cân bằng lẫn nhau của chúng, đó là điều mà thái độ Kitô giáo thực sự đòi hỏi: thực tại lịch sử của *sự kiện*, nhưng với một nghĩa sâu hơn, làm khám phá ra sự

mầu nhiệm.

Bởi đó, ở chương kế tiếp, chúng tôi sẽ giải thích tầm mức biểu tượng và nghĩa thần học của sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu. Sau tất cả những gì chúng tôi đã nói về nền tảng Kinh thánh của giáo lý này và những giải thích mà người ta tìm thấy trong truyền thống Giáo phụ, vậy thì chúng tôi sẽ có thể đặt ra vấn đề và các hậu quả thần học của nó. Muốn làm tác động ở đây một sự phân đôi, một sự tách riêng giữa sự kiện và ý nghĩa, thì thật là nguy hiểm và không lành mạnh: người ta chọn hoặc là sự kiện mà không có ý nghĩa, hoặc là một ý nghĩa thần học mà không có sự kiện. Phải nối kết cả hai lại. Nguồn gốc của sự khủng hoảng hậu Công đồng về Thánh Mẫu học đúng là ở đó: sau khi xưa kia đã quá ít nhấn mạnh đến ý nghĩa thần học và tu đức của sự thụ thai đồng trinh, bây giờ, do phản ứng, người ta lại nghiêng về việc chỉ nói đến "thần học" mà thôi, và không còn bận tâm đến những gì đã xảy ra trong thực tại lịch sử, trong trật tự các sự kiện nữa, hoặc là phủ nhận chúng.

"Mẹ Đức Giêsu" và con cái Thiên Chúa

Để kết thúc, chúng tôi muốn – theo ánh sáng của Ga. 1,12-13 - đề cập đến ý nghĩa của tư cách làm mẹ đồng trinh của Đức Maria đối với đời sống của các Kitô hữu. Nếu chúng ta đã trở nên con cái Thiên Chúa vì chúng ta tin vào Đức Kitô, vậy thì Đức Maria, Đấng nắm giữ một vai trò độc nhất trong sự Nhập Thể của *Con Thiên Chúa*, chắc chắn cũng sẽ có một chức năng phải làm tròn trong sự tái sinh thiêng liêng của các con cái Thiên Chúa, bởi vì sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa chính xác là khuôn mẫu của đời sống con cái của chúng ta. Tuổi ấu thơ siêu nhiên của chúng ta là song song với tư cách làm con của Đức Kitô, nên tư cách làm mẹ của Đức Maria, đối với chúng ta, cũng sẽ có liên quan với tư cách làm mẹ của Người đối với Đức Giêsu. Mà, đó đúng là điều được bao hàm trong tính lôgic sâu xa của lời tựa (1,12-14: "*con cái* Thiên Chúa *Con Một* đến từ nơi Chúa Cha"). Nhưng điều ngầm hiện diện ở đó sẽ trở nên rõ ràng hoàn toàn, như chúng ta sẽ thấy, ở cảnh dưới chân thập giá (19,26-27), nơi mà Mẹ Đức Giêsu thực sự trở nên mẹ của những người tin.

Theo Ga. 1,12-13, chúng ta có thể dần dần "trở nên" con cái Thiên Chúa, trong chừng mực mà chúng ta tin vào Đấng là khuôn

mẫu của chúng ta, Con Thiên Chúa. "Filii in Filio" (các con cái trong Người Con); đó sẽ là công thức cổ điển của thần học hiện đại: chúng ta phải "trở nên" con cái Thiên Chúa trong Người Con. Vậy dĩ nhiên là nếu Đức Maria là mẹ của Con Thiên Chúa làm người – khuôn mẫu của chúng ta – thì ngài cũng sẽ có một vai trò cần phải nắm giữ trong sự lặp lại sự "nhập thể" này trong linh hồn các kẻ tin. Tư cách làm mẹ của Đức Maria là cái đã bắt đầu lúc Nhập Thể của Đức Giêsu, kéo dài trong đời sống của các Kitô hữu. Nhưng giáo lý này không phải đơn giản làm nên đối tượng của một nhận xét "đạo đức"; nó phải có cơ sở về mặt Kinh thánh và phát triển về mặt thần học.

Đức Maria, chắc chắn, có tương quan chặt chẽ với Đức Kitô. Người đã trở thành mẹ Đức Giêsu, chính đó là chức năng lịch sử và duy nhất của Người trong mầu nhiệm Nhập Thể, và vị trí của Người trong công trình cứu độ. Nhưng vì - trong Đức Kitô - chúng ta trở nên con cái Thiên Chúa, nên tư cách làm mẹ của Đức Maria cũng phải kéo dài đến tận chúng ta. Đó là điều mà những lời của Đức Giêsu trên thập giá biểu đạt: "Thưa Bà, đây là con của Bà, đây là mẹ của anh" (19,26-27), như chúng ta sẽ thấy sau. Được giải thích về mặt thần học, ý nghĩa của Đức Maria đối với chúng ta vậy là có một tầm quan trọng đặc biệt. Người đã sinh trọn vẹn Đức Kitô, và do đó cũng sinh các môn đệ và các anh em của Đức Giêsu. Hẳn là điều ấy không rõ ràng có trong Tân Ước; nhưng chúng tôi tin là có thể nói, y theo cách đọc Ga. 1,13 của chúng tôi, rằng điều ấy mặc nhiên có trong đó. Bởi vì mẹ Đức Giêsu có liên quan như vậy với các khía cạnh khác nhau – tiêu cực cũng như tích cực (Ga. 1,13) – của sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa và bởi vì sự Nhập Thể này, đến lượt nó, lại được xem là khuôn mẫu sự tăng trưởng của chúng ta trong đời sống hiếu tử của con cái Thiên Chúa, nên rõ ràng là Đức Maria cũng phải thực hiện một chức năng hiền mẫu đối với chúng ta.

Vậy, mở rộng đến tất cả mọi người, tư cách làm mẹ đồng trinh của Đức Maria, đối với chúng ta, bao hàm một sự mời gọi đón nhận Người vào trong đời sống của chúng ta và xem Người là mẹ của chúng ta, bởi vì chúng ta được kêu gọi trở nên giống Ngài. Bởi vì trong mỗi người chúng ta, phải được hình thành hình ảnh của Đức Kitô, nên chúng ta cũng vậy, như Đức Maria – nhưng nói về mặt thiêng liêng – chúng ta thụ thai trong chúng ta và chúng ta sinh ra

trong chúng ta Đức Kitô. Chủ đề này đã rất sống động nơi vài Giáo phụ Giáo Hội, ở thời Trung Cổ và ngay cả sau đó; và nó đã đâm rễ sâu trong đời sống đức tin của các Kitô hữu. Chúng ta hãy trích dẫn ở đây một bản văn vô danh của một nữ thần bí thế kỷ XVI, mới được xuất bản, biểu đạt tuyệt vời chủ đề lớn này của truyền thống:

"Bà thật có phúc, hỡi linh hồn đồng trinh, vì từ Bà sắp sinh ra Mặt Trời Công Chính. Th. Bernardô nói: ' Đấng đã sáng tạo chúng ta sinh ra trong chúng ta. Và dường như Thiên Chúa là Cha chúng ta thì không đủ, Ngài muốn chúng ta là *mẹ* của Ngài. Hỡi linh hồn tốt lành và trung tín, hãy mở rộng "cung lòng" trái tim của bạn ra; hãy mở "ước muốn" của bạn ra thật rộng, đừng ở lại chật chội bên trong của bạn nữa, *để bạn có thể thụ thai Đức Kitô,* Đấng mà toàn thể thế giới không thể chứa nổi. Từ lúc Đức Trinh Nữ Diễm Phúc Maria thụ thai Ngài, Ngài còn tiếp tục *được thụ thai* mỗi ngày trong tôi bởi đức tin. Tôi tin rằng *chúng ta thực sự sinh ra Đức Kitô,* trong chừng mực mà, tất cả, chúng ta đã lãnh nhận sự sung mãn của Ngài (x. Ga. 1,16). Ngài *được thụ thai* trước tiên là trong các lời của Ngài; sau đó, linh hồn đơm bông kết trái: bởi những việc tốt này, Đức Kitô *được sinh ra.* Đó là điều Th. Phaolô nói: 'Hỡi anh em, những người con bé nhỏ của tôi, mà tôi phải quặn đau sinh ra một lần nữa cho đến khi Đức Kitô được thành hình nơi anh em' (Gl. 4,19; x. 1Cr. 4,15). Mới đây, Đức Kitô đã được mang và được sinh ra về mặt thể xác bởi mẹ Ngài, Đức Trinh Nữ; nhưng bởi các trinh nữ thánh thiện, Ngài luôn luôn tiếp tục *được thụ thai và được sinh ra* về mặt thiêng liêng".

Tất cả điều đó, người ta có thể nói, đã mặc nhiên hiện diện trong bản văn của Ga. 1,12-13. Chính xác đó là điều thật đáng lưu ý. Việc Tân Ước chỉ chứa đựng ít đoạn văn liên quan đến Đức Maria không phải là nghiêm trọng như thế. Vài bản văn có ở đó mang đầy những sự liên quan ngầm ẩn đến nỗi tất cả điều chủ yếu ở đó đều ngấm ngầm. Nếu chúng ta đọc các bản văn này theo ánh sáng của Truyền Thống và nếu chúng ta thử khám phá tất cả những yếu tố liên quan với nhau ở đó, (chính vì điều đó mà các nhà chú giải luôn luôn giả định một sự phân tích cấu trúc và một sự nói rõ ra), thì lúc bấy giờ chúng ta ngày càng trở nên nhạy cảm hơn với tất cả mọi nghĩa được gợi ra ở đó. Bằng cách này, người ta đạt đến chỗ khám phá trong các bản văn một tổng thể hài hoà, giống như tổng thể mà

các nhạc cụ, nhiều và đa dạng, trong một buổi hoà nhạc, tạo ra: "sự thật là giao hưởng" (H. Urs von Balthasar).

Tất nhiên, trong dòng các thời đại, Thánh Mẫu học đã triển khai rộng rãi nhiều trong các dữ liệu Kinh thánh này, nhưng rủi thay, đôi khi nó đã quên lãng vài sự liên quan lẫn nhau giữa các bản văn; từ đó xảy ra một số triển khai chỉ một bên mà trong thời kỳ hậu Công đồng người ta đã phản ứng dữ dội chống lại chúng. Điều quan trọng hôm nay, như Công đồng yêu cầu, là xây dựng một khoa Thánh Mẫu học cân đối hài hoà và hoà nhập. Nó sẽ không kém phong phú hơn khoa Thánh Mẫu học trước, mà ngược lại. Nhờ sự hoà nhập nó vào trong toàn bộ mầu nhiệm cứu độ, nó sẽ phong phú hơn.

Một công trình sau này còn cần phải làm. Về trước, người ta tiến hành đúng hơn là "theo lĩnh vực". Khía cạnh này được soi sáng bởi một Giáo phụ nào đó, khía cạnh kia bởi một Giáo phụ khác. Trường phái thần học này chú ý đến sự đồng trinh của Đức Maria hơn, trường phái thần học kia nhấn mạnh đến chức làm Mẹ Thiên Chúa của Người. Tất nhiên điều đó không phải là sai, nhưng điều đó bao gồm mối nguy hiểm là chỉ một bên, vì đối tượng được xem là quá tách rời khỏi toàn bộ sự mặc khải. Một số khoảng cách và một số sự quá đáng có thể dễ dàng biến thành những huyền thoại, thậm chí thành những lạc thuyết. Kinh thánh mặc nhiên chứa đựng tất cả các khía cạnh của Thánh Mẫu học, nhưng được đặt vào toàn bộ hữu cơ của mầu nhiệm cứu độ. Vậy chính Lời của Thiên Chúa phải là chuẩn mực của những giải thích sau này. Nó tập hợp một cách hài hoà tất cả mọi yếu tố, nó vừa là điểm xuất phát, vừa là điểm qui chiếu. Một giải thích lành mạnh vậy là biết hai chuyển động bổ túc nhau: nó tìm kiếm sự nói rõ của Kinh thánh trong Truyền Thống, nhưng nó phải luôn luôn giữ cân đối hài hoà các giải thích sau này, từ tổng hợp ngầm ẩn của chính Kinh thánh: Kinh thánh vẫn là và sẽ luôn luôn vẫn là "linh hồn của thần học" (Dei Verbum, 24).

Đó là điều chúng tôi đã thử làm khi giải thích các câu 12-13 của lời tựa. Có nhiều điều phải nói về bản văn này! "Auslegen ist das Ungesagte sagen", Heidegger đã dạy: "Giải thích" đó là nói cái "không-nói" của bản văn. Một số tác giả mới đây, do đó, mời gọi chúng ta "(đi) *qua bên kia* câu" (E. Levinas), "*qua bên kia* dụ ngôn"

(V. Fusco). Cách hiện nay thực hiện sự giải thích làm xuất hiện những gì là sống động ở bề sâu của một bản văn. Giải thích các từ, phân tích ngữ pháp v.v., tất cả điều đó phải được thực hiện – vả lại chúng tôi cũng đã làm điều đó – nhưng ở đó chỉ có những dụng cụ dùng để giải thích thực sự, sự giải thích tìm kiếm "tính dễ hiểu bên trong" (Th. Grêgôriô) của các bản văn. "Ý nghĩa" chỉ nằm ở *bên kia* các công thức, trong "ý nghĩa nội tại ở cái hiện thực" này: nó là sự trong suốt của mầu nhiệm trong lịch sử, sự lộ ra của thực tại sâu xa xuyên qua các từ, thực tại của Thần Khí trong chữ viết. Một ý nghĩa ngầm ẩn luôn luôn hiện diện trong thực tại con người. Bằng việc phân tích các từ, người ta đi đến những gì được ẩn giấu phía sau các từ, đến ý nghĩa sâu xa của chúng. Giá trị lớn của Kinh thánh, chính xác đó là chứa đựng những điều ẩn giấu này (x. Rm 16,25). Bao nhiêu mầm thì cũng sẽ phải trở thành chừng ấy cây, và các cây, đến lượt chúng, lại sinh hoa kết trái. Đó chính xác là nơi mà công trình vạch rõ *Truyền Thống* lúc bấy giờ can thiệp vào. Nhưng cũng hoàn toàn thật là trong vườn sum suê của Truyền Thống, tất cả lại không có cùng một giá trị: bông hoa này không phải là bông hoa kia! Bởi đó việc trở về lại Kinh Thánh và sự kiểm soát thường xuyên từ Kinh Thánh luôn luôn sẽ là cần thiết.

CHƯƠNG 4:

Ý NGHĨA THẦN HỌC CỦA SỰ THỤ THAI ĐỒNG TRINH KINH THÁNH VÀ TRUYỀN THỐNG

Trong ba chương trước, chúng tôi đã bàn về Thiếu nữ Sion với tư cách là "Virgo Sion" (Trinh nữ Sion), về chính Đức Maria và về ước muốn đức đồng trinh của ngài, rồi nhất là về sự được thụ thai và sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu. Bây giờ chúng tôi muốn thử trình bày một tổng hợp thần học về các chủ đề này. Trên cơ sở các dữ liệu Kinh thánh mà chúng tôi đã thu thập và sự kéo dài của chúng trong Truyền Thống, bây giờ chúng ta hãy đặt câu hỏi cụ thể: ý nghĩa thần học và tu đức của sự được sinh ra đồng trinh của Ngôi Lời Nhập Thể là gì, trong khung cảnh toàn bộ mầu nhiệm cứu độ?

Trả lời câu hỏi này là cần thiết và cấp bách. Ngày nay, rất thường, trong việc giảng dạy Kinh thánh và thần học, trong việc dạy giáo lý hoặc trong những công bố khác nhau, sự được thụ thai đồng trinh và nhất là sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu bị phủ nhận hoặc bị không tin. Kết quả là quá nhiều Kitô hữu, cả linh mục nữa, không còn biết phải nghĩ gì và không còn dám nói đến sự đồng trinh của Đức Maria nữa, vì họ cảm thấy mình không có khả năng giải thích giáo lý này và khám phá *ý nghĩa* của nó. Tuy nhiên, thông thường họ nhớ lại rằng nó thuộc về Truyền Thống tín lý của Giáo Hội. Nhưng chính nhất là những nghiên cứu chú giải Kinh thánh hiện nay là nguồn gốc sinh ra những hoài nghi của họ. Song, hoàn toàn trung thực, phải thừa nhận rằng một số lớn các nhà chú giải Kinh thánh và các nhà thần học đã cung cấp những công trình nghiên cứu vững chắc trong lĩnh vực này: người ta chỉ có thể tiếc rằng họ không phải là đông hơn trong thời kỳ hậu Công đồng này, và họ không được chú ý tới đủ.

Nguyên nhân tổng quát hơn của sự bất ổn hiện nay về vấn đề giáo lý truyền thống về sự được sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu là kép đôi. Mới đây, người ta đã xem sự thụ thai đồng trinh là một phép lạ, là một sự kiện phi thường chỉ liên quan đến Đức Maria, và không có một ý nghĩa nào đối với các Kitô hữu. Mặt khác, chúng tôi đã nói, trong quá khứ gần đây hơn, người ta đã đưa vào một sự phân đôi nguy hiểm (không được xác minh về mặt triết học) giữa *sự kiện* và *ý nghĩa* của nó, giữa biến cố lịch sử và ý nghĩa thần học của nó ("theologoumenon" – "tiên đề thần học" – danh tiếng).

Nhưng sự lấy lập trường rõ ràng của Vatican II là do sự quan phòng ở đây: nó giúp chúng ta vượt thắng ít nhất là khó khăn thứ nhất. Chúng ta hãy nhớ đến sự kiện sắc lệnh về Đức Maria đã được lồng vào trong Hiến chế về Giáo Hội. Được xây dựng trên những cơ sở sâu xa hơn từ Kinh thánh, Thánh Mẫu học, từ nay, không còn có thể bị xem là một chuyên luận tách riêng khỏi các chuyên luận khác nữa. Nó cần phải được đặt vào trong một bối cảnh rộng rãi và hữu cơ hơn, trong các mối liên quan của nó với Kitô học, Giáo Hội học và toàn bộ mầu nhiệm cứu độ. Trên cơ sở kép này (Kinh thánh và lịch sử cứu độ), nó có thể trải qua một sự đổi mới lớn, ngay cả trên bình diện đại kết. Điều đó có nghĩa là trong sự đối thoại với các Kitô hữu ngoài Công giáo (nhất là những người Tin lành), nó có thể đi lên phía trước một tương lai mới. Vì tư cách làm mẹ đồng trinh của Đức Maria chính xác nằm ở trung tâm của mầu nhiệm. Chức năng kép mà Đức Maria đã làm tròn (với tư cách là mẹ và với tư cách là trinh nữ) chỉ có một ý nghĩa và chỉ có giá trị đối với chúng ta trong mối quan hệ rộng rãi hơn của nó với việc Con Thiên Chúa đến giữa chúng ta, nghĩa là trong mầu nhiệm trung tâm của sự Nhập Thể và của sự báo tin ơn cứu độ cho loài người. Trong bối cảnh rộng rãi hơn này, sự được thụ thai và sự sinh ra đồng trinh của Đức Kitô cũng nhận được chiều kích nhân loại học, hiện sinh và thiêng liêng này; do đó chúng có quan hệ một cách tích cực đến mỗi người trong chúng ta và buộc đích thân chúng ta phải đối diện.

Nguy hiểm thứ hai, chúng tôi nói, nguy hiểm hiện đang đe doạ những cuộc tranh luận về sự thụ thai đồng trinh, chính là sự phân ly giả tạo giữa sự kiện và ý nghĩa của nó. Ngày nay, từ Bultmann, đó là một khuynh hướng rất phổ biến. Nhưng sự kiện "sinh học" của sự

thụ thai đồng trinh (chính trong nghĩa thuần túy vật lý và rút gọn này mà ngày nay người ta nói đến nó một cách coi thường, để phủ nhận nó) không bao giờ có thể tách riêng khỏi ý nghĩa sâu xa được ẩn giấu ở đó. Vấn đề vừa là sự kiện gây ngạc nhiên và độc nhất là một phụ nữ đã trở thành mẹ trong khi vẫn là trinh nữ, và vừa là ý nghĩa tôn giáo của nó trong mặc khải Kitô giáo. Nếu một người nào đó không còn hiểu được mối tương quan này nữa, thì đó là vì người ấy đã trở nên vô cảm với giá trị của các dấu chỉ và người ấy không còn nhận thấy đặc tính hiện thực của biểu tượng thực. Vậy chúng ta phải luôn luôn giữ chung với nhau sự kiện và ý nghĩa, thực tại cụ thể và cái mà nó biểu đạt và tượng trưng. Toàn bộ công trình cứu độ là một sự can thiệp của Thiên Chúa vào trong lịch sử, bằng các sự kiện cụ thể, các biến cố. Nhưng sự mặc khải kế hoạch cứu độ mà Thiên Chúa muốn chính xác là được *ẩn giấu* trong các sự kiện này và chỉ có thể được khám phá bằng cách đi sâu vào nội giới tính của các sự kiện, bên kia khía cạnh vật lý và kinh nghiệm chủ nghĩa của chúng. Cũng vậy đối với sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu, là cái có thể gọi là trở thành một "biểu tượng" có ý nghĩa của mầu nhiệm. Sự kiện thể xác dẫn đến "một điều gì đó khác", thiêng liêng và nội tâm, là cái siêu việt hoá chính sự kiện và cho ý nghĩa thực của nó.

Chúng tôi sắp làm sáng tỏ điều đó về ba phương diện:

1. Phương diện Kitô học: ý nghĩa sự được sinh ra đồng trinh là gì đối với Đấng được sinh ra bởi Đức Maria, Đức Giêsu, Ngôi Lời nhập thể?

2. Phương diện cứu độ học: sự thụ thai đồng trinh của Đức Maria có ý nghĩa gì đối với sự cứu độ nhân loại? Người ta không thể quên rằng Đức Giêsu là "Đấng Cứu Độ trần gian" (Ga. 4,42).

3. Phương diện Thánh Mẫu học: ý nghĩa của sự thụ thai đồng trinh là gì, đặc thù hơn đối với hình ảnh mà chúng ta tự tạo cho mình về chính Đức Maria? Bởi vì, hơn ai hết, mẹ Đức Giêsu đã được bao hàm trong biến cố Nhập Thể, nên không thể nào mà biến cố lại không chiếu dãi một ánh sáng mới trên "mầu nhiệm Đức Maria", và trên ý nghĩa mà nó lấy đối với chúng ta trong đời sống Kitô hữu của chúng ta.

Ý NGHĨA SỰ SINH RA ĐỒNG TRINH ĐỐI VỚI ĐỨC GIÊSU, NGÔI LỜI TRỞ NÊN NGƯỜI PHÀM

Các chủ đề được trình bày trong chương này, phần nhiều đã được bàn đến trong các chương trước. Nhưng chúng tôi muốn lấy lại chúng ở đây một cách tổng hợp hơn, bằng cách đóng khung chúng vào trong một bối cảnh toàn bộ hơn, và như vậy, đưa chúng về lại tính đơn nhất:

Sự được sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, dấu chỉ mầu nhiệm tử hệ thần linh của Ngài.

Người ta sung sướng nhận thấy rằng, những năm sau cùng này, nhiều nhà thần học đã kéo sự chú ý đến mối quan hệ chặt chẽ tồn tại giữa sự được sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu và tử hệ thần linh của Ngài. Chúng tôi nghĩ đến nhất là các công trình nghiên cứu của J. Ratzinger và của H. Urs von Balthasar.

Hai lần, J. Ratzinger đã rõ ràng lấy lập trường trong vấn đề này. Lần thứ nhất, trong quyển sách: "Einfuhrung in das Christentum". Tuy nhiên, ở chỗ này, ông đã trình bày tư tưởng một cách kém thích đáng hơn và hơi nhập nhàng nước đôi: ông nói rằng không một tổn hại nào gây ra cho giáo lý về thần tính của Đức Kitô , nếu Ngài xuất thân từ một cuộc hôn nhân bình thường. Nhưng trong một chú thích về "kinh Tin Kính", bạn của ông là H.Urs von Balthasar đã làm cho lưu ý, kín đáo nhưng không lập lờ, rằng ông thấy mình buộc phải nói trái lại lập trường này. Điều này đã rất nhanh chóng đưa J.Ratzinger đến chỗ bày tỏ ý kiến một cách rõ ràng hơn trong một tác phẩm mới hơn, "Die Tochter Zion". Người ta đã hiểu không đúng và sử dụng không đúng công thức của ông. Ông đã chỉ đơn giản muốn làm nổi bật sự khác nhau giữa bình diện sinh lý học và bình diện bản thể học của tư tưởng, nhưng không làm tỏ rõ đủ sự tương ứng sâu xa và bền chặt giữa hai bình diện này. Bởi đó, bây giờ ông khẳng định một cách rõ ràng như mong muốn : "Một sự sinh ra mà không có sự can thiệp của một người cha trần thế là nguồn gốc thực chất tất yếu của Đấng đã có thể nói với Thiên chúa " Cha (tôi) ơi", của Đấng mà ngay cả với tư cách là con người, về bản chất lại là con. Con của người cha này.

H.Urs von Balthasar cũng vậy, ông đã phát biểu ý kiến trong

cùng một chiều hướng này. Trong tác phẩm đã thường được trưng dẫn "Maria, Kirche im Ursprung" ông viết " Sự được sinh ra đồng trinh, dĩ nhiên, trước tiên là một khẳng định của Kitô học : Đức Giêsu là con của Chúa Cha vĩnh hằng một cách độc nhất đến nỗi Người không thể cũng có một người cha trần thế". Các nhà thần học khác còn có thể được trưng dẫn nữa, nhưng chúng tôi tự giới hạn ở hai vị trong những vị danh tiếng nhất, để rồi sau đó bước sang Tân ước, và để chứng tỏ rằng cùng một quan điểm này đã có trong các sách Tin Mừng cho dù một cách còn nhiều ít ngầm ẩn. Bởi vì chúng tôi đã dành ba chương cho việc chú giải Kinh thánh các văn bản này, là các văn bản bàn về sự được sinh ra đồng trinh, nên bây giờ việc làm sáng tỏ ý nghĩa thần học của chúng sẽ dễ dàng hơn. Trong một đoạn đầu tiên, chúng tôi sẽ bằng lòng tổng hợp những gì mà trước đây đã được giải thích chi tiết hơn.

Hai văn bản của các sách Tin Mừng (Lc. 1,35 và Ga. 1,13-14).

Chắc chắn đó là hai đoạn văn quan trọng nhất để làm cho hiểu ý nghĩa Kitô học của sự được sinh ra đồng trinh. Như người ta sắp thấy, Luca và Gioan để cho thấy rằng ý nghĩa Kitô học này cần phải tìm kiếm trong *giá trị dấu chỉ* của sự được sinh ra đồng trinh.

Trước tiên chúng ta hãy trở lại Luca 1,35 trong bản dịch mà chúng tôi đã cho: "Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà, và quyền năng của Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà. Vì thế, cái sẽ được sinh ra thánh, sẽ được gọi là Con Thiên Chúa". Câu này có một tầm quan trọng hàng đầu đối với giáo lý về sự được sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu. Nó chỉ trước tiên là một sự can thiệp của Thiên Chúa mà nhờ đó Đức Maria sẽ trở thành mẹ: chính quyền năng của Đấng Tối Cao, Thánh Thần của Thiên Chúa, sẽ là nguyên nhân của việc đó. Ở đây, đơn giản chỉ là vấn đề sự *thụ thai đồng trinh*. Nhưng theo câu 35b, giai đoạn thứ hai, giai đoạn *sinh ra* con trẻ đã được báo, cũng sẽ được thực hiện dưới ảnh hưởng của Thánh Thần: "Vì thế, *cái sẽ được sinh ra thánh*, sẽ được gọi là Con Thiên Chúa". Loạt liên tiếp các tình huống của sự Nhập Thể này (sự thụ thai, rồi sau đó, sự mang thai của Đức Maria và sự sinh ra con trẻ), đối với nhân loại, sau này sẽ trở thành một dấu chỉ làm cho hiểu rằng cha của Đức Giêsu không phải là một con người mà là Thiên Chúa: "Cũng *vì thế*, Ngài sẽ được gọi

là Con Thiên Chúa". Vậy có một mối liên quan nhân quả giữa nửa thứ nhất của câu và nửa thứ hai, giữa sự thụ thai đồng trinh và - sau khi con trẻ sinh ra – việc loài người thừa nhận tử hệ thần linh của Đức Giêsu.

Chẳng may, đã hơn nửa thế kỷ, các nhà chú giải Kinh thánh bàn luận để biết thuật ngữ "dio kai", "cũng vì thế", chính xác có nghĩa gì. Mối liên quan nhân quả này có quan hệ với cái gì? Nếu người ta đọc bản văn như chúng tôi đã đề nghị, thì lúc bấy giờ câu trả lời xem ra khá rõ ràng. Vì lý do gì Đức Giêsu sẽ được gọi là Con Thiên Chúa? Vì sự thiếu vắng một người cha trần thế của Đức Giêsu – và vậy là nguồn gốc thần linh của Con Đấng Tối Cao - được liên kết chặt chẽ với cách Ngài đã được thụ thai trong dạ của mẹ Ngài, nghĩa là cách đồng trinh, và hiệu quả của nó sau đó đã xuất hiện ra bên ngoài bởi sự *sinh ra* "thánh" của Ngài. Nói cách khác, theo Lc. 1,35, sự sinh ra đồng trinh sau này, đối với nhân loại, sẽ trở thành "một dấu chỉ", *dấu chỉ* tử hệ thần linh của Ngài.

Chúng ta có thể giải thích các câu 12-14 của lời tựa sách Tin Mừng của Gioan bằng một cách tương tự. Tất nhiên giải thích này chỉ có giá trị đối với bản dịch mà chúng tôi đã đề nghị. Chúng ta hãy lấy lại ba câu này, và thử nắm bắt Gioan đã lý luận như thế nào khi viết chúng ra:

Câu 12: "Nhưng cho những ai đón nhận Ngài, Ngài
cho quyền trở nên con Thiên Chúa cho
những ai tin vào danh Ngài:

Câu 13: Ngài là Đấng được sinh ra không phải do
khí huyết, cũng chẳng do ước muốn của nhục
thể hoặc do ước muốn của người đàn ông,
nhưng là Đấng được sinh ra do bởi Thiên Chúa.

Câu 14: Vâng, Ngôi Lời đã trở nên người phàm
và cư ngụ giữa chúng ta,
chúng tôi đã được nhìn thấy vinh quang của Ngài,
vinh quang của Con Một
đến từ bên Chúa Cha,
đầy tràn ân sủng và sự thật:

Ở hai nơi của trích đoạn Kinh thánh này, tác giả Tin Mừng nói đến sự gặp gỡ giữa Ngôi Lời đã trở nên người phàm, Con Thiên Chúa đến từ bên Chúa Cha, và nhân loại. Sự gặp gỡ thứ nhất được miêu tả ở câu 12: "Nhưng cho những ai *đã đón nhận Ngài*, Ngài cho quyền trở nên con Thiên Chúa". Câu trả lời tích cực, trong sự đón nhận đầu tiên này, đã xảy ra trong cuộc gặp gỡ của các môn đệ đầu tiên với Đức Giêsu; đó chưa phải là niềm tin đầy đủ vào con người của Đức Kitô, mà chỉ là khởi đầu một đường đi dài mà điểm đạt đến chỉ ở câu 14, được đọc bằng cách nhìn về quá khứ.

Điều gây ấn tượng mạnh là Gioan phân biệt ở đây hai giai đoạn trong đường đi này của đức tin. Sự phân biệt này, ít khi được chú ý đến, chỉ có thể nhận thấy được nếu người ta phiên dịch bản văn Hy Lạp một cách trung thực hết sức: "Nhưng cho những ai *đã đón nhận* Ngài (thì *quá khứ*), Ngài đã cho quyền *trở nên* con Thiên Chúa, (nhất là) cho những ai *tin* (thì *hiện tại*) vào danh Ngài: Ngài là Đấng không phải". Những ai *đã đón nhận* Đức Giêsu (trong quá khứ), thì đã nhận được quyền *trở nên* con Thiên Chúa, nếu họ *tiếp tục tin* (trong hiện tại) vào Ngài. Nói cách khác, sự đón nhận đầu tiên, là sự đón nhận đã xảy ra vào lúc này hoặc lúc nọ của lịch sử, phải được biến đổi dần dần thành một thái độ đức tin thường xuyên. Không có gì ngoài kết cấu đặc biệt này của câu, nhờ có hai động từ, một (ở đầu) ở *lối vô định quá khứ*, một nữa (ở cuối) ở *hiện tại phân từ* là cái biểu đạt một thái độ vững bền và *thường xuyên*, chỉ rằng một tính năng động kép được sử dụng ở đây: tính năng động của đức tin trước tiên; nhưng nó được trình bày như là điều kiện khả thể của một tính năng động khác, tính năng động của đời sống hiếu tử của con cái Thiên Chúa; cả hai luôn luôn đi sóng đôi với nhau.

Hiển nhiên, "những ai đã đón nhận Ngài" thì, trong lần gặp gỡ đầu tiên này, chưa có thể có một chút ý tưởng nào về toàn bộ chiều sâu của mầu nhiệm Ngôi Lời trở nên người phàm. Đó mới chỉ là một khởi đầu. Nhưng bước đầu tiên này là cần thiết để làm cho các bước tiếp theo trở nên khả thể. Các môn đệ nghĩ gì trong lần gặp gỡ đầu tiên này với Đức Giêsu? Nếu chúng ta đọc những chuyện kể khác nhau về sự kêu gọi các môn đệ (x. Mt. 4,18-22; Mc. 1,16-20; Lc. 5,1-11; Ga. 1,35-51), chúng ta nhận thấy rằng trong lúc này, họ còn biết quá ít về Đức Giêsu. Họ bị quyến rủ bởi nhân cách của vị ngôn

sứ này, bị lôi cuốn bởi lời của Người được tuyên bố "với uy quyền", bởi quyền năng của Người trên các thần ô uế (Mc. 3,15), sau này họ nhận biết Người là Đấng Mêsia đã hứa (Mc. 8,29). Nhưng nếu các môn đệ đầu tiên này tuyên bố là họ đã tìm được Đấng Mêsia (Ga. 1,41), thì họ lại còn chỉ Ngài là "con ông Giuse" (Ga. 1,45). Mầu nhiệm về con người của Ngài còn được giấu kín đối với họ. Tuy nhiên họ đã tiếp tục cứu xét lời Ngài mời gọi đi theo Ngài. Nói cách khác, trái với biết bao người khác, "họ đã đón nhận Ngài". Chính đó là điều chủ yếu, trong lần gặp gỡ đầu tiên này. Tính năng động của đức tin đã có thể hoạt động (x. Ga. 1,35 – 2,11).

Nhưng ở đây nổi lên một câu hỏi: làm sao từ sự đón nhận đầu tiên này – mà tác giả Tin Mừng nói đến ở câu 12 của lời tựa – các môn đệ của Đức Giêsu đã đạt được đến chỗ chấp nhận cách nhìn đức tin (đức tin vào mầu nhiệm Ngôi Lời trở nên người phàm) mà câu 14 đề cao? Làm sao sự chuyển tiếp lớn lao này đã có thể được thực hiện? Bản văn nói rõ ràng điều đó, miễn là người ta đọc nó một cách đúng. Câu 14 là câu duy nhất của toàn bộ lời tựa bắt đầu bằng liên từ "và" (liên từ kết hợp Hy Lạp có nghĩa là "và", "cũng", đôi khi nó có thể có một chức năng làm mạnh hơn: đó là trường hợp ở đây), mà nhiều bản dịch bỏ sót. Được cường điệu ở đầu, liên từ này tuy nhiên có một tầm quan trọng lớn ở đây để đọc tốt toàn bộ bản văn. Nên, có lẽ hơi táo bạo, nhưng theo một trực giác mà Cha Lagrange đã có, chúng tôi phiên dịch như sau: "Vâng, Ngôi Lời đã trở nên người phàm và cư ngụ giữa chúng ta". Bằng cách này, kết cấu nhấn mạnh "một sự khẳng định gây ngạc nhiên" (Lagrange): Câu 14, một lần nữa và với một sức mạnh mới, biểu đạt điều đã được nói ở câu 13, nhất là Đấng mà họ đã đón nhận "được sinh ra không phải do khí huyết, cũng chẳng do ước muốn của nhục thể, hoặc do ước muốn của một người đàn ông, nhưng là Đấng *đã được sinh ra do bởi Thiên Chúa. Vâng,* Ngôi Lời đã trở nên người phàm *Con Một* đến *từ bên Chúa Cha*".

Chỉ sau những khẳng định được lặp lại một cách nhấn mạnh này, cuối cùng mới đến lời chứng trực tiếp của các môn đệ: "Chúng tôi đã được nhìn thấy vinh quang của Người". Nhưng, từ câu 12, phải đi qua khoảng cách nào! Những người, trong một cuộc gặp gỡ đầu tiên, đã đón nhận con người Giêsu, và đã chấp nhận đi theo Ngài, giờ

đây làm chứng rằng họ đã được nhìn thấy trong Ngài sự vinh quang của "Con Một đến từ bên Chúa Cha". Trong con người cụ thể này là Đức Giêsu – "nhục thể" ("người phàm") này, theo ngôn ngữ của Gioan – các môn đệ đã khám phá mầu nhiệm Con Thiên Chúa!

Nhưng sau sự đáp lại đầu tiên của đức tin của họ, làm sao họ đã đi đến chỗ khám phá được sự vinh quang này? Quá đơn giản là làm cho niềm tin Phục sinh can thiệp vào ngay lập tức, vì tác giả Tin Mừng nói ở đay *ở thì quá khứ*, nhân danh những *người mục kích* ("chúng tôi đã được nhìn thấy"). Hẳn là lời chứng của ông đã đẫm ánh sáng Phục sinh, nhưng trong ánh sáng này, tuy nhiên đó là quá khứ mà ông miêu tả, như là con đường đức tin của các nhân chứng. Vậy chúng ta hãy đặt câu hỏi như sau: sự chuyển từ câu 12 sang câu 14 được thực hiện bằng cách nào? Giải đáp tự nhiên nằm giữa hai câu, ở câu 13. Bây giờ đây là cách hiểu mới-bản văn mà sự đọc lặp lại ba câu này gợi lên: trong con đường tư duy của lời tựa, đó là một sự kiện, "những ai đã đón nhận Ngài" (c. 12), thì hiểu được mầu nhiệm Đức Giêsu, "Con Một đến từ bên Chúa Cha" (c. 14) và điều đó là *sau khi đã suy nghĩ về nguồn gốc trần thế của Ngài* là cái được miêu tả chi tiết ở câu 13. Nếu Đức Giêsu thực sự đã sinh ra "mà không có máu trào ra", nếu Ngài đã được thụ thai mà không có sự can thiệp của "một ước muốn của người đàn ông" thì lúc bấy giờ chúng ta có ở đó một "dấu chỉ" là Ngài đã được sinh ra do bởi Thiên Chúa. Chính Thiên Chúa là Cha của Ngài, Ngài là *Con Một* đến từ Chúa Cha (c. 14).

Tất nhiên chúng ta không thể xem những giai đoạn khác nhau này như là bấy nhiêu biến cố cụ thể trong đời sống của các môn đệ. Vấn đề là một cấu trúc tư tưởng sư phạm giáo lý mà chúng ta phải đặt vào trong khung cảnh kết cấu thần học của toàn bộ lời tựa. Điều được miêu tả trong các câu này chính là "nhiệm cục" của sự chuyển tiếp, từ sự đón nhận đầu tiên mà các môn đệ đã dành cho Đức Kitô cho đến đức tin sâu xa của họ vào Người, và điều đó, không phải là theo một sơ đồ nhất thiết theo niên đại, mà theo những giai đoạn tiến lên của đức tin. Sự đáp lại tích cực đầu tiên của các môn đệ cho lời mời gọi của Đức Giêsu ("Họ đã đón nhận Ngài"), trong lần gặp gỡ đầu tiên với Ngài, dẫn đưa họ đến một sự thấu hiểu sâu xa hơn về mầu nhiệm của hữu thể Ngài, bằng một suy nghĩ về "dấu chỉ" nguồn

gốc của Ngài. Trong quan điểm của Gioan về sự Nhập Thể, sự được thụ thai và sinh ra đồng trinh của con người Giêsu vậy là chìa khóa cho phép đi vào mầu nhiệm đức tin: vậy Ngài đã được sinh ra do bởi Thiên Chúa! Ngài là "*Con Một* đến *từ Chúa Cha*" Người ta thấy được điều đó: câu 14 như vậy là nằm song song một cách rất chặt chẽ với điều chúng ta đọc ở câu 13: "Người đã được sinh ra do bởi Thiên Chúa".

Các câu 13 và 14 của lời tựa sách Tin Mừng của Gioan, được đọc theo cách này, khớp nhau một cách hoàn hảo với những gì chúng tôi đã nói trước đây về bản văn của Lc. 1,35. Mỗi người theo cách của mình, mỗi người trong ngôn ngữ riêng của mình, nhưng cả hai tác giả Tin Mừng đều nói với chúng ta rằng sự sinh ra đồng trinh là "dấu chỉ" hầu như là cần thiết để những người tin vào Đức Giêsu có thể đạt đến chỗ khám phá trong Ngài mầu nhiệm tử hệ thần linh của Ngài.

Truyền Thống và các tác giả hiện đại

Để khai triển chủ đề này sau, trước tiên chúng tôi cho rằng ở đây, coi như là minh hoạ, ba bản văn của Truyền Thống Giáo phụ: một của Tertullianô, tác giả Latinh của cuối thế kỷ II; bản văn thứ hai, của Prôclô thành Constantinôpôli, nhà Thánh Mẫu học vĩ đại của Giáo Hội Hy Lạp, của thế kỷ IV-V; bản văn thứ ba, của Th. Phêrô Kim Ngôn, Giám mục Ravenna, vào cùng một thời kỳ.

Tertullianô, người mà nhiều lần người ta gặp lại các ý tưởng của ông trong Giáo phụ học sau này, đã viết trong "Adversus Marcionem" của ông: "Nếu Đức Kitô được sinh ra do một hữu thể con người, thì lúc bấy giờ rõ ràng là phải do một trinh nữ. Nếu không thì Ngài đã có hai người cha: Thiên Chúa và một người đàn ông, nếu mẹ Ngài không phải vẫn là trinh nữ". Prôclô gần như cũng sẽ nói như thế: "Một Người Con một không thể được sinh ra do hai người cha. Đấng không có mẹ ở trên trời, thì không có cha ở dưới đất này". Hiển nhiên đó là chơi với những sự tương phản, kỹ thuật văn học mà các Giáo phụ rất thích. Nhưng quan điểm thần học của họ là hoàn toàn đúng. Cuối cùng, chúng ta hãy trích dẫn một bản văn gợi ý của Th. Phêrô Kim Ngôn: "Khi Đức Trinh Nữ thụ thai, khi Đức Trinh Nữ sinh con và khi Người vẫn là trinh nữ, thì đó không phải là điều thông thường,

đó là một dấu chỉ: ở đó không có gì là thông thường, đó là một sự kiện duy nhất; thần linh chứ không phải nhân linh" (Quando concipit virgo, virgo parit, manet virgo, non est consuetudo, sed signum; non est commune, sed solum, divinum est, non humanum).

Chúng ta gặp lại những ý tưởng tương tự nơi nhiều nhà thần học hiện đại. Trong các trang trước, chúng tôi đã trưng dẫn các tên R. Laurentin, J. Mc Hugh, H. Urs Balthasar và những người khác. Đây là lời chứng mới. Một tu sĩ dòng Tên, người Pháp, rất danh tiếng, G. Martelet, viết rằng, nếu không có dấu chỉ sự sinh ra đồng trinh, thì người ta đi dần đến thuyết dưỡng tử, điều mà, vả lại, có thể được nhận thấy trong một số Kitô học mới đây:

> "Nếu Đức Giêsu do tình yêu của ông Giuse và bà Maria [vậy là do một cuộc hôn nhân bình thường] sinh ra, cho dù tình yêu này có cao cả và được thánh hoá thế nào đi nữa thì kết quả *cũng vẫn chỉ là con người.* Tất nhiên kết quả con người này đã có thể, ngay khi người ta muốn, được Thiên Chúa nhận làm của mình, căn cứ vào một hành vi nhận dưỡng tử vlạ lùng, là hành vi có thể nói đã là tức thì! Tuy nhiên trong trường hợp này, chúng ta chỉ có một con người nhỏ bé *đã trở nên* Con Thiên Chúa, *được nhận làm dưỡng tử* như người ta nói, và vậy chỉ là *dưỡng tử.* Không có cách gì chúng ta đứng trước mầu nhiệm mà Kinh Thánh mặc khải và đức tin tuyên xưng: mầu nhiệm chính *Con Thiên Chúa làm người* bằng sự nhập thể của Ngài. Từ chối tư cách làm cha tính dục và sinh học của ông Giuse và khẳng định sự thụ thai đồng trinh của bà Maria, là điều rất rõ ràng và hai lần có trong Kinh thánh (Mt. 1,20 và Lc. 1,35), vậy là không thuộc phạm vi một chủ nghĩa bi quan, thực ra không thể chấp nhận được; hoàn toàn đơn giản đó là tuyên xưng, ở các nguồn gốc nhân tính của Ngài, thần tính Chúa Con của Đức Giêsu".

Karl Barth, một trong những nhà tín lý học Tin lành vĩ đại nhất của thế kỷ XX, cũng nhấn mạnh đến ý nghĩa Kitô học của sự sinh ra đồng trinh. Ông đặt ra câu hỏi thích đáng như sau:

"Khi hai nhà thần học xem ra tin một cách nghiêm túc như nhau vào mầu nhiệm Noen, thì người ta có thể nói rằng họ có cùng một sự việc ở trong đầu không, nếu như một người thừa nhận trong sự sinh

ra đồng trinh dấu chỉ của mầu nhiệm này, còn người kia thì vứt bỏ nó như là một hình thức vô ích hoặc từ khước bày tỏ ý kiến? Sự phủ nhận của người ấy (sự phủ nhận của người thứ hai) hoặc sự thờ ơ của người ấy đối với dấu chỉ sự sinh ra đồng trinh không phải là để lộ ra một thái độ tiêu cực đối với một thực tại được chỉ ra bởi dấu chỉ này sao? Thực tại này không phải duy nhất chỉ được nhìn thấy bởi người chú tâm vào dấu chỉ mà nhờ đó lời chứng của Kinh Thánh đã chỉ nó sao?"

Chúng ta hãy kết luận đoạn này bằng cách nhấn mạnh đến sự hội tụ giữa các điều chỉ dẫn của các sách Tin Mừng, học thuyết của các Giáo phụ và những suy nghĩ của các nhà thần học hiện đại: ở mỗi một giai đoạn của truyền thống dài này đã xuất hiện và tồn tại một mối quan hệ nội tại giữa sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu và sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa. Mối quan hệ này là mối quan hệ tồn tại giữa dấu chỉ và cái được biểu đạt; chúng ta hãy nói lại, cùng với J. Ratzinger: sự sinh ra đồng trinh là "dấu chỉ" tất yếu sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa; và cùng với G. Blaquière: "Nói rằng Đức Maria là trinh nữ, đó trước tiên và chủ yếu là công bố một mầu nhiệm của Đức Kitô", mầu nhiệm của Đức Kitô, "Thiên Chúa thật và con người thật".

Ý nghĩa sự sinh ra đồng trinh đối với lịch sử cứu độ

Đức Giêsu, Adam mới:

Đức Giêsu phải sinh ra cách đồng trinh, nhiều Giáo phụ Giáo Hội nói, để có thể là Adam mới. "Đức Giêsu, Adam mới" đã là một trong các chủ đề lớn của thần học Phaolô, trong thư thứ nhất của người gởi cho tín hữu Côrintô (15,45-49). Nếu Đức Giêsu không được sinh ra do một trinh nữ, thì Ngài, Adam mới, không thể là khởi đầu, cũng không thể là thủ lĩnh của tạo vật mới. Với Adam thứ nhất, chúng ta ở vào lúc sáng tạo, lúc khởi đầu của lịch sử nhân loại; ở sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, chúng ta được đặt vào lúc khởi đầu sự sáng tạo mới, lúc bắt đầu lịch sử cứu độ.

Chủ đề Đức Giêsu, Adam mới, này đã rõ ràng có trong các tác phẩm của Irênê. Nhưng nhất là nó được khai triển và gắn liền với Kinh thánh nơi Maximô thành Turin (Giám mục Turin thế kỷ V). Để có thể dễ dàng theo chuyển động tư tưởng của đoạn văn mà chúng

tôi sắp trích dẫn, phải làm quen một chút với một chủ đề Giáo phụ học khác: chủ đề về "đất trinh nguyên" mà lúc khởi đầu Thiên Chúa dùng để tạo thành hình con người đầu tiên.

Theo St. 2,7, "Đức Chúa lấy bụi từ đất nặn ra con người, thổi sinh khí vào lỗ mũi". Một số Giáo phụ Giáo Hội (có cả Irênê) lưu ý rằng đất sét mà Thiên Chúa đã dùng để tạo thành hình con người đầu tiên, còn là đất chưa ai đụng đến, "trinh nguyên", chưa bị cày xới, cũng chưa bị tác động đến bởi con người. Mà, Ađam là sản phẩm của "lòng" đất còn trinh nguyên này. Với hình ảnh này trước mắt, người ta có thể hiểu rõ hơn tính biểu tượng được bao hàm trong bản văn đẹp này của Maximô thành Turin mà trong đó ông nhấn mạnh rằng Đức Giêsu đã muốn đến thế gian như Ađam: "Ađam đã được sinh ra từ một đất trinh nguyên, Đức Kitô đã được hình thành từ Trinh Nữ Maria. Đất mẹ mà từ đó người thứ nhất đã được rút ra, chưa bị lưỡi cày đào xới toang ra; bí mật người mẹ mà từ đó người thứ hai xuất thân, chưa bao giờ bị xâm phạm bởi dục vọng. Ađam được tạo thành hình từ đất sét bởi bàn tay của Thiên Chúa; Đức Kitô được hình thành trong dạ con người mẹ bởi Thần Khí của Thiên Chúa. Vậy cả người này lẫn người kia đều có Thiên Chúa là Cha và một trinh nữ là mẹ. Cả hai, như tác giả Tin Mừng nói, đều là 'con Thiên Chúa'". Câu cuối cùng của trích dẫn này là một ám chỉ đến phả hệ của Đức Giêsu theo Lc. 3,23-38: "Và Đức Giêsu lúc bấy giờ thiên hạ vẫn coi là con ông Giuse, con ông (tiếp theo là bảy mươi cái tên) con ông Ađam, ông Ađam là *con Thiên Chúa*". Một số nhà chú giải Kinh Thánh nghĩ rằng, bằng phả hệ này, Luca muốn chỉ rằng Đức Giêsu, hoàn toàn giống như ông Adam, đã xuất thân từ bàn tay Thiên Chúa, trong nghĩa này, Ngài là *con Thiên Chúa,* Dù sao thì thuật từ tiên trưng Ađam như là sự tiên báo hình ảnh Đức Kitô cũng là một dữ liệu cổ điển của Kinh Thánh và của Truyền Thống. Nó được dùng ở đây để giúp ích cho một suy nghĩ về sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu.

Sự sinh ra đồng trinh và sự sáng tạo mới

Nếu Đức Kitô là Ađam mới, thì Ngài được đặt vào lúc khởi đầu sự sáng tạo mới. Đó còn là một khía cạnh khác của ý nghĩa sự sinh ra đồng trinh đối với lịch sử cứu độ. Có lẽ, một lần nữa chúng ta có thể bắt đầu ở đây từ câu 13 của lời tựa sách Tin Mừng của Gioan, bằng

cách so sánh nó với bản văn của Lc. 1,35. Đức Kitô đã được sinh ra "không phải do ước muốn của *nhục thể*, cũng chẳng do ước muốn của người đàn ông".

Chính xác vì lý do này, Ngài có thể là khởi đầu mới, trưởng tử của tạo vật mới. Chính quyền năng của Đấng Tối Cao, hành động của *Thần Khí Thiên Chúa*, theo Lc. 1,35, làm sinh ra trong Đức Maria mầu nhiệm thụ thai đồng trinh; hành động này của Thiên Chúa là điều hoàn toàn khác với vai trò của người đàn ông trong các quan hệ vợ chồng. J. Ratzinger nói điều đó rất đúng: "Sự được thụ thai của Đức Giêsu là một sự sáng tạo mới, chứ không phải một sự sinh sản (procréation) về phía Thiên Chúa, nên Thiên Chúa không cách nào trở nên người cha sinh học của Đức Giêsu". Nếu như thế thì chúng ta có vấn đề cần giải quyết với một thần hôn (hiérogamie). Song một số tác giả tin rằng cách Luca thể hiện các sự việc chắc đã đánh thức trong thế giới thế kỷ I ấn tượng là Thiên Chúa đã là, theo nghĩa vợ chồng, "người đàn ông" của Đức Maria. Đó là sai. Chỉ cần đọc vài chuyện kể về những "cuộc thần hôn" của huyền thoại đa thần giáo cũng đủ để nhận thấy ngay lập tức rằng không đúng thế. Ngôn ngữ được dùng trong những miêu tả này là khác với ngôn ngữ của các sách Tin Mừng: sự sống sượng và tính hiện thực của chúng chỉ ra rằng vấn đề ở đó là một loại "thụ thai" hoàn toàn khác với sự thụ thai mà sách Tin Mừng Luca nói đến. Sự được thụ thai đồng trinh, cũng như sự Nhập Thể, là một trường hợp độc nhất, không có những trường hợp "song song".

Vậy đúng lúc để lặp lại một lần nữa và một cách rõ ràng rằng công thức của Luca: "Thánh Thần sẽ rợp bóng trên bà" tuyệt đối không có nghĩa là Chúa Thánh Thần thực hiện trên Đức Trinh Nữ chức năng người chồng và sinh học của người đàn ông. Hành động của Chúa Thánh Thần trong Đức Maria là một hành vi sáng tạo, chứ không phải một hành vi vợ chồng, sinh sản! Và nếu đó là một hành vi sáng tạo thì nó biểu đạt một sự tái diễn sự khởi đầu đầu tiên của toàn bộ lịch sử loài người. Đó là một sự bắt đầu lại sự sáng tạo, một sự trở về thời kỳ trước khi sa ngã tội lỗi. Theo truyền thống, bản văn của Lc. 1,35 thường được đọc trong quan điểm này. Như Chúa Thánh Thần, lúc sáng tạo, "đã bay lượn trên nước" (St. 1,2), cũng vậy, Chúa Thánh Thần đã ngự xuống trên Đức Maria vào lúc khởi đầu thời kỳ

cứu độ.

Liên kết chặt chẽ với ý tưởng về sự được thụ thai và sinh ra đồng trinh, ở đầu sự sáng tạo mới, là ý tưởng về sự "không hư nát" của Đức Maria. Trong một bài giảng lễ về bản văn của Luca, Haimon de Halberstadt, thế kỷ IX, đã viết, tỷ dụ như: "(Đức Giêsu) đã được thụ thai bởi một trinh nữ mà không có tinh trùng của một người đàn ông. Cái được sinh ra do hoạt động của Chúa Thánh Thần là một xác thịt tinh tuyền". Ý tưởng này về sự "không hư nát", về sự nguyên vẹn, về sự "thánh thiện", theo nghĩa sách Lêvi (x. Lc. 1,35b) nơi Đức Maria, cũng như nơi con trẻ phải sinh ra từ Người, rất thường trở lại trong truyền thống, luôn luôn quy chiếu đến tình trạng trước khi sa ngã, khi mà, trong tạo vật, tất cả đều còn mới, "tinh tuyền", thoát ra từ bàn tay của Thiên Chúa, không bị làm biến dạng bởi con người. Karl Barth, trong quyển "Tín lý học" của ông, ở chương bàn về sự sinh ra đồng trinh, cũng viết vài dòng trong cùng một chiều hướng: "Vấn đề là một biến cố như thế đến nỗi, ông nói, tất cả những câu hỏi của chúng ta về nguồn gốc của Ngài, lý do tồn tại của Ngài, cách của Ngài và ý nghĩa của Ngài, chỉ có một trả lời duy nhất có thể đưa ra: Thiên Chúa, một mình Thiên Chúa, chính Thiên Chúa".

Ý NGHĨA SỰ SINH RA ĐỒNG TRINH ĐỐI VỚI SỰ CỨU ĐỘ CÁC KITÔ HỮU

Trong tiết thứ hai này, chúng ta xét sự được thụ thai và sự sinh ra đồng trinh trong viễn ảnh của cứu độ học, nghĩa là của ý nghĩa của nó đối với sự cứu độ loài người. Vì chưng, sự Nhập Thể đã không xảy ra cho chính Đức Kitô. Nó cơ bản là một hành vi cứu độ đối với nhân loại và đối với mỗi một con người nói riêng. Về quan điểm này, người ta có thể phân biệt hai khía cạnh: sự sinh ra đồng trinh là một dấu chỉ toàn bộ tính nhưng không (gratuité) của sự Nhập Thể và nó hình thành cơ sở và khuôn mẫu sự sinh mới của chúng ta với tư cách là con Thiên Chúa.

Dấu chỉ toàn bộ tính nhưng không của sự Nhập Thể và sự cứu độ

Trong bối cảnh lịch sử cứu độ, sự được thụ thai và sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu là một dấu chỉ hành động *đầy ân sủng* của Thiên Chúa đối với chúng ta, cách rất đặc biệt trong mầu nhiệm

Nhập Thể: đó là ân ban nhưng không, ân sủng mà Thiên Chúa ban cho chúng ta để cứu độ chúng ta. Trong đó có một dữ liệu quan trọng đối với thần học, nhưng nhất là đối với tu đức học và đối với đời sống Kitô hữu.

Trong lời tựa của Th. Gioan – và duy nhất chỉ ở đó trong toàn bộ sách Tin Mừng thứ bốn – từ "ân sủng" hiện diện đến bốn lần, chính xác là trong bối cảnh sự Nhập Thể, trước tiên là ở câu 14, rồi hai lần ở câu 16, cuối cùng ở câu 17.

Câu 14: "Chúng tôi đã được nhìn thấy vinh quang của Ngài,
vinh quang mà Ngài có với tư cách là Con
Một đến từ bên Chúa Cha, đầy tràn ân sủng sự thật.
Câu 16: Từ nguồn sung mãn của Ngài, chúng ta đã
lãnh nhận hết ân sủng này đến ân sủng khác
Câu 17: Vì Lề Luật đã được Thiên Chúa ban qua ông
Môsê, còn ân sủng sự thật thì đã đến trong
Đức Giêsu Kitô".

Sự Nhập Thể của Con Thiên Chúa - Đấng là sự thật của Chúa Cha - đã là ân sủng tiêu biểu nhất. Nếu sự Nhập Thể của Ngôi Lời, việc Con Thiên Chúa đến trần gian, là ân sủng của Giao Ước Mới, vậy thì con người không có một quyền nào trên nó cả; con người chỉ có thể "lãnh nhận" nó mà thôi (x. Ga. 1,16). Chúng ta không tùy ý sử dụng ân sủng theo sở thích chúng ta, vì ân sủng là một ân ban nhưng không của Thiên Chúa. Vậy, sự Nhập Thể của Đức Giêsu không thể phụ thuộc vào quyết định tự do của hai người, cha và mẹ, muốn sinh ra một người con. Nó không phụ thuộc, nó không thể phụ thuộc vào một ý muốn con người, cho dù sự thánh thiện của cha mẹ này thế nào đi nữa. Trong nó phải rực sáng sáng kiến tự do của Thiên Chúa. Nó là ân sủng thuần túy, ân sủng tiêu biểu nhất: Đức Kitô là "ân huệ của Thiên Chúa" ban cho nhân loại. Ở đây, chúng ta có thể, rất đúng lúc, đề cao bản văn của Ga. 4,10, mặc dù ở đó không trực tiếp có vấn đề về sự Nhập Thể, đây là lời nói của Đức Giêsu với người phụ nữ Samari: "Nếu chị nhận ra *ân huệ Thiên Chúa* ban,và *ai là* người nói với chị". Ân huệ này của Thiên Chúa, đó là chính Đức Giêsu được ban cho nhân loại. "Được ban" bởi Thiên Chúa, không phải được

sinh ra bởi cha mẹ là con người.

Ở đây nữa, chúng ta có thể trích dẫn một bản văn của K. Barth, nói gần như là cùng một sự việc, nhưng bằng những lời lẽ đanh thép hơn:

> "Trong mọi sự sinh sản tự nhiên, đó là con người, ý thức về quyền của mình, mạnh mẽ về ý muốn của mình, hãnh diện về tiềm năng sáng tạo của mình, con người tự do và chúa tể là kẻ ở hàng đầu. Quá trình sinh sản tự nhiên vậy không phải là một dấu chỉ thích đáng với mầu nhiệm, mà vấn đề là chỉ ra đây (mầu nhiệm Nhập Thể). Vì chưng quá trình này là dấu chỉ tiềm năng gần như là vũ trụ của *tình dục (éros)* con người. Để chỉ tiềm năng này trong tất cả tầm rộng của nó, sự kết hợp giới tính đã luôn luôn tỏ ra là một dấu chỉ phong phú và có ý nghĩa hơn bất cứ một dấu chỉ nào khác. Nhưng nó không thể được xem là dấu chỉ *agapè* (tình yêu) của Thiên Chúa. Đó là tại sao chính sự đồng trinh của Đức Maria, chứ không phải cuộc hôn nhân của ông Giuse và Đức Maria là dấu chỉ sự mặc khải và sự hiểu biết mầu nhiệm Noen"

Vậy, sự được thụ thai đồng trinh của Đức Giêsu chứng tỏ rằng sự Nhập Thể của Ngôi Lời duy nhất chỉ là "ân sủng" của Thiên Chúa, chứ không phải kết quả của một quyết định tự do của hai người: "Từ nguồn sung mãn của Ngài, tất cả chúng ta đã lãnh nhận hết ân sủng này đến ân sủng khác" (1,16).

Sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, cơ sở và khuôn mẫu sự sinh mới của chúng ta.

Một lần nữa, chúng ta phải trở lại hai câu của lời tựa mà chúng tôi đã giải thích, để soi sáng thêm một khía cạnh mới của chúng. Trong Ga. 1,12-13, chúng ta đã phát hiện sự có mặt một tính song song nội tại giữa sự tăng trưởng *của chúng ta* với tư cách là con Thiên Chúa và tử hệ thần linh *của Đức Giêsu*. Tính song song này giữa Đức Giêsu và các Kitô hữu, chúng tôi đã nói, là một phương thức điển hình của Gioan, được áp dụng vào các chủ đề khác nhau: chúng ta trở nên *con cái của ánh sáng*, nếu chúng ta tin vào Đức Giêsu là *Ánh sáng* thế gian và cứ như thế. Tính song song này cũng có giá trị đối với sự tái sinh thiêng liêng của chúng ta. Chúng ta *trở nên con cái Thiên Chúa* trong chừng mực mà chúng ta tin vào Đấng *đã được*

sinh ra do bởi Thiên Chúa, Con Thiên Chúa. Cách *Con Một* của Chúa Cha đã trở nên người phàm, như vậy là trở thành khuôn mẫu sự tái sinh của chúng ta cho đời sống con cái Thiên Chúa. Mà, câu 13 nói rõ ràng rằng, đối với đức Giêsu, sự được thụ thai đã là đồng trinh (x. phủ định thứ hai và thứ ba, và công thức khẳng định cuối cùng), điều đó có nghĩa là đời sống con cái Thiên Chúa của chúng ta phải vừa là đồng trinh, vừa là có khả năng sinh sản. Mẹ Đức Giêsu là khuôn mẫu cho chúng ta. Ở đây, chúng ta đi vào một tổng hợp phức tạp mà trong đó ba ý tưởng gặp nhau: chúng ta là con cái Thiên Chúa, vậy chúng ta là em của Con Thiên Chúa (và là anh em với nhau), và điều đó, trong một khả năng sinh sản đồng trinh giống như khả năng sinh sản đồng trinh của mẹ Đức Giêsu. Nói cách khác, để dần dần hình thành Đức Kitô trong chúng ta, đến lượt chúng ta, chúng ta phải làm tất cả những gì Đức Maria đã làm đối với Đức Giêsu.

Về chủ đề thần học này, chúng tôi đã tìm được những bản văn rất đẹp trong văn học Giáo phụ, nhưng nhất là trong các tác phẩm của truyền thống đan viện thời Trung Cổ. Trong quyển "De sancta virginitate" (Về đức đồng trinh thánh) Th. Augustinô viết: "Điều cần thiết là, bằng một sự kỳ diệu tuyệt vời, Thủ Lĩnh của chúng ta, về mặt thể xác, sinh ra bởi một trinh nữ; Ngài muốn làm cho hiểu rằng các chi thể của Ngài phải tái sinh, theo Thần Khí, bởi Trinh Nữ Giáo Hội". Cũng thế, Th. Cyrillô thành Giêrusalem, trong huấn giáo thứ hai về sự Nhập Thể: "Đức Kitô đã sinh ra bởi một trinh nữ, Ngài là Đấng làm cho các linh hồn trở nên trinh nữ". Đàn ông và đàn bà, tất cả mọi kẻ tin, trong đời sống thiêng liêng của mình, phải trở nên "trinh nữ", theo khuôn mẫu Đức Kitô và mẹ Ngài: Đức Giêsu là trinh nữ, sinh ra bởi một trinh nữ, Ngài là Đấng ở khởi đầu và trung tâm mọi đời sống thiêng liêng; Đức Maria là trinh nữ và Người vẫn là trinh nữ khi trở thành mẹ Đức Giêsu và mẹ chúng ta.

Vị Giáo phụ Giáo hội đã khai triển chủ đề này thành công nhất hiển nhiên là Th. Maximô Hiển Tu. Trong giải thích của người về Kinh Lạy Cha, người viết: "Đức Kitô, luôn luôn lại một lần nữa và theo sáng kiến của mình, sinh ra một cách bí nhiệm trong linh hồn. Ngài trở nên nhục thể trong những người lãnh nhận sự cứu độ, và nhục thể mà trong đó Ngài sinh ra, Ngài *biến nó thành trinh nữ mẹ*". Nhờ sự lặp lại sự Nhập Thể trong đời sống của mỗi người, linh hồn

của mỗi Kitô hữu như thế là trở nên mẹ và trinh nữ như Đức Maria. Nếu linh hồn phải sinh ra Ngôi Lời, Con Thiên Chúa, thì "Đức Maria xuất hiện như khuôn mẫu, nguyên điển hình của linh hồn Kitô hữu; vả lại, chính về Đức Maria mà các Giáo phụ triển khai ý tưởng này".

Tác giả đã dẫn của chuyên luận thần bí "Den Tempel onser Sielen" cũng đã triển khai chủ đề này một cách sâu sắc trong mối liên hệ với phụng vụ lễ Noen. Bà viết:

> "Nếu linh hồn thụ thai và sinh ra Thiên Chúa bằng cách này, thì nó là *trinh nữ*. Nhưng bây giờ nó vẫn phải còn là *đàn bà*: bằng cách dâng lại và bằng cách hiến cho Thiên Chúa sự sinh ra này và tất cả mọi ân huệ đã lãnh nhận từ Ngài. Vì *khả năng sinh sản* của các ân huệ chính xác là lòng biết ơn vì các ân huệ. Vì linh hồn trở nên đàn bà khi nó lại sinh con trong Thiên Chúa bằng lòng biết ơn và sự ngợi khen. Vì sự đồng trinh là không ích gì, nếu đến lượt nó và với tất cả mọi ân huệ của nó, nó không để cho mình đắm chìm trong Thiên Chúa. Nếu không, các ân huệ mất đi thì chúng không còn có ích nữa và không mang hoa trái. Nhưng trinh nữ là người đàn bà thì mỗi ngày sinh ra hoa trái hoặc những phần thưởng gấp trăm - Vâng, những hoa trái vô số - bằng cách lại sinh con. Vì bà trở nên có khả năng sinh sản trong đất tốt nhất: từ đất [Đức Maria?] mà từ đó Chúa Cha đã sinh ra Con Một mình, bà trở nên có khả năng sinh sản và bà cũng sinh ra Ngài. Vì Đức Giêsu là ánh sáng và là ánh chói của Chúa Cha. Đức Giêsu này kết hợp với linh hồn, và linh hồn kết hợp với Ngài. Và nó toả sáng và sáng chói cùng với Ngài như một ánh sáng duy nhất và tinh khiết trong lòng Chúa Cha".

Thái độ cơ bản của linh hồn (hiền thê) trong quan hệ Giao Ước của nó với Thiên Chúa (Phu Quân), vậy, về bản chất, là "nữ". Đó là một ý tưởng rất đẹp mà H. Urs von Balthasar đã triển khai nhiều lần. Khuôn mẫu của đời sống thiêng liêng - điều đó cũng có giá trị đối với đàn ông – chính là Đức Maria. Trong quan hệ của nó với Thiên Chúa, linh hồn – như mẹ Đức Giêsu và như Giáo Hội – cùng một lúc là hiền thê, mẹ và trinh nữ. Mầu nhiệm Maria này của người đàn bà, H. Urs von Balthasar nói, là cơ bản trong viễn ảnh của sự cứu độ; nó quan trọng hơn nhiều so với mầu nhiệm của người đàn ông. Ngày

nay chúng ta có một nhu cầu cấp bách về một suy nghĩ Kinh thánh và thần học về ý nghĩa sâu xa của sự quan hệ lẫn nhau giữa người đàn ông và người đàn bà trong kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa. Những nghiên cứu tỉ mỉ hơn là cần thiết, đặc biệt là tính biểu tượng của người đàn bà trong mầu nhiệm Giáo Hội. Bây giờ, người ta hiểu tốt hơn tầm quan trọng của chủ đề "Thiếu Nữ Sion" trong Thánh Mẫu học hiện đại.

Ý NGHĨA SỰ THỤ THAI ĐỒNG TRINH ĐỐI VỚI MẦU NHIỆM ĐỨC MARIA.

Trong tiết thứ ba này, chúng tôi muốn xét sâu hơn, theo ánh sáng của Tân Ước, điều mà sự thụ thai và sự sinh ra đồng trinh biểu đạt đối với sự lĩnh hội của chúng ta về hình ảnh và sứ mệnh của chính Đức Maria, nghĩa là đối với sự hiểu biết tốt nhất của chúng ta về mầu nhiệm Đức Maria.

Từ ngữ truyền thống "sự thụ thai đồng trinh" là ngược đời. Nó gồm hai từ bề ngoài không thể dung hòa được; tuy nhiên, chúng chỉ hai khía cạnh chủ yếu của mầu nhiệm Đức Maria, chức làm mẹ của Người và sự đồng trinh của Người: Đức Maria đã "thụ thai" (rồi sinh ra) Đức Giêsu, Con Thiên Chúa, là Đấng đã trở nên người phàm; nhưng Người đã thụ thai và đã sinh ra Ngài một cách "đồng trinh", như thế có nghĩa là sự đồng trinh của Đức Maria được kết liền cách cấu trúc với chức làm mẹ của Người: khi trở thành mẹ, Đức Maria vẫn là trinh nữ. Cyrillô thành Alexandria đã kêu lên ở Công đồng Êphêsô: "Người vừa là mẹ vừa là trinh nữ: ôi điều tuyệt vời biết bao!". Đó là sự ngược đời (và đối với một số người, là cớ vấp phạm) của đức tin Công giáo. Để hiểu rõ hơn tất cả những gì mà nó bao hàm và biểu đạt, chúng ta hãy đọc lại chuyện kể khai sáng của Lc. 1,26-38 về sự Nhập Thể, để rút ra tốt hơn, bên kia bản văn và chính biến cố, "tính khả niệm bên trong" của mầu nhiệm, chính xác là qua đó, những gì được nói ở đây về mẹ Đức Giêsu lấy một giá trị điển hình và tượng trưng đối với đời sống của các kẻ tin trong Giáo Hội.

Sự đồng trinh của Đức Maria và đời sống trinh khiết trong Giáo Hội

Trong truyền thống Công giáo, Đức Maria được gọi một cách hoán dụ là Đức Nữ Trinh, Đức Thánh Nữ Đồng Trinh, trong các

Kinh Cầu, người ta khẩn cầu Người như là "Trinh Nữ của các trinh nữ" (Đức Thánh Nữ Đồng Trinh trên hết các kẻ đồng trinh), nghĩa là Trinh nữ tiêu biểu nhất, và Người được giới thiệu cho lòng đạo đức của các tín hữu như là khuôn mẫu hoàn hảo của đời sống trinh khiết. Các cơ sở Kinh Thánh của truyền thống này là gì, và nhất là ý nghĩa sâu xa của nó với tư cách là khuôn mẫu hoàn hảo của đời sống trinh khiết, cũng là ý nghĩa của nó đối với đời sống Kitô hữu, là gì?

Trước tiên, chúng ta hãy nhắc lại những yếu tố mà chúng ta đã thu thập trong phần dẫn nhập tổng quát về chủ đề Kinh Thánh Thiếu Nữ Sion; nó cấu thành, chúng tôi đã nói, "cứ liệu thần học" quan trọng của Thánh Mẫu học từ Công đồng. Mà, người phụ nữ biểu tượng này, người thể hiện trước tiên là lý tưởng về thành Sion thiên sai, đôi khi đã được các ngôn sứ gọi hỏi như là "*Virgo* Sion" ("*Trinh Nữ* Sion"), "*Trinh Nữ* Itraen"; nhưng đó còn là để nghe quở trách những sự bất trung của nó đối với Thiên Chúa của Giao Ước. Trong Tân Ước, ngược lại, chủ đề "Trinh Nữ Sion" được áp dụng vào một người phụ nữ cá thể, Đức Maria, không còn như vừa rồi nữa, trong bối cảnh một sự đoạn tuyệt với Thiên Chúa, nhưng ngược lại, để làm cho hiểu rằng, lần đầu tiên, sự "đồng trinh" của Thiếu Nữ Sion, sự trung tín hoàn toàn của nó với Giao Ước bây giờ được thực hiện trong mẹ Đức Giêsu. Như vậy bà trở nên, như những người thời Trung Cổ nói, "*figura Synagogae (Hình ảnh Hội đường), consummatio Synagogae(sự hoàn tất Hội đường)*, hình ảnh cụ thể và sự hoàn tất thiên sai của người Thiếu Nữ Sion; cũng do đó và đồng thời, Đức Maria trở nên ảnh tượng và nguyên điển hình của Giáo Hội, trong bối cảnh của Giao Ước.

Tuy nhiên, phân tích chuyện kể về sự Truyền Tin cho thấy rằng sự đồng trinh này của Đức Maria tách đôi thành hai khía cạnh bổ túc nhau: một khía cạnh bên ngoài và một khía cạnh bên trong. Khía cạnh thứ nhất, khía cạnh vật lý và thể xác (một số người ngày nay nói, "sinh học"), là khía cạnh duy nhất mà người ta thường xem xét nhất, khi người ta nói đến sự thụ thai đồng trinh của Đức Maria; nhưng khía cạnh bên trong, hiện sinh và thiêng liêng, ít ra là cũng quan trọng như vậy. Đó là sự phân biệt chủ yếu mà Th. Augustinô đã làm giữa "sự đồng trinh của xác thịt (virginitas carnis)", sự nguyên vẹn thể xác, và "sự đồng trinh của tâm hồn (virginitas cordis)" mà

người cũng gọi là "sự đồng trinh của đức tin (virginitas fidei)", nghĩa là sự nguyên vẹn và sự trong sạch của đức tin (Virginitas carnis, corpus intactum; virginitas cordis, fides incorrupta). Sự phân biệt này được áp dụng một cách tuyệt vời vào Đức Maria: "virginitas carnis" của Ngài, hiển nhiên đó là sự thụ thai đồng trinh và sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, được Luca khẳng định rõ ràng, và chúng tôi đã nói tầm quan trọng của chúng trong nhiệm cục mặc khải: biến cố kép đôi thuộc trật tự vật lý này là một dấu chỉ, dấu chỉ Giao Ước mới, sự sáng tạo mới, cũng là dấu chỉ hoặc sự tỏ hiện hữu hình một mầu nhiệm vô hình, sự nhập thể của Con Thiên Chúa. Tuy nhiên, đối với chính Đức Maria thì sự "đồng trinh xác thịt" cũng là dấu chỉ một sự đồng trinh nội tâm hơn, thiêng liêng hơn, "virginitas cordis" mà sự chú giải Kinh Thánh về Lc. 1,34 đã khám phá trong "quyết tâm" giữ đức đồng trinh của Đức Maria, nhưng phần đông các nhà chú thích ngày nay thực tế lại đã loại bỏ. Tuy nhiên, đó là một sự kiện, Luca nói rõ ràng về nó, chẳng những là ở câu 34, mà còn ở hai nơi khác của trích đoạn Kinh Thánh, như chúng ta sắp thấy. Mà, duy nhất chỉ chính sự đồng trinh nội tâm này của Đức Maria mới cho ý nghĩa sâu xa, thần học và tu đức của nó cho sự đồng trinh thể lý của ngài. Và duy nhất chỉ ở tầm mức "tâm hồn" này, ở tầm mức nội tâm này của sự đồng trinh thiêng liêng mới có thể áp dụng vào Đức Maria chủ đề ngôn sứ về "Virgo Sion", vì sự đồng trinh của người phụ nữ biểu tượng là Itraen, Thiếu Nữ Sion, dĩ nhiên không phải là sự đồng trinh thể xác, mà sự trung tín của bà đối với Giao Ước. Mà, chính xác sự trung tín này là trung tín được hiện thực hóa một cách cụ thể trong Đức Maria, trong "virginitas cordis" của Người. Đó là điều mà chúng tôi muốn chứng tỏ bây giờ, bằng một sự đọc lại tổng hợp chuyện kể về sự Truyền Tin.

"Virginitas cordis" của Đức Maria theo Luca 1,26-38

Nếu người ta đọc lại trích đoạn Kinh thánh này bằng cách chú ý đến những mối liên quan sâu xa mà cấu trúc văn học chỉ ra (x, trên, chương I), thì người ta nhận thấy có một mối liên quan rõ ràng giữa các câu 28, 34 và 38. Chúng ta hãy lấy lại vắn tắt những gì chúng tôi đã giải thích ở chương I.

Những lời đầu tiên của sứ thần, *chaire kecharitômenê,* ở câu 28, không phải là dễ phiên dịch. Để chấp nhận đầy đủ sức mạnh nhân

quả (force causative) của động từ *charitoun* và sắc thái chính xác của thì hoàn thành (parfait) Hy Lạp, chúng tôi đề nghị phiên dịch như sau: "Mừng vui lên vì bà đã được biến đổi bởi ân sủng". Theo khoa chú giải Kinh thánh cổ điển, phân từ (le participe) *kecharitômenê* này miêu tả tình trạng ân sủng mà Đức Maria đang ở; đã từ lâu, Người đã *được thanh tẩy và được thánh hóa*, nhằm đến vai trò Người sẽ phải đóng trong sự Nhập Thể: Người là "hoàn toàn thánh thiện", "luôn luôn thánh thiện". Nhưng một nghiên cứu chăm chú mời gọi chúng ta xác định hơn nữa, như một số tác giả thời Trung Cổ đã cảm thấy: "ân sủng" là cái mà người ta có thể gọi cùng với Th. Bernardô là "ân sủng đức đồng trinh" hoặc với *Chú giải (Glose)*: "ân huệ vinh hiển đức đồng trinh".

Giải thích này còn làm sáng tỏ hơn mối quan hệ chặt chẽ giữa câu 28 và câu 34. Chúng tôi thích bản dịch của TOB: "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng (người đàn ông)?". Trong bản dịch của TOB, lời này của Đức Maria miêu tả, không phải dốc quyết của Người là vẫn ở đồng trinh (trong trường hợp này, làm sao giải thích được cuộc hôn nhân của ngài?), nhưng ước muốn tự trong lòng mà Người cảm thấy, thiên hướng của Người đến đức đồng trinh. Trái với các truyền thống và các tục lệ của thời đại Người và của môi trường Người, Đức Maria cảm thấy một định hướng thầm kín của cuộc đời Người, một "desiderium virginitatis" (ước muốn đức đồng trinh) (Th. Tôma). Mà ước muốn mà Người cảm thấy ở nơi sâu thẳm của chính Người này, chính xác là hiệu quả của sự biến đổi bởi ân sủng. Ở câu 28, sứ thần đã trực tiếp ám chỉ đến tình trạng hiện sinh này của Đức Trinh Nữ, nhưng bằng cách xét nó từ quan điểm của Thiên Chúa, như là hiệu quả chính xác được sinh ra trong Người bởi *ân sủng (Kecharitômenê)*; ở câu 34, Đức Maria đích thân miêu tả nó, nhưng lần này là từ quan điểm của Người, quan điểm của *kinh nghiệm* riêng của Người: "*Tôi là trinh nữ;* ân sủng đã biến đổi Đức Maria, chính là "ân sủng đức đồng trinh". Sự quy chiếu này đến những tình cảm sâu kín trong lòng Đức Maria, đã có ở câu 28, rồi nhất là ở câu 34, là có khả năng hơn nhiều so với sự chỉ ra hoàn toàn tổng quát về sự trong sạch của Người và về sự thánh thiện của Người mà chú giải Kinh Thánh cổ điển câu 28 đã đề ra. Vì nếu Thiên Chúa, bằng ân sủng của Ngài, ân sủng đức đồng trinh, đã gợi

lên trong Đức Maria sự ước muốn đức đồng trinh này, thì chính xác đó như là sự chuẩn bị cho điều mà Ngài đã dự định cho Người: trở nên mẹ của Đấng Mêsia một cách đồng trinh.

Để kết luận toàn bộ đoạn này, còn cần phải nói thêm một chút về tiếng "fiat" ("xin vâng") của Đức Maria. Từ được Luca dùng ở đây (*genoito*) – một từ chỉ gặp một lần (hapax) của Tân Ước – không biểu đạt một sự chấp nhận bị động và cam chịu, nhưng sự vui vẻ ưng thuận tham dự đầy đủ vào ý định của Thiên Chúa. Đức Maria nói với sứ thần: "Tôi là nữ tỳ của Chúa: xin *cứ xảy ra* như lời sứ thần nói" (c. 38). Việc dùng trong tiếng Hy Lạp động từ "xảy ra" (*ginesthai*) ở lối mong mỏi (optatif – optare: ước muốn) chứng tỏ rằng Luca, ở đây nữa, muốn miêu tả sự ước muốn của Đức Maria, sự ước muốn mà Người đã biểu lộ ở câu 34, kéo dài trong sự ước muốn mà Người biểu đạt ở câu 38: ước muốn cộng tác đầy đủ vào việc thực hiện ý định của Thiên Chúa. Đó chính xác là thái độ giao ước của dân Thiên Chúa, đã được thể hiện rất tốt như thế bởi dân Itraen, vào lúc ký kết Giao Ước ở Sinai: "Tất cả những gì Đức Chúa đã nói, chúng tôi sẽ làm" (Xh. 19,8; x. 24,7). Bằng cách thể hiện sự ưng thuận đầy đủ như vậy, Đức Maria trở thành hiện thân của người Thiếu Nữ Sion thiên sai, "Virgo Sion", trong bối cảnh của Giao Ước. Một cách chính đáng, Truyền Thống đã ngày càng nhấn mạnh rõ ràng hơn sự kiện tiếng "fiat" của Đức Maria thể hiện ở đây hình ảnh cơ bản của dân Thiên Chúa là Giáo Hội, trong mối quan hệ của nó với Thiên Chúa.

Chúng ta hãy trở lại một chút nữa với chủ đề "*virginitas cordis*" của Đức Maria trong đoạn này. Một cách ngược đời, người ta có thể nói rằng nó được đặt nổi bật hơn "*virginitas carnis*": vì sự đồng trinh này, vấn đề chỉ bàn đến ở câu 35, khi sứ thần trấn an Đức Maria bằng cách giải thích cho Người rằng sự thụ thai và sự sinh con mà sứ thần đã báo cho Người (các câu 31-33) sẽ xảy ra không phải bởi sự can thiệp vào của "một người đàn ông" (x. c. 34), nhưng bởi hành động của Chúa Thánh Thần và quyền năng của Đấng Tối Cao (c. 35). Tuy nhiên, sự báo tin của câu 35 lại được đi trước bởi những gì đã nói về Đức Maria ở các câu 28 và 34: sự làm mẹ đồng trinh của Người, nghĩa là sự thụ thai *đồng trinh* và sự sinh ra *đồng trinh*, cả hai đều thuộc thể xác, mà bây giờ sứ thần báo cho Người trong sứ điệp thứ hai của mình. Đức Maria đã được chuẩn bị bởi ân sủng (c. 28), là

cái gợi hứng cho Người một ước muốn đức đồng trinh (c. 34), và ước muốn này của Đức Maria sẽ được thể hiện một lần nữa trong tiếng "fiat" cuối cùng của Người (c. 38). Từ bình diện thể xác (c. 35), ba câu này (các câu 28,34,38) đưa chúng ta bước sang bình diện thiêng liêng: từ sự đồng trinh thể lý của Đức Maria, "*virginitas carnis*" của Người, sang sự đồng trinh nội tâm, "*virginitas cordis*" của Người. Chính trong sự đồng trinh này, có ý nghĩa sâu xa của sự đồng trinh kia. Và đó không phải là "*virginitas carnis*", mà là "*virginitas cordis*" là cái được đề nghị cho tất cả các kẻ tin (x. 2Cr. 11,2): trong đức tin, tất cả mọi người đều phải là trinh nữ, cả đàn bà lẫn đàn ông, như Th. Augustinô sẽ nhấn mạnh lặp lại điều đó.

Nhưng tất nhiên có thể còn hiểu tốt hơn sự đồng trinh nội tâm này của đức Maria là gì. Nếu ước muốn đức đồng trinh của Người là hiệu quả của ân sủng trong Người, thì nó phải cốt ở trong một định hướng lớn hơn đến Thiên Chúa, một tình trạng hoàn toàn sẵn sàng đối với lời của Ngài (x. c. 38). "Người sống *vì* Chúa trong sự tín thác", R. Guardini giải thích rất đúng: đó là thái độ mà ông gọi đúng là "Maria"; bởi vậy, người ta có thể nói rằng, trong tình tiết của chúng ta, sự đồng trinh được biểu đạt như là thái độ nêu lên đặc tính của Đức Maria trong hữu thể của Người và trong tình cảm thầm kín của Người.

Một nét cuối cùng phải được lưu ý mà các nhà chú thích hiện đại lại không nói gì cả: đó là định hướng hôn ước (orientation *sponsale*) là cái tiềm ẩn trong ba câu chúng ta đang bàn. Đức Maria được sứ thần gọi hỏi như Thiếu Nữ Sion. Nhưng trong những mối quan hệ giao ước của mình với Thiên Chúa, người Thiếu Nữ Sion không phải chỉ là "*Virgo Sion*", mà nàng trước hết là *Hiền Thê* của Đức Chúa: sự đồng trinh của Itraen chung cục không là gì khác mà chỉ là sự trong sạch của mối quan hệ hôn ước của nó với Thiên Chúa. Mối quan hệ hôn ước giữa Thiên Chúa và Thiếu Nữ Sion là biểu tượng Kinh thánh cơ bản để biểu đạt sự tương quan giao ước giữa Thiên Chúa và dân Người. Nơi Đức Maria. ước muốn đức đồng trinh, ước muốn của Người sống đầy đủ cho Thiên Chúa, sống trong sự trung tín trọn vẹn với Giao Ước, đó thực ra là sống mối quan hệ hôn ước này với Thiên Chúa. Do đó có sự ngược đời: chủ đề về sự đồng trinh, nơi Người, tự nó nảy nở và tỏ bày ra trong chủ đề về những mối quan hệ hôn

ước. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này khi nói đến tiệc cưới Cana. Vậy Truyền Thống vẫn còn trong lôgic sâu sắc và dòng thẳng của chuyện kể, khi, để miêu tả vai trò của Đức Maria ở sự Nhập Thể, nó trao tặng cho Người những tước hiệu "Sponsa Dei" (Hiền Thê của Thiên Chúa), "Sponsa Patris" (Hiền Thê của Chúa Cha), "Sponsa Christi" (Hiền Thê của Đức Kitô), hoặc "Sponsa Spiritus Sancti" (Hiền Thê của Chúa Thánh Thần).

Để kết luận, tất nhiên, không phải vô ích là bổ túc giải thích thần học này về sự đồng trinh của Đức Maria bằng một giải thích biểu tượng mới, là kết quả của một phân tích phân tâm học chuyện kể về sự Truyền Tin. Trong một trang gợi cảm, S. Nobécourt mời gọi chúng ta tái khám phá ở đây sự "trong sáng của một tính biểu tượng sự đồng trinh" mà "thanh giáo và sự ghê tởm giới tính, bà nói, (đã) đẩy các kinh sư đến chỗ tịch thu mất của thế giới". Trong mọi quan hệ giới tính thực sự con người, hành vi sinh sản không phải thuần túy là thể lý: nó được chuẩn bị bởi sự ước muốn: có, tác giả nói, "sự ước muốn đi trước hành động giới tính (sexuation)". Mà, đó cũng là lập trường trong chuyện kể về sự Truyền Tin: Luca nhấn mạnh "vị trí hàng đầu của lời được biểu đạt bởi sứ thần, và tính nhân quả của lời này trong tử hệ con người. Chính vì Người được nuôi dưỡng bằng Lề Luật (la Torah), nên Người nhận biết lời của sứ thần. Sự đồng trinh của Đức Maria, chính là thái độ sẵn sàng nghe Lề Luật (Torah)". Tuy nhiên, chúng ta hãy kéo dài, hay đúng hơn là chúng ta hãy xác định, tính biểu tượng này trong đường lối khai triển trước của chính chúng tôi: một lần nữa chúng ta hãy xuất phát từ việc sự "ước muốn" dự phần vào những quan hệ giới tính thông thường; chủ đề được gặp lại, được chuyển đổi trong trường hợp Đức Maria, và vào những quan hệ "hôn ước" của Người với Thiên Chúa, bởi vì, cả nơi Người nữa, biểu lộ một sự "ước muốn", nhưng đó là sự ước muốn đức đồng trinh (tôi *không biết đến người đàn ông* [việc vợ chồng]), sự ước muốn trọn vẹn thuộc về Thiên Chúa; sự ước muốn này đi trước sự được thụ thai và sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, nhưng nó biểu hiện ở đó và lấy một đặc tính hôn ước. Vậy, chính đáng, cũng như chúng tôi nhấn mạnh trước đây đến giá trị dấu chỉ của sự sinh ra đồng trinh, người ta cũng có thể nói đến một tính biểu tượng của sự đồng trinh, bởi vì các khía cạnh bên ngoài và vật lý của "*virginitas carnis*" của Đức Maria

dẫn chúng ta đến tính nội tâm của "*virginitas cordis*" của ngài, mà chúng tượng trưng. Sự đồng trinh này chỉ ý nghĩa cuối cùng của sự đồng trinh của Người, là một ý nghĩa hôn ước. Sự đồng trinh *tâm hồn* của Đức Maria, là cái cho ý nghĩa thực sự của sự đồng trinh *thể xác* của Người, làm cho chúng ta khám phá được trung tâm của "mầu nhiệm Đức Maria", và điều đó là vì nó làm cho chúng ta xuyên thấu đến tận chính trung tâm của mầu nhiệm "Virgo Sion", trong Giao Ước của nó với Thiên Chúa.

Các bản văn khác của Tân Ước

Ba bản văn mà chúng tôi sắp trích dẫn không còn nói trực tiếp về Đức Maria nữa, nhưng chúng miêu tả tuyệt vời một thái độ mà cơ bản là của Người, một sự hoàn toàn sẵn sàng để cho Chúa tùy ý sử dụng.

Trước tiên, chúng ta hãy dừng lại ở trích đoạn Kinh Thánh Lc. 10,38-42, nơi mà vấn đề là một bà Maria khác, em của bà Mácta và là chị của ông Ladarô. Đức Giêsu đã được tiếp đón trong nhà của hai chị em. Bà Mácta, chủ nhà từng trải, lo việc tiếp đón Thầy: "Bà tất bật lo việc phục vụ" (c. 40). Thái độ của bà Maria thì lại hoàn toàn khác: "Ngồi bên chân Chúa, cô nghe lời Ngài dạy" (c. 39). Đó là đoạn văn mà ngày xưa người ta đọc như là Tin Mừng trong phụng vụ ngày 15 tháng 8 ở lễ Đức Trinh Nữ Hồn Xác Lên Trời. Sự phúng dụ hóa không có cơ sở? Không phải. Vì đã ở mức bản văn của sách Tin Mừng, thái độ của người chị ông Ladarô lấy một tầm quan trọng biểu tượng và điển hình học. Đó là một trong những trường hợp mà Luca – chỉ một mình ông trong các tác giả Tin Mừng - đã cho Đức Giêsu danh nghĩa "ước muốn", nhưng đó là sự ước muốn đức đồng trinh ("tôi *không biết đến người đàn ông [việc vợ chồng]*"), ước muốn là tất cả cho *Thiên Chúa;* ước muốn này đi trước sự được thụ thai và sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, nhưng là sự ước muốn luôn luôn lắng nghe Lời Thiên Chúa (x. Cv. 2,42; 22,3). Hơn nữa, sự phân tích hiện đại đã khám phá trong trích đoạn Kinh Thánh này của Luca những điểm tiếp xúc lạ lùng với đoạn văn cổ điển của thư thứ nhất gởi tín hữu Corintô mà trong đó Phaolô miêu tả thái độ của người trinh nữ Kitô hữu, khác với thái độ của người đàn bà có chồng (7,29-35). Nhiều từ mà người ta không gặp ở nơi khác trong Tân Ước, lại được đọc trong hai đoạn văn này (dưới hình thức đồng nhất hoặc

tương đương), như người ta có thể thấy trong bản sau đây:

Lc. 10,38-42	1Cr. 7,33-35
- Ngồi bên chân Chúa	- gắn bó cùng Chúa (c.35)
- cô để tâm trí bận bịu ở nơi khác (*periespato*) (c.40)	- mà không bị giằng co (*aperispastôs*) (c.35)
- băn khoăn lo lắng nhiều chuyện (c.41)	- người trinh nữ thì chuyên lo việc Chúa (c.34)

Những tiếp xúc là quá lạ lùng nên không phải là đã không có ảnh hưởng của đoạn văn này trên đoạn văn kia. Đoạn văn của sách Tin Mừng thứ ba (10,38-42) có thể và chắc là đã được đọc trong quan điểm Kitô giáo mà Th. Phaolô nói đến. Truyền thống Giáo phụ và trung cổ đã không lầm khi nhìn thấy trong bà Maria, em bà Mácta, ngồi bên chân Chúa và nghe Lời Người dạy, khuôn mẫu của tâm hồn đồng trinh và biểu tượng của đời sống chiêm niệm.

Bản văn Phaolô 1Cr. 7,29-33 còn giới thiệu một nét khác cho phép một sự so gợi ý với những gì Luca nói với chúng ta về Đức Trinh Nữ trong chuyện kể sự Truyền Tin. Sau khi phác hoạ một sự so sánh giữa địa vị của những người đã kết hôn và địa vị của các trinh nữ, Phaolô kết luận: "những người có vợ hãy sống như không có" (c. 29). Điều nói ở đây về người đàn ông cũng có giá trị tương đương đối với người đàn bà: nếu bà sống trong viễn ảnh bị chi phối bởi cánh chung học là cái làm cho hiểu rằng: "thời gian chẳng còn bao lâu" (ibid) và "thế giới tương lai đã là hiện tại" (TOB), người đàn bà đã kết hôn hẳn là có một người chồng, nhưng bà sống "như không có". Bản văn này áp dụng rất đúng vào Đức Maria vào lúc Truyền Tin, vì Người đặt mình vào đầu các thời đại thiên sai. Bà "đã thành hôn với một người tên là Giuse" (Lc. 1,27); nhưng sau lời mời gọi mừng vui sự vui mừng thiên sai (c. 28), khi báo tin ngài sắp làm mẹ (c. 31), Người đáp: "Việc ấy sẽ xảy ra cách nào vì tôi *không biết đến người đàn ông* (việc vợ chồng)?" (c. 34). Mặc dù thực tế bà bị ràng buộc về mặt pháp lý với một người đàn ông, bà, là người đã được "biến đổi bởi ân sủng" (c. 28), "*sống như không có*". Đó chính là ý nghĩa sự khó khăn mà bà dùng để đối lại sứ thần. Bà hoàn toàn quy hướng đến đức đồng trinh, quy hướng đến Thiên Chúa. Vậy, người

ta tìm thấy nơi bà sự "gắn bó hạnh phúc và hoàn toàn với Chúa" mà Phaolô chỉ như là nét đặc trưng nhất của tâm hồn đồng trinh: "Tôi nói thế là để mong tìm ích lợi cho anh chị em, tôi không có ý gài bẫy anh chị em đâu, nhưng để anh chị em *gắn bó cùng Chúa mà không bị giằng co*" (1Cr. 7,35), hoặc như bản in lần thứ hai bản Phổ Thông (Vulgata) mới dịch rất đúng: "Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniciam, sed ut *assidue cum Dominum sitis sine distractione*". Vế cuối cùng này của câu là một xác định tốt thái độ cơ bản của người trinh nữ Kitô hữu: "Hạnh phúc và luôn luôn ở bên cạnh Chúa, với một con tim không chia xẻ, không bị giằng co".

Để kết thúc, chúng tôi muốn xét kỹ hơn một bản văn của sách Khải Huyền (10,1-4). Cảnh cánh chung này làm cho chúng ta thấy những ai, trong vinh quang, sẽ là "bạn của Con Chiên" (BJ). Một trăm bốn mươi bốn nghìn người đang ở với Ngài (Con Chiên) "mang danh của Con Chiên và của Cha Con Chiên ghi trên trán" (14,1); hoặc, "những người ấy *còn tân*. Con Chiên đi đâu, họ cũng đi theo đó". Người ta bị cám dỗ đặt ra câu hỏi: nhưng, vậy thì Con Chiên đi đâu? Ngài ở đó "đứng trên núi Sion", trước mặt Chúa Cha, có những người trung thành với Ngài bao quanh, sẵn sàng tuyên bố bản án cuối cùng. Song, "người thị kiến" nói thêm rằng những người bao quanh Ngài thì hễ "Con Chiên đi đâu, họ cũng đi theo đó". Đó ít ra cũng phải là một công thức kỳ lạ, trong bối cảnh siêu việt này của thành Giêrusalem trên trời.

Công thức mà tác giả sách Khải Huyền dùng ở đây được gặp lại từng chữ trong tất cả các chuyện kể về sự kêu gọi các Tông Đồ: và bỏ lại tất cả, "họ đi theo Đức Giêsu" (x. Mt. 4,20-22; Mc. 1,18; 2,15; Lc. 5,11; Ga. 1,38.40.43 và nơi khác). Nói cách khác, chính như vậy mà các sách Tin Mừng nêu rõ đặc tính của người môn đệ hoàn hảo: ông là người từ bỏ tất cả để "đi theo Đức Giêsu". Trên trần gian, điều đó có nghĩa một cách cụ thể đối với các tông đồ là họ thực sự bỏ tất cả lại phía sau để tháp tùng Đức Giêsu trên các nẻo đường Galilê và Giuđê. Đối với chúng ta cũng vậy, ở đó có một sự đòi hỏi cụ thể đối với cuộc sống của chúng ta, nếu chúng ta muốn thực sự là môn đệ của Đức Giêsu: chúng ta phải đi theo Ngài trên con đường cuộc sống mà Ngài đã định cho chúng ta, và Ngài đã kêu gọi chúng ta bước vào. Nhưng áp dụng vào trên trời, tất nhiên công

thức này có một ý nghĩa tượng trưng: nó muốn biểu đạt sự hoàn toàn ngoan ngoãn của các môn đồ đối với Đức Giêsu. Những người còn tân mà hễ "Con Chiên đi đâu, họ cũng đi theo đó" là những môn đệ của Đức Giêsu đã vội vã đáp lại tất cả những dấu hiệu mà Thầy đã làm cho họ, đó là những người đã hoàn toàn mở lòng mình ra cho Ngài, để chăm chú nghe tiếng Ngài. Như Đức Giêsu đã nói trong dụ ngôn Người Mục Tử Nhân Lành: "Chiên nghe tiếng anh; anh gọi tên từng con, rồi dẫn chúng ra. Khi đã cho chiên ra hết, anh ta đi trước và chiên *đi theo* sau, vì chúng nhận biết tiếng của anh" (Ga. 10,3-4).

Hình ảnh "người môn đệ hoàn hảo" này chắc chắn có giá trị trước tiên là đối với Đức Maria. Trong toàn bộ Tân Ước, Người là khuôn mẫu mở lòng ra chăm chú lắng nghe, ngoan ngoãn trung thành và gắn bó đồng trinh đối với Thiên Chúa và Con của Người là Đức Giêsu. Bởi đó các bản văn Tân Ước khác mà không nói trực tiếp đến mẹ Đức Giêsu thì có thể áp dụng vào ngài, bởi vì với tư cách là "Thiếu Nữ Sion", Người là hình ảnh, là đệ nhất điển hình của mọi đời sống Kitô hữu: Người cũng là người "ngồi bên chân Chúa mà nghe lời Ngài dạy" (Lc. 10,39); cũng vậy, Người "sung sướng ở gần bên Chúa với một con tim không bị phân chia" (1Cr.7,35); Người, người phụ nữ cánh chung (Kh. 12), còn là hình ảnh và nguyên điển hình của Giáo Hội khải hoàn, của "một trăm bốn mươi bốn nghìn đã được chuộc về từ mặt đất" và "Con Chiên đi đâu, họ cũng đi theo đó" (Kh. 14,4). Vậy, không phải lạ lùng là trong suốt Truyền Thống, trực giác tin của Giáo Hội đã sáp nhập – thêm vào những trích đoạn Kinh Thánh hiếm hoi nói về Đức Maria – những bản văn Tân Ước khác này vào việc cử hành phụng vụ các lễ Đức Maria.

Mẫu tính của Đức Maria và khả năng sinh sản thiêng liêng của ngài

Sự gắn bó với Chúa bằng một con tim đồng trinh không bị phân chia cho phép con người có được một tình yêu vô hạn đối với tất cả mọi người. Một con tim tự do có thể tự hiến cho mọi người. Chính như vậy mà biểu hiện khả năng sinh sản thiêng liêng của sự tận hiến cho Chúa mà trong đó cơ bản là gồm có đức đồng trinh Kitô giáo. Tất nhiên một con tim tận hiến là thuộc về Thiên Chúa. Nhưng sự kết hợp này với Thiên Chúa, nếu nó là đích thực, thì không đóng lòng mình lại, trong một thứ diễn tả tâm tình thiêng liêng. "Thiên Chúa là

tình yêu" (1Ga. 4,8-16) và "tình yêu bắt nguồn từ Thiên Chúa" (4,7). Ai cố gắng sống đầy đủ vì Thiên Chúa thì "yêu mến Thiên Chúa" (5,1c); nhưng nếu người ấy "ở lại trong tình yêu" (4,16), thì "người ấy cũng yêu thương kẻ được Thiên Chúa sinh ra" (5,1c). Tình yêu của người ấy đối với Thiên Chúa, sự hiệp thông của người ấy "với Chúa Cha và với Con của Người là Đức Giêsu Kitô" (1,3), như vậy là trở thành bí mật, mà cũng là ánh sáng của cuộc sống người ấy, và nguồn siêu việt của tình yêu người ấy đối với con người, đối với tất cả mọi người. Không người nào bị loại ra. Ở đây có thể áp dụng công thức tuyệt vời của Victor Hugo về tình yêu hiền mẫu: "Mỗi người có phần của mình và mọi người đều có nó trọn vẹn".

Nếu điều đó là thật đối với mỗi Kitô hữu, thì đó cũng là thật đối với Đức Maria. R. Laurentin đã chứng tỏ rất rõ ràng rằng người ta đã có thể tìm được trong các sách Tin Mừng một phác hoạ đầu tiên về khả năng sinh sản thiêng liêng này của mẹ Đức Giêsu. Mẫu tính đồng trinh, như nó được miêu tả trong các bản văn về sự Nhập Thể, nơi các tác giả Tin Mừng nhất lãm cũng như trong Th. Gioan, chắc chắn có một tầm mức rộng lớn hơn là chỉ mẫu tính cá thể của Đức Maria đối với Đức Giêsu. Nó đã bao gồm một chiều kích phổ quát: mẫu tính thể xác của ngài đối với Con Thiên Chúa phát triển thành một mẫu tính thiêng liêng đối với tất cả các con cái Thiên Chúa (x. Ga. 1,13). Chính như vậy mà Augustinô đã thấy điều đó: "Người là mẹ các chi thể của Ngài, tức là tất cả chúng ta; vì bằng tình yêu của ngài, ngài đã góp phần vào việc những kẻ tin sinh ra trong Giáo Hội" ("sed plane mater membrorum ejus, quod nos sumus, quia cooperata est charitate, ut fideles in Ecclesia nascerentur"). Trong chương sau, chúng tôi sẽ giải thích việc ở tiệc cưới Cana, Đức Maria được Đức Giêsu gọi là "Bà", vì dưới con mắt của Ngài, Người thể hiện người Thiếu Nữ Sion. Nhưng bằng cách bắt các gia nhân phải "làm tất cả những gì Ngài bảo" (x. Ga. 2,5), Người mời gọi họ bước vào Giao Ước và đã thực thi đối với họ một mẫu tính thiêng liêng thực sự. Như vậy, mặc nhiên Người trở thành Người Mẹ Sion, mẹ của dân mới của Thiên Chúa. Nhưng điều được phác hoạ một cách lờ mờ trong chuyện kể Cana sẽ trở nên hoàn toàn rõ ràng trong các lời của Đức Giêsu trên thập giá, như chúng ta sẽ nhận thấy tốt hơn ở chương VI: "Khi thấy thân mẫu và môn đệ mình thương yêu đứng bên cạnh, Đức

Giêsu nói với thân mẫu rằng: 'Thưa Bà, đây là con của Bà', rồi Ngài nói với môn đệ: ' Đây là mẹ của anh'. Kể từ giờ đó, người môn đệ rước bà về nhà mình" (19,25-27).

Chủ đề này về khả năng sinh sản thiêng liêng của Đức Maria, cũng là khả năng sinh sản thiêng liêng của dân mới của Thiên Chúa mà ngài đại diện, là Giáo Hội, Công đồng đã trình bày rất rõ ràng ở chương VIII của Ánh Sáng Muôn Dân (Lumen Gentium). Người ta tìm thấy ở đó một đoạn, phỏng theo các bản văn xưa, nhất là của thời Trung Cổ, mà trong đó đức Maria và Giáo Hội được đặt song song với nhau, cả hai đều vừa là mẹ, vừa là trinh nữ: "Và bằng cách chiêm niệm sự thánh thiện nhiệm mầu của Đức Nữ Trinh và bằng cách bắt chước đức ái của Ngài, cũng như trung tín chu toàn thánh ý của Chúa Cha, Giáo Hội, nhờ Ngôi Lời của Thiên Chúa mà mình lãnh nhận trong đức tin, đến lượt mình trở thành một người mẹ: vì bằng sự thuyết giảng và bằng bí tích Thánh tẩy, Giáo Hội sinh ra cho sự sống mới và bất diệt những người con được thụ thai bởi Chúa Thánh Thần và được sinh ra bởi Thiên Chúa. Giáo Hội cũng là trinh nữ, đã hiến dâng cho Phu Quân đức tin của mình mà mình giữ vẹn toàn và thuần khiết; bắt chước Mẹ của Chúa mình, Giáo Hội, nhờ mãnh lực của Chúa Thánh Thần, lưu giữ trong sự tinh tuyền trinh khiết của chúng: một đức tin viên mãn, một đức cậy vững mạnh, một đức ái chân thành". Câu sau cũng này phỏng theo một bản văn của Th. Ambrôsiô: "Virginaliter servat integram fidem, solidam spem, sinceram caritatem".

Để kết luận, chúng ta hãy trích dẫn đoạn văn danh tiếng của Isaac de l'Etoile mà Công đồng dẫn đến và nơi mà người ta tìm thấy cũng những chủ đề được khai triển rộng rãi. Bản văn Latinh cực kỳ súc tích, không dễ phiên dịch:

> "Nhờ sự tái sinh thần linh, các Kitô hữu là một với Ngài (Đức Kitô). Chỉ một mình Đức Kitô, Đức Kitô duy nhất và trọn vẹn, đó là thân mình và các chi thể ("Unus enim totus ac solus Christi caput et corpus"). Ngài là Con duy nhất, ở trên trời, của một Thiên Chúa duy nhất, và trên trần gian, của một người mẹ duy nhất; tất cả cùng nhau nhiều người con và một Người Con duy nhất. Như đầu và các chi thể chỉ

là một Người Con mà thôi, trong khi vẫn là nhiều người con, cũng thế, Đức Maria và Giáo Hội vừa là một người mẹ vừa là nhiều người mẹ, vừa là một trinh nữ vừa là nhiều trinh nữ. Cả hai đều là mẹ, cả hai đều là trinh nữ; cả hai đều thụ thai bởi cùng một Thần Khí, mà không có dục vọng; cả hai đều sinh ra một đàn con cho Cha, không tội lỗi. Cả hai đều là mẹ của Đức Kitô, nhưng không phải người này, cũng không phải người kia sinh ra Ngài trọn vẹn ("Utraque [Đức Maria và Giáo Hội] Christi mater, sed neutra sine altera totum parit"). Đó là lý do tại sao trong các sách Kinh Thánh được linh hứng, đều được nói về Giáo Hội trinh nữ-mẹ theo nghĩa tập hợp (universaliter), có giá trị đối với Đức Maria theo nghĩa cá thể (singulariter), và điều được nói đặc biệt (specialiter) về Đức Maria trinh nữ-mẹ, người ta có thể chính đáng hiểu một cách tổng quát (generaliter) về Giáo Hội trinh nữ-mẹ; và khi một bản văn đã được soạn về người này hoặc người kia, thì người ta cũng có thể hiểu đúng về người này và người kia. Vả lại, mỗi linh hồn tin có thể được xem, về một mặt nào đó, là hiền thê của Ngôi Lời Thiên Chúa, mẹ của Đức Kitô, con gái của Ngài, em gái của Ngài, trinh nữ và đồng thời có khả năng sinh sản. Bởi vậy điều được nói theo nghĩa tập hợp (universaliter) đối với Giáo Hội, và đặc biệt (specialiter) đối với Đức Maria, cũng có giá trị theo nghĩa cá thể (singulariter) đối với mỗi linh hồn tin. Đó là điều mà chính Đức Khôn Ngoan của Thiên Chúa, là Lời của Chúa Cha, dạy chúng ta."

II. TÂN NƯƠNG CỦA TIỆC CƯỚI THIÊN SAI

CHƯƠNG 5:

MẦU NHIỆM TIỆC CƯỚI

Ga. 2,1-12

"Ngày thứ ba, có tiệc cưới tại Cana miền Galilê. Trong tiệc cưới, có thân mẫu Đức Giêsu. Đức Giêsu và các môn đệ cũng được mời tham dự; mà họ đã hết rượu, vì rượu tiệc cưới đã cạn. Thân mẫu Đức Giêsu nói với Ngài: 'Họ hết rượu rồi'. Đức Giêsu đáp: 'Thưa bà, chuyện đó can gì đến bà và con? Giờ của con chưa đến'. Thân mẫu Ngài nói với những người phục vụ: 'Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo'. Ở đó có đặt sáu chum đá dùng vào việc thanh tẩy theo thói tục người Do Thái: mỗi chum chứa được khoảng tám mươi hoặc một trăm hai mươi lít nước. Đức Giêsu bảo họ: 'Các anh đổ đầy nước vào chum đi!'. Và họ đổ đầy tới miệng. Rồi Ngài nói với họ: 'Bây giờ các anh múc và đem cho người quản tiệc'. Họ liền đem cho ông. Khi người quản tiệc nếm thử nước đã hóa thành rượu: ông không biết rượu từ đâu ra, còn người phục vụ đã múc nước thì biết. Người quản tiệc gọi tân lang lại và nói: 'Ai ai cũng thết rượu ngon trước, và khi khách đã ngà ngà mới đãi rượu xoàng hơn. Còn anh, anh lại giữ rượu ngon cho đến mãi bây giờ'. Đức Giêsu đã làm dấu lạ đầu tiên này tại Cana miền Galilê và bày tỏ vinh quang của Ngài. Các môn đệ đã tin vào Ngài. Sau đó, Ngài cùng với thân mẫu, anh em và các môn đệ xuống Caphácnum và ở lại đó ít ngày".

DẪN NHẬP

Trước tiên là mầu nhiệm Đức Kitô

Sách Tin Mừng của Gioan trình bày cho chúng ta chủ yếu là một cách nhìn về Đức Kitô; đó là một Kitô học. Chuyện kể Cana cũng vậy, cơ bản là có một ý nghĩa Kitô học. Chỉ xem xét nó dưới

khía cạnh Thánh Mẫu học của nó mà thôi thì không đủ, nếu không phải là sai lạc. Mặt khác, cũng thật là phiến diện nếu chỉ duy nhất bàn về ý nghĩa Kitô học của cảnh này mà không nói gì về vai trò quan trọng của Đức Maria ở đó. Nhưng đối với Gioan, ý nghĩa lớn của mẹ Đức Giêsu xuất phát từ mối quan hệ đặc thù của Người với *Con* của Người. Điều ông quan tâm chính là vai trò của người "Đàn bà" này trong nhiệm cục mặc khải. Nên trong viễn ảnh cứu độ này, ngài có một ý nghĩa duy nhất và phổ quát. Mầu nhiệm Đức Maria chỉ hiểu được trong sự liên kết chặt chẽ với mầu nhiệm Đức Kitô.

Đó cũng là trường hợp đối với "dấu lạ Cana". Như chúng tôi sắp chứng tỏ chi tiết, tình tiết này, "sự bắt đầu các dấu lạ", trước tiên là sự tự bày tỏ mình của Đức Giêsu-Đấng Mêsia cho các môn đệ của mình: Ngài tỏ mình ra cho họ như là Tân Lang của tiệc cưới thiên sai. Nhưng chính xác, trong "mầu nhiệm tiệc cưới" này, một vị trí và một sứ mệnh đặc biệt thuộc phần của Đức Maria mà Đức Giêsu gọi là "Bà". Ý nghĩa Thánh Mẫu học của chuyện kể Cana liên kết chặt chẽ với ý nghĩa Kitô học của nó.

Trong chương này, trước tiên chúng ta trước tiên phải nghiên cứu phần biểu tượng của tình tiết, nghĩa là "mầu nhiệm tiệc cưới". Chỉ sau đó, khi ý nghĩa Kitô học sâu xa của nó được rút ra, thì ý nghĩa Thánh Mẫu học của nó, đến lượt mình, mới có thể được làm sáng tỏ. Trong một phần đầu, cũng khá kỷ thuật, chúng ta sẽ phân tích bối cảnh và cấu trúc của chuyện kể, cũng như ý nghĩa theo Gioan của vài hạn từ cơ bản của bản văn. Trong một phần thứ hai, trực tiếp thần học, chúng tôi sẽ làm sáng tỏ những hậu quả xuất phát từ đó đối với Kitô học và Thánh Mẫu học.

Đặc tính bí ẩn của chuyện kể

Thoạt nhìn, chuyện kể được nhiều người biết này xem ra rất đơn giản. Nhưng khi người ta đọc bản văn một cách chăm chú hơn, người ta nhận thấy rằng nó nêu lên không ít vấn đề, vì những sự ngược đời mà nó chứa đựng. Chúng ta hãy xem xét trước tiên vài chi tiết trong các chi tiết bí ẩn này.

Vấn đề là một lễ cưới: trong một bối cảnh như thế, các nhân vật chính thường là đôi tân hôn. Nhưng ở đây chỉ nói đến người chồng

vào dịp "rượu ngon" được Đức Giêsu ban cho; còn về vợ của ông thì lại không có một lời! Vả lại, cũng không có các thực khách nữa (ngoại trừ Đức Giêsu, thân mẫu Ngài và các môn đệ của Ngài). Điều đó đã tỏ ra rằng sự quan tâm của Gioan hướng vào một hướng khác hơn là hướng các ngoại cảnh của đám cưới này. Bản văn được viết trong một quan điểm chính xác mà chúng ta cần phải khám phá. Ngữ văn học hiện đại và khoa chú giải Kinh thánh cấu trúc đã làm rất sáng tỏ rằng ở chính tầm mức của chuyện kể, vậy là, trong bản văn như nó được viết, các nhân vật chính không phải là đôi tân hôn của Cana, mà đúng là Đức Giêsu và thân mẫu Ngài. Tuy nhiên, nói điều đó, chúng tôi đã đi trước những gì chúng tôi sẽ chứng tỏ sau này.

Một chi tiết rất kỳ lạ khác là việc Đức Giêsu nói với thân mẫu Ngài bằng cách gọi Người là "Bà". Tất cả các nhà chú thích đều đã nêu lên điều đó, nhưng hiếm khi họ giải thích rõ ràng. Trong suốt thời cổ xưa, Do Thái hoặc Hy-La, người ta không tìm được một thí dụ nào mà trong đó một người con – con trai hoặc con gái – gọi chính mẹ mình như thế. Cách dùng tước hiệu này chỉ có khi vấn đề là một người đàn bà khác. Như vậy, thí dụ như Đức Giêsu nói chuyện với người phụ nữ Samari bằng cách nói với bà "Này bà" (Ga. 4,21) và đó là bình thường (x. trong tiếng Hà Lan "Mevrouw"). Nhưng Đức Giêsu không bao giờ làm điều đó khi nói với chính thân mẫu Ngài, ngoại trừ chính xác là nơi Gioan, ở đây, trong chuyện kể tiệc cưới Cana (2,4), và sau này, một lần nữa, trên thập giá (19,26). Ngoài ra, câu trả lời làm chưng hửng mà Đức Giêsu đưa ra cho Người ở đây có nghĩa gì: "Ti emoi kai soi, gunai?", "Thưa bà, chuyện đó can gì đến bà và con?" (BJ và TOB dịch là: "Bà muốn gì ở con, thưa bà?"). Đó không phải dường như Ngài muốn nói: "Hãy để con yên", dường như Ngài từ chối làm một phép lạ sao? Và, tuy nhiên, kìa Ngài biến nước thành rượu và thật dồi dào.

Điều đó cùng lúc đặt chúng ta trước vấn đề số lượng lớn "rượu ngon" này, "kalon vinon" mà Đức Giêsu ban cho: sáu chum hai hoặc ba đơn vị thể tích (mesures), tương đương khoảng sáu trăm lít! Rõ ràng người ta có thể xét sự hào phóng xa hoa này theo một quan điểm giáo hoá, như nhà chú thích Đức nào đó được Loisy trưng dẫn: hết sức nghiêm túc, ông tự hỏi các thực khách đã uống nhiều rượu rồi có còn tiêu thụ hết lượng rượu tuyệt hảo mới này không! Loisy

vui đùa trả lời rằng nếu người ta đặt câu hỏi này cho Th. Irênê, thì vị thánh này sẽ trả lời: "Ô, không đâu! chúng tôi còn uống mãi!". Chính xác là như vậy.

Và nghĩ gì về cách cư xử lạ lùng của Đức Giêsu: Ngài, là khách mời, tự nhiên ra lệnh cho những người phục vụ: "Đức Giêsu bảo họ: 'Các anh *đổ đầy* nước vào chum đi!'. Và họ *đổ đầy* tới miệng. Rồi Ngài nói với họ: 'Bây giờ các anh múc và *đem* cho người quản tiệc'. Họ liền *đem* cho ông" (2,7-8). Sự can thiệp này hẳn đã làm cho người quản tiệc khó chịu! Nhưng hiển nhiên là Gioan, người hai lần dùng một từ cho mệnh lệnh và cho việc thi hành mệnh lệnh đó, nghĩ đến *điều khác*: ông muốn nhấn mạnh đến sự vâng lời tức khắc và hoàn toàn của những người phục vụ mà ông gọi thêm không phải là "douloi" (đầy tớ), mà là "diakonoi".

Mặt khác, thêm vào những sự ngược đời và những vấn đề mà bố cục của chuyện kể đặt ra, người ta cũng phải lưu ý trong bản văn này đến một sự dồi dào lạ thường các hạn từ thần học có một âm vang tiêu biểu là của Gioan. Chúng ta tìm thấy ở đó một loạt từ và thuật ngữ gợi lại những chủ đề lớn của sách Tin Mừng thứ bốn: giờ, cho đến bây giờ, tân lang (phu quân), rượu, khởi đầu, dấu lạ, vinh quang, mặc khải, tin, môn đệ v.v. Hai trong các chủ đề này có một tầm quan trọng thật to lớn để giải thích trích đoạn Kinh Thánh về Cana, đặc biệt là chủ đề "tiệc cưới" và chủ đề "rượu": trong truyền thống Kinh Thánh, cả hai đều có một giá trị đặc biệt ở bình diện biểu tượng và thần học.

Chuyện kể Cana đã trở thành quen thuộc với chúng ta đến nỗi chúng ta không tính đến những vấn đề nó nêu lên. Bây giờ chúng ta được đưa đến kết luận: chính xác không phải là các sự việc đã phải xảy ra như vậy. Những trường hợp như thế còn có ở nơi khác trong những chuyện kể Tin Mừng, nhất là trong một số các dụ ngôn, điều mà đã đưa các nhà chú giải Kinh thánh đến chỗ nói về "những điều bất thường của dụ ngôn". Các dụ ngôn, hẳn là, thuật lại những sự kiện được vay mượn ở cuộc sống hằng ngày, nhưng với những bất thường làm điểm xuất phát để đạt đến một mức độ cao hơn. Một điều gì đó tương tự có trong chuyện kể Cana mà người ta không phải vì đó mà làm cho nó trở thành một dụ ngôn đơn giản. Nên chúng ta phải

dành nhiều sự chú ý đến tất cả những nét đặc thù, tất cả những sự "ngược đời" hiển nhiên trong chuyện kể này là chuyện kể thoạt nhìn là dễ dàng như thế. Những chỉ dẫn này là những dấu lạ đối với chúng ta: ở đây xảy ra điều gì đó vượt qua bên kia những vẻ bề ngoài, điều gì đó bí nhiệm. Bởi đó chúng ta nói đến "mầu nhiệm tiệc cưới"

Những giải thích khác nhau

Chúng ta có thể nói rộng dài dòng về nhiều giải thích đã được đề ra trong suốt các thời kỳ để giải thích chuyện kể tiệc cưới Cana và để đặt nó vào hoặc là trong một khung cảnh lịch sử, hoặc là trong bối cảnh Kitô giáo của sự báo tin ơn cứu độ. Chúng tôi sẽ chỉ liệt kê những giải thích chính.

Vào thời các Giáo phụ Giáo Hội và vào thời Trung Cổ, người ta thích nhất là một *giải thích phúng dụ* về chuyện kể: người ta nghĩ rằng điều được kể về những con người hoặc các sự vật trong đoạn này thực ra phải được hiểu là những thực tại khác (*allo agoreuein*: nói điều khác). Như vậy, sáu chum đá của Ga. 2,6 được xem là hình ảnh sáu thời kỳ của lịch sử thế giới; và hai hoặc ba đơn vị thể tích mà chúng chứa chỉ hoặc là Chúa Cha và Chúa Con, hoặc là toàn bộ Ba Ngôi. Những giải thích thuộc loại này không có cơ sở trong bản văn, nhưng được thêm vào cách ngoại lai. Đó không phải là những giải thích trung thực. Mà, điều quan trọng, đó là khám phá ý nghĩa thật của bản văn, từ ý nghĩa biểu tượng của các từ và từ cấu trúc chuyện kể.

Vào cuối thế kỷ trước và đầu thế kỷ này, *những giải thích kiểu lịch sử* khác nhau đang thịnh hành. Sự giải thích thuần túy lịch sử đề ra một sự miêu tả đơn giản về phép lạ, như người ta thấy trong một "Cuộc đời Đức Giêsu" cổ điển. Cũng có giải thích kiểu *religionsgeschichtlich:* những người bảo vệ nó không chịu nhận mọi tính lịch sử cho chuyện kể, và tìm kiếm nguồn gốc của nó trong huyền thoại đa thần giáo. Giải thích được gọi là *lịch sử-phê bình* cũng được phổ biến rộng rãi và được nhiều nhà chú giải Kinh Thánh thực hiện, nhưng chỉ quan điểm mà họ đạt đến là quan điểm về sự hình thành bản văn: chuyện kể này đã được hình thành khi nào và bằng cách nào? Tất cả những phương pháp này còn khá vô bổ. Chúng ít đem lại những dữ liệu cho phép giải thích thực sự chuyện kể, nghĩa là khám

phá được ý nghĩa mà tác giả sách Tin Mừng thứ bốn thấy ở đó.

Nhà chú giải Kinh thánh hiện đại hướng nhiều hơn đến một giải thích *vừa biểu tượng vừa thần học*. Nhiều nhà chú thích cố gắng nắm bắt các chủ đề của chuyện kể. Họ cũng đã nhờ đến các tác phẩm Kinh Thánh và Do Thái giáo mà trong đó các chủ đề này có thể gọi là đã được chuẩn bị, hoặc nhờ đến sự phân tích cấu trúc và ngữ văn học. B. Olsson viết về chủ đề này: "Trích đoạn Kinh Thánh về Cana là một chuyện kể biểu tượng, nghĩa là một chuyện kể tìm cách chuyển tải một sứ điệp, một chuyện kể độc lập với những sự kiện được miêu tả. Điều này là đặc trưng đối với phần đông các nhà chú giải Kinh thánh hiện đại". Nhưng trong trường hợp này, không phải người ta tách riêng một lần nữa ý nghĩa và các sự kiện sao? Không phải đúng hơn là phải nói chính *trong* và *qua* chính các sự kiện mà khám phá được ý nghĩa của chuyện kể sao? Sự biểu tượng hoá được thực hiện dần dần từ chính biến cố.

Thêm vào các phương pháp tổng quát này để giải thích, nhiều tác giả khác nhau tìm cách hiểu chuyện kể Cana từ một quan điểm thần học xác định. Một số người nghĩ rằng chuyện kể phải được giải thích trước tiên là trong một nghĩa thiên sai. Chủ yếu là họ nhờ đến số lượng và chất lượng của rượu được dâng vào dịp tiệc cưới. Đối với những người khác thì sự biến nước thành rượu tượng trưng cho sự chuyển Lề Luật Môsê qua Giao Ước Mới. Nhưng điều đó có đủ để chỉ ra toàn bộ nội dung của chuyện kể không? R. Schnackenburg đề nghị một giải thích trực tiếp Kitô học, đặc biệt là vì câu 11: "Người bày tỏ vinh quang của Ngài". Tuy nhiên, chiều kích Thánh Mẫu học không thể không được biết đến. Mặt khác, đối với chính sự giải thích Kitô học, vấn đề lớn, chúng ta sẽ thấy, lúc bấy giờ là biết từ "vinh quang" có ý nghĩa gì ở đây. Cũng có một giải thích *bí tích*, bí tích Thánh Thể, về rượu của Cana: chuyện kể là như một sự dạy giáo lý của Giáo Hội nguyên thủy, ít nhiều song song với sự dạy giáo lý của chương VI, nơi nói đến vấn đề bánh sự sống. Cuối cùng, có một giải thích trước tiên là *Thánh Mẫu học*. Các tác phẩm về sự sùng kính và các chuyên luận Thánh Mẫu học nhấn mạnh ở đây thế lực cầu bàu của Đức Maria; nhưng các tác phẩm chú giải Kinh Thánh mới đây gán cho nó ít tầm quan trọng hơn. Chúng làm sáng tỏ khía cạnh thần học chức năng của Mẹ Đức Giêsu ở Cana và vai trò đặc thù của

Người trong nhiệm cục cứu độ Kitô giáo hơn.

Số và sự cực kỳ đa dạng của các giải thích này chắc chắn là làm bối rối! Điều đó nêu lên một vấn đề phương pháp. Câu hỏi vẫn được đặt ra: thực tế, "mầu nhiệm" tiệc cưới Cana gồm trong cái gì và ý nghĩa của nó là gì?

NGỮ CẢNH VÀ CẤU TRÚC CỦA CHUYỆN KỂ CANA

Ngữ cảnh

Một vấn đề quan trọng phải đặt ra trước là biết cảnh Cana phải hay không phải được đặt vào trong cuộc sống công khai của Đức Giêsu. Trong thực tại các sự kiện, đám cưới này rõ ràng là lễ công khai mà nhiều người tham dự. Nhưng không phải vấn đề là điều đó. Chúng ta phải xem xét, trong chính chuyện kể, nghĩa là trong bản văn như nó được viết. Gioan có trình bày biến cố như thuộc về *đời sống công khai của Đức Kitô* hay không. Trả lời cho câu hỏi này là rất quan trọng để giải thích chuyện kể sau này. Nên cần phải thiết lập tỉ mỉ ngữ cảnh của nó. Vậy, chúng ta phải giải quyết xem chuyện kể Cana là kết thúc của đoạn trước (1,19-2,12) hay là khởi đầu của đoạn tiếp theo (2,1-4.54).

Giải thích thứ hai được đề ra bởi nhiều nhà chú giải Kinh Thánh khác nhau. Và, thoạt nhìn, hình như là họ có lý, bởi vì chương IV kết thúc bằng một phép lạ thứ hai ở Cana (4,54), sự chữa lành con trai của một viên chức nhà vua. "Từ Cana đến Cana", đó là, người ta nói, một liên hệ bao hàm tuyệt vời. Nhưng một số cảnh ít nhiều song song có đủ để người ta có thể nói đến một liên hệ bao hàm không? Một liên hệ bao hàm, nói đúng ra, là một tính nhất quán văn học và chủ đề do tác giả muốn như thế. Nhưng sự chỉ rõ được viện dẫn ở đây chỉ là thuộc loại địa lý và thống kê. Việc hai bản văn là song song về phương diện địa hình và số chưa chứng minh được điều gì cả trong những gì liên quan đến vị trí của một trích đoạn Kinh Thánh trong toàn bộ ngữ cảnh. Những tiêu chuẩn khác (kiểu văn học, cấu trúc, chủ đề) là cần thiết để xác định khởi đầu và kết thúc của một đoạn.

Đoạn 1,19-2,12

Với nhiều tác giả, chúng tôi thích giải thích kia hơn, như là trích

đoạn Kinh Thánh Cana phải được gắn liền vào chương I (1,19-51). Chính đó là một sự thể hiện lập trường rất khác với giải thích trước. Tất nhiên nó sẽ có một tác động trở lại trên sự giải thích chuyện kể. Để xác minh sự lựa chọn này, chúng tôi căn cứ vào tất cả mọi thứ chi tiết nói lên rõ ràng rằng trích đoạn Kinh Thánh về Cana kéo dài đoạn 1,19-51 và nó không trực tiếp nối kết với trích đoạn Kinh Thánh tiếp theo.

Điều gây ấn tượng mạnh tức khắc trong chương thứ nhất, đó là việc tính chính xác các ngày. Chuyện kể về lời chứng của Gioan Tẩy Giả dừng lại ở câu 28: "Các việc đó đã xảy ra tại Bêtania, bên kia sông Giođan, nơi ông Gioan làm phép rửa", và bản văn tiếp tục:

c. 29: "*Hôm sau*, ông (Gioan) ông thấy Đức Giêsu tiến về phía mình"

c. 35: "*Hôm sau*, ông Gioan lại đang đứng với hai người trong nhóm môn đệ của ông"

c. 43: "*Hôm sau*, Đức Giêsu quyết định đi miền Galilê"

Các sự kiện được kể lại theo dãy liên tiếp các ngày; mà, việc tính tiếp tục trong 2,1: "*Ngày thứ ba*, có tiệc cưới tại Cana, miền Galilê". Các ngày vậy là được đếm một cách chính xác; như vậy, thực tế ở đây, chúng ta có việc với một tuần lễ. Đó là lý do mà một số nhà chú giải Kinh Thánh nói đến "tuần lễ khai mạc" ở đây; tuần lễ dẫn nhập sách Tin Mừng thứ bốn và tiệc cưới Cana đã diễn ra vào ngày thứ bảy, ngày cuối cùng của tuần lễ này. Về phương diện dãy liên tiếp thời gian, chuyện kể Cana rõ ràng là thuộc về đoạn trước.

C. K. Barrett viết rất đúng: "Mặc dù có sự phân chia thành các chương, nhưng không có sự cắt đứt với những gì đi trước; và sự chỉ rõ thời gian là cuối cùng trong loạt các câu 1,29.35.43, mà tất cả đều bàn đến sự kêu gọi các **môn đệ. Loạt** biến cố này, liên quan đến họ, kết thúc ở 2,11; sau đó bắt **đầu thừa** tác vụ công khai của Đức Giêsu ở 2,13".

Thực tế, câu 2,13 tiếp liền theo sau trích đoạn Kinh Thánh về Cana, thực sự là khởi đầu một trích đoạn Kinh Thánh mới được mở ra: "Gần đến lễ Vượt Qua của người Do Thái, Đức Giêsu lên thành Giêrusalem". Vậy, chính tại nơi này, có sự cắt đứt giữa đoạn thứ nhất

và đoạn thứ hai. Nói theo thời gian thì chính ở đây bắt đầu đời sống công khai của Đức Giêsu.

Nhưng về phương diện *chủ đề* cũng vậy, trích đoạn Kinh Thánh về tiệc cưới Cana phải được nối liền với chương thứ nhất là chương ăn khớp chung quanh hai ý tưởng trung tâm: lời chứng của Gioan Tẩy Giả và việc các môn đệ đầu tiên đến với Đức Giêsu. Chủ đề cơ bản của toàn bộ đoạn này là rõ ràng: đó là khởi đầu sự mặc khải về Đức Giêsu. Nhìn qua sơ đồ cấu trúc của Ga. 1,19-2,12, người ta chú ý rằng đoạn này được soạn một mặt theo dãy liên tiếp thời gian của các sự kiện, và mặt khác, thời gian này đồng thời tương ứng với sự phân chia *chủ đề*.

Hai trích đoạn Kinh thánh đầu tiên (1,19-34, trong xứ Giuđê) cùng nhau cấu tạo một tính nhất quán về chủ đề: *lời chứng của Gioan Tẩy Giả* (I). Hai trích đoạn Kinh Thánh kế tiếp (1,35-51) cũng hình thành một tính nhất quán, lần này là chung quanh chủ đề: *các môn đệ đầu tiên* (II). Tất cả đều ở trong miền Galilê (2,1-12), dẫn đến sự *bày tỏ vinh quang của Đức Giêsu* (III).

Người ta có thể cũng nhận thấy một sự tuần tự tiến lên rõ ràng. Sự "mặc khải" về Đức Giêsu bởi Gioan Tẩy Giả (1,31) là lý do mà Anrê và người bạn của ông đi theo Đức Giêsu (cc. 35-40). Anrê thông báo tin này cho Simon: "Chúng tôi đã gặp Đấng Mêsia", và ông dẫn em mình đến gặp Đức Giêsu (cc. 41-42). Chính Đức Giêsu kêu gọi ông Philipphê, và ông này, đến lượt mình, lại nói với ông Nathanaen: "Chúng tôi đã gặp

THỜI GIAN TỔNG QUÁT	CHỦ ĐỀ CHUYÊN LỜI CHỨNG GIÁN TIẾP	CHỦ ĐỀ BIỆT
Ngày thứ nhất (1,19-28)	tiêu cực (đối với các phái viên mật Do Thái *là những người biệt phái (cc. 19,24)*	I *Lời chứng* của Gioan về Đức Kitô (1,19-34)
Trong xứ Giuđê	**LỜI CHỨNG TRỰC TIẾP**	
Ngày thứ hai	tích cực (*để Ngài*	

"Hôm sau" (1,19 - 34)	*được tỏ ra cho dân Itraen* (c. 31)	
NHỮNG NGƯỜI ĐƯỢC GỌI ĐẦU TIÊN		
Ngày thứ ba "Hôm sau" (1,35 - 42)	35-40 Anrê (và một người khác) 41-42 Simon Phêrô (cả hai là *người Betsaiđa*)	
Đi đến Galilê Ngày thứ tư "Hôm sau" (1,43-51)	**HAI NGƯỜI ĐƯỢC GỌI KHÁC** *43 - 44 Philipphê (người Betsaiđa)* 45 - 51 Nathanaen *(người Cana, miền Galilê)*	**II** Các môn đệ đầu tiên đến cùng Đức Giêsu (1,35 - 51)
Trong miền Galilê Ngày thứ sáu "Ngày thứ ba" (2,1-12)	**TIỆC CƯỚI TẠI CANA, MIỀN GALILÊ**	**III** *Đức Giêsu bày tỏ vinh quang của Ngài Các môn đệ tin vào Ngài.*

Đấng Mêsia". Sau đó, Đức Giêsu cũng mặc khải mình cho ông Nathanaen (cc. 45-51). Chính lúc bấy giờ, các môn đệ đầu tiên của Đức Giêsu – là những người còn biết quá ít về Ngài – cùng nhau lên đường với Ngài đi đến Cana: "Ngày thứ ba, có tiệc cưới tại Cana, miền Galilê Đức Giêsu và các môn đệ cũng được mời tham dự" (2,1). Và chính ở đó Đức Giêsu đã "bày tỏ vinh quang của Ngài" (2,11).

Cũng thật gây ấn tượng mạnh là trong đoạn 1,19-51, người ta tìm thấy một sự tích lũy thực sự các tước hiệu Kitô học đối với Đức Giêsu: Ngài là "Chiên Thiên Chúa" (cc. 29.36), "Đấng làm phép rửa trong Thánh Thần" (c. 33). Gioan làm chứng: "Người này là Con (Đấng Được Tuyển Chọn) của Thiên Chúa" (c.34). Các môn đệ gọi Ngài là "Rabbi" (Thầy) (cc. 38.49). Anrê nói: "Chúng tôi đã

gặp Đấng Mêsia" (c. 41), và Philipphê lặp lại bằng những từ khác: "Đấng mà sách Luật Môsê và các ngôn sứ nói tới, chúng tôi đã gặp" (c. 45). Nathanaen gọi Đức Giêsu là "Con Thiên Chúa, Vua Itraen" (c. 49). Điều được trình bày ở đây có thể gọi là một tổng hợp sự mặc khải mầu nhiệm Đức Kitô. Gioan Tẩy Giả đã tuyên bố: "Chính là để Ngài được tỏ ra cho dân Itraen mà tôi đã đến" (1,31). Kết thúc sự tỏ ra dần dần này sẽ đạt được ở Cana: "Ngài đã bày tỏ vinh quang của Ngài và các môn đệ đã tin vào Ngài" (2,11). Chính lúc bấy giờ đã xảy ra lần đầu tiên sự tỏ hiện thực sự của Đức Giêsu, với hậu quả là các môn đệ đã tin vào Ngài.

Trong những gì liên quan đến việc các môn đệ đến cùng Đức Giêsu, một số nhà chú giải Kinh Thánh có lý để thừa nhận ở đó một quá trình tăng trưởng trong đức tin. Vả lại, chúng tôi nhận thấy rằng, ban đầu, hầu như chỉ có vấn đề về những con người cá biệt đi theo Đức Giêsu, nhưng sau đó, đùng một cái, họ được gọi toàn thể là "môn đệ". Đó là điều xác minh lời nhận xét này của P. Geoftrain: "ngày thứ bảy, các cá thể đã trở thành một nhóm, một "tác nhân tập thể" (actant collectif): các môn đệ". Một nét đặc thù khác cần phải lưu ý, đó là trong phần tiếp theo, khác với những gì người ta nhận thấy trong các sách Tin Mừng Nhất lãm, sẽ không có những chuyện kể về sự kêu gọi nữa trong sách Tin Mừng thứ bốn; trong 6,67-71, tuy nhiên Gioan lại nói đến "Nhóm Mười Hai". Việc các môn đệ đầu tiên đến với Đức Giêsu có một giá trị tượng trưng.

Vậy, chúng ta có thể nói rằng trích đoạn Kinh Thánh về Cana là một điểm đạt đến kết quả thực sự của toàn bộ đoạn dẫn nhập sách Tin Mừng thứ bốn (sau lời tựa), và đi từ 1,19 đến 2,12. Đó là sự tỏ hiện đầu tiên của Đức Giêsu – con người vô danh này đã đến đó, ở sông Giođan – là cái đạt đến tuyệt đỉnh của nó trong việc Ngài tự bày tỏ mình cho các môn đệ ở Cana. "Ngài đã bày tỏ vinh quang của Ngài và các môn đệ đã tin vào Ngài" (2,11). Sự tự bày tỏ mình này sẽ tiếp tục trong suốt sách Tin Mừng thứ bốn, cho đến tận thập giá, nơi mà, theo quan điểm của Gioan, sẽ diễn ra sự bày tỏ đầy đủ mầu nhiệm Đức Kitô. Trong cùng câu 2,11 này, cũng xuất hiện lần đầu tiên (sau lời tựa và sau 1,50, nơi nói đến ông Nathanaen "người Cana, miền Galilê", x. 21,2) từ "tin" được áp dụng cho nhóm các môn đệ, ở đây cũng được áp dụng cho "Cana miền Galilê"; động từ

"tin" này, chúng ta gặp nó hàng trăm lần trong sách Tin Mừng thứ bốn. Nhưng chính ở đây được đặt điểm xuất phát; chính ở đây quá trình đức tin mở ra.

Tính đến các dữ liệu tu từ học, cấu trúc và chủ đề này, vậy thì để thực hiện một chú giải Kinh Thánh đúng về Ga. 2,1-12, chúng ta phải gắn kết trích đoạn Kinh thánh này vào chương thứ nhất. Khi soạn chuyện kể này, Gioan đã không dự định nó như là thể hiện một cảnh đời sống công khai của Đức Giêsu, mà như là tuyệt đỉnh sự thể hiện đầu tiên của Ngài cho các môn đệ. Mặc dù phép lạ đã xảy ra vào dịp một lễ cưới – mà trong đó các khách mời hiển nhiên là có mặt rất đông – nhưng chính các môn đệ là những người mà "dấu lạ" thực sự được dành cho. Nhưng để giải thích, tuy nhiên chúng ta không thể quên rằng sự tỏ hiện này mà Đức Giêsu làm về chính mình, được miêu tả ở đây trong bối cảnh cụ thể của tiệc cưới Cana; vì điều đó cũng vậy, có tầm quan trọng lớn đối với ý nghĩa thần học của đoạn này.

Xem xét kỹ lưỡng tất cả, rõ ràng chúng ta đang đứng ở đây, trước một sự ngược đời thực sự. Một mặt, trích đoạn Kinh Thánh về Cana được dựa trên những gì đi trước, và về mặt văn học và cấu trúc, được đặt ở cuối đoạn thứ nhất, nhưng mặt khác, toàn bộ đoạn 1,19-2,12 hiển nhiên là cấu thành phần đầu của sách Tin Mừng thứ bốn. Vậy, thực ra, chuyện kể của chúng ta mở ra một viễn ảnh kép, về phía sau và về phía trước; về mặt văn học và cấu trúc, nó thuộc về những gì đi trước, nhưng toàn bộ của đoạn đạt đến tuyệt đỉnh trong dấu lạ của rượu ở Cana, hiển nhiên là mở ra loạt tất cả các "dấu lạ" sẽ tiếp theo sau; và trong nghĩa này, chúng ta đang ở đây tại một "sự khởi đầu". Đoạn thứ nhất này tuy nhiên chưa thuộc về đời sống công khai của Đức Giêsu, bởi vì nó không có chức năng nào khác hơn là tỏ bày trước tiên Đức Giêsu cho nhóm nhỏ các môn đệ là những người đầu tiên đã đi theo Ngài. Đức Giêsu trước hết phải hình thành một cộng đoàn mới và nhen nhúm đức tin cho họ. Chỉ khi nhóm này được cấu thành và đã đạt đến đức tin, nhờ "dấu lạ" Cana, thì đời sống công khai của Đức Giêsu mới có thể bắt đầu. Và, thực tế nó sắp bắt đầu ngay sau đó, ở câu 2,13, khi thành Giêrusalem ở trong tầm tay: "Gần đến lễ Vượt Qua của người Do Thái, Đức Giêsu lên thành Giêrusalem". Lúc bấy giờ, thực sự bắt đầu các hoạt động công khai

của Đức Giêsu.

Cấu trúc chuyện kể Cana

Sau khi đã đặt trích đoạn Kinh Thánh về Cana vào trong toàn bộ ngữ cảnh của sách Tin Mừng thứ bốn, bây giờ chúng ta hãy xem xét cấu trúc của chuyện kể. Chúng tôi trình bày nó theo sơ đồ sau đây, ở trang kế tiếp.

Theo hình thức văn học của nó, chuyện kể có thể chia thành ba phần, cùng nhau hình thành một cấu trúc đồng tâm:

A Phần kể chuyện (cc. 1-3)

B Đối thoại (cc. 4-8)

A' Phần kể chuyện (cc. 9-12)

Các lời thoại (B) rõ ràng là được lồng vào bản văn để từ tình huống này (A) bước sang tình huống kia (A'). Trong A và A' được trình bày cùng những chủ đề như nhau, tiến triển dần dần từ tầm mức này đến tầm mức kia: rượu và tiệc cưới. Trong A, chủ đề rượu được trình

CẤU TRÚC BÊN TRONG CỦA
TRÍCH ĐOẠN KINH THÁNH 2,1-12

	Chủ đề TIỆC CƯỚI ở đó	[1]Ngày thứ ba, có TIỆC CƯỚI tại CANA miền GALILÊ THÂN MẪU ĐỨC GIÊSU có
A Phần kể chuyện		[2]Đức Giêsu và các môn đệ cũng được mời tham dự TIỆC CƯỚI này
	(Thân mẫu Đức Giêsu) - (Đức Giêsu)	[3]Mà, họ hết rượu, vì *rượu TIỆC CƯỚI đã cạn*

Thân mẫu THÂN MẪU ĐỨC GIÊSU

	Đức Giêsu và	nói với Ngài:
	Đức Giêsu	*Họ hết rượu rồi*
		[4]Đức Giêsu đáp:
		Thưa bà, chuyện dó can gì
		đến bà và con?
		Giờ của con chưa đến
	Thân mẫu	[5]THÂN MẪU NGÀI nói
	Đức Giêsu và	với người phục vụ:
B	người phục vụ	Ngài bảo gì, các anh cứ
	việc làm theo.	
Đối		[6]Ở đó có sáu chum đá
thoại		dùng vào việc thanh tẩy
		theo thói tục người Do Thái
		mỗi chum chứa được
		khoảng tám mươi hoặc một
		trăm hai mươi lít nước.
	Đức Giêsu	[7]Đức Giêsu bảo họ: Các anh
		đổ đầy nước vào chum đi!
	và người	*Họ đổ đầy* tới miệng.
		[8]Rồi Ngài nói với họ:
	Phục vụ	"Bây giờ, các anh múc và
		đem cho ông quản tiệc"
		Họ liền *đem* cho ông

---

[9]Khi người quản tiệc nếm thử

nước đã hóa thành rượu, ông không biết rượu từ đâu ra, còn những người phục vụ đã múc nước thì biết.

A'	Chủ đề	[10]Người quản tiệc đã gọi TÂN
	TIỆC CƯỚI	LANG lại và nói:
Phần		Ai ai cũng thết *rượu ngon*
kể chuyện		trước, và khi khách đã ngà

	ngà mới đãi rượu xoàng hơn. Còn ANH, anh lại giữ *rượu ngon* cho đến mãi bây giờ.
(Đức Giêsu) (thân mẫu, anh em, các môn đệ)	[11]Đó là khởi đầu những dấu lạ của Đức GIÊSU, tại CANA, miền GALILÊ. Ngài đã bày tỏ vinh quang của Ngài và các môn đệ đã tin vào Ngài. [12]Sau đó, NGÀI cùng với THÂN MẪU, ANH EM và các MÔN ĐỆ xuống Ca-pharnaum, nhưng họ chỉ ở lại đó ít ngày.

bày đúng hơn là dưới một khía cạnh tiêu cực: "*Hết rượu, vì rượu tiệc cưới đã cạn*" (c. 3). Ngược lại, trong A', đến hai lần được nói về "rượu ngon", đang có ở đó dư dật. Về phần chủ đề tiệc cưới, cũng được bàn đến ở hai tầm mức. Trong A, vấn đề là tiệc cưới ở bình diện vật chất (cc. 1-3), nhưng trong A, rõ ràng có một sự chuyển dần sang bình diện ẩn dụ. Ở đây, tân lang, thực tế, chính là Đức Giêsu.

Bây giờ chúng ta có thể bước sang việc chú giải Kinh thánh thực sự trích đoạn Tin Mừng của chúng ta 2,1-12; nhưng bởi vì chính Gioan trình bày cho chúng ta câu 11 như là một thứ chìa khoá để giải thích toàn bộ chuyện kể, nên chúng ta phải trước tiên là xem xét hai câu văn này kỹ lưỡng hơn.

Câu 11: Khởi đầu các dấu lạ

Trong câu này, có một sự liên kết các từ có trọng lượng lớn, mỗi từ đều dẫn đến một chủ đề điển hình của Gioan: sự khởi đầu, dấu lạ, bày tỏ, vinh quang, môn đệ, tin. Nhất là hai trong các từ này có một tầm quan trọng quyết định: "sự khởi đầu" và "các dấu lạ".

Sự "khởi đầu"

H. Schurmann có khả năng là người đầu tiên nhận thấy rằng

các Kitô hữu của Giáo Hội sơ khai đã rất quan tâm đến câu hỏi: Kitô giáo đã bắt đầu chính xác khi nào? Nhiều nghiên cứu đã được dành cho vấn đề này. Câu trả lời cho câu hỏi này không phải là đơn giản, vì, về mặt lý thuyết, có nhiều khả năng khác nhau. Sự Nhập Thể, sự bắt đầu đời sống công khai, sự kêu gọi các môn đệ, sự chết trên thập giá, sự sống lại, biến cố lễ Ngũ Tuần. Bằng cách tham khảo duy nhất các sách Tin Mừng, chúng ta đã tìm được ba câu trả lời khác nhau.

Theo Máccô (1,1), sách Tin Mừng bắt đầu khi tiếng nói của vị Tiền Hô vang lên lần đầu tiên trong sa mạc. Luca thì lại nhìn vị này cách khác: đối với ông, Gioan Tẩy Giả đúng hơn là vị cuối cùng trong các ngôn sứ Cựu Ước; chính Đức Giêsu, trong bài rao giảng Tin Mừng đầu tiên của Ngài, được đặt ở khởi đầu Tân Ước (3,23). Chính thức, sự loan báo Tin Mừng này xảy ra trong Hội đường Nadarét (4,16-30). Về phần Gioan, ông đặt sự "khởi đầu" hoạt động của Đức Giêsu chính còn là ở một lúc khác.

Tất nhiên, đó là ba cách nhìn khác nhau, liên kết với quan điểm đặc thù của mỗi tác giả Tin Mừng. Nếu sách Tin Mừng Máccô xây dựng một tính biểu tượng về Gioan Tẩy Giả, thì sách Tin Mừng Luca lại trình bày một Kitô học rao giảng và tiên tri, trong sách Tin Mừng Gioan thì nhất là một sách Tin Mừng mặc khải. Vậy, trong mỗi trường hợp, sẽ phải xác định lúc và nội dung của sự "khởi đầu" từ các quan điểm đặc thù này.

Nếu người ta so sánh Gioan với các tác giả khác của Tân Ước, thì trong sách Tin Mừng và các thư, ông thường sử dụng từ "khởi đầu" hơn nhiều (Sự lặp lại từ "lúc đầu" trong các tác phẩm chính của Tân Ước: Mt. 4; Mc. 4; Lc. 3; Ga. 8; Cv. 4; 1-3Ga. 10; Phaolô 11; toàn bộ Tân Ước: 55). Trong sách Tin Mừng thứ bốn, sau lời tựa (x. 1,1-2) là cái hình thành một đơn vị tách riêng, từ này, được dùng một mình, gặp hai lần (2,11 và 8,25). Trong bốn trường hợp khác, vấn đề hoặc là "ap'archês" (8,44 và 15,27), hoặc là "ex archês" (6,64 và 16,4), cả hai đều có nghĩa là "ngay từ đầu". Ở Cana, sự "khởi đầu" được chỉ rõ ràng: "khởi đầu những dấu lạ" (2,11); trong hai trường hợp khác thì ngược lại, đó là lúc đầu của một thời kỳ dài hơn, lúc đầu của một thực tại thường xuyên, thực tại sự quan hệ của họ với Đức Giêsu: "*Ngay từ đầu*, anh em ở với Thầy", Đức Giêsu sẽ nói (15,27).

Như vậy, sự "khởi đầu" nơi Gioan là một sự kiện cụ thể, là *lúc đầu của một quan hệ thường xuyên giữa Đức Giêsu và các môn đệ*: đó là lúc đầu họ tin vào Ngài.

Nhiều lần chúng ta cũng gặp từ "khởi đầu" trong các thư của Gioan. Chính bằng từ này mở ra câu đầu tiên thư thứ nhất của ông: "Ho ên ap'archês", "Điều vẫn có ngay từ lúc khởi đầu" (x. 1Ga. 1,1-3). Khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại ngày càng nhất trí nói rằng vấn đề ở đây không phải là sự hằng hữu của Ngôi Lời (Logos), như ở đầu lời tựa sách Tin Mừng IV (1,1), mà là "khởi đầu" của truyền thống Kitô giáo. Dầu sao thì công thức mà người ta đọc sau đó một chút, "điều chúng tôi đã chiêm ngưỡng", chính xác cũng là một công thức đi trước trong lời tựa của sách Tin Mừng (1,14). Trong hai trường hợp này, chúng ta có việc với một khoa thần học về sự mặc khải. Ngôi Lời trở nên người phàm, mà các nhân chứng "đã chiêm ngưỡng vinh quang" chính là "Con Một đến từ bên Chúa Cha". Nhưng trong thư, Gioan xác định hơn nữa: "chúng tôi đã *chiêm ngưỡng*, chúng tôi đã thấy và chúng tôi làm chứng; điều chúng tôi đã thấy và đã nghe, chúng tôi loan báo cho cả anh em nữa, để chính anh em cũng được hiệp thông với chúng tôi" (1Ga. 1,2-3). "Điều vẫn có ngay từ lúc khởi đầu" đối với những người làm chứng – sự tự biểu hiện lịch sử của Đức Giêsu cho các môn đệ của Ngài – tác giả sau này nối kết nó với sứ điệp mà ông loan báo cho các Kitô hữu. Ở đây, chẳng những sứ điệp được truyền mà kinh nghiệm đức tin của các nhân chứng cũng được chia sẻ nữa.

Nhưng trong các thư, Gioan cũng nói với các Kitô hữu bằng cách sử dụng đến bốn lần cùng một từ ngữ: "êkousate ap'archês", "(điều) anh em đã nghe ngay từ đầu". Động từ "êkousate" là một từ kỹ thuật của bài giảng Tin Mừng đầu tiên. Đối với các Kitô hữu của Tiểu Á mà Gioan gởi các thư của mình, sự "khởi đầu" là lúc mà lần đầu tiên họ đã nghe các chứng nhân của Tin Mừng nói về Đức Giêsu. Mà, điều đáng chú ý là tác giả tiến hành như là một sự phối hợp giữa điều mà sự "khởi đầu" đã là đối với ông và các nhân chứng khác và điều mà ông biểu đạt đối với các Kitô hữu mà ông viết cho: tất cả đều hiệp thông trong cùng một kinh nghiệm duy nhất mà thôi, cùng một sự thực hành (x. 1Ga. 2,20-27). Đối với Gioan cũng như đối với các Kitô hữu khác, đối với tất cả mọi người, sự khởi đầu của

Kitô giáo là lúc mà họ đã đích thân khám phá Đức Kitô và đã tiếp nhận Ngài vào đức tin; cho dù điều đó đã xảy ra ngày xưa (đối với các nhân chứng đầu tiên) hoặc mới hơn (đối với các Kitô hữu), thì vấn đề vẫn luôn luôn là sự gặp gỡ trực tiếp Đức Kitô và sự tiếp nhận sứ điệp của Ngài. Người ta có thể áp dụng ở đây một suy nghĩ đẹp của Blondel về Truyền Thống: ông nêu lên đặc tính của nó như là một "kinh nghiệm tập thể", một sự "liên tục tinh thần" có bản chất Kitô học, là cái nối kết quá khứ (ở đây, thời kỳ các nhân chứng) và hiện tại (tính thời sự tôn giáo của cộng đoàn); tất cả mọi người đều hiệp thông vào cùng một kinh nghiệm: khám phá và đối chiếu bản thân với Đức Kitô.

Sau tất cả điều đó, chúng ta có thể hiểu rõ hơn tại sao, theo Gioan, sự "khởi đầu" không phải đồng nhất hoá với lời chứng của Gioan Tẩy Giả như nơi Máccô, hoặc với lúc đầu sự rao giảng của Đức Giêsu như đối với Luca, hoặc hơn nữa, với sự kêu gọi các môn đệ đầu tiên. Trong sách Tin Mừng thứ bốn, chính yếu là một sách Tin Mừng mặc khải, sự khởi đầu được đồng nhất hoá với "dấu lạ" Cana, nơi mà Đức Giêsu bày tỏ lần đầu tiên vinh quang của Ngài cho các môn đệ và nơi mà những người này đã tin vào Ngài. Bultmann có lý để nói: sự "khởi đầu" là sự khởi đầu của "phanerôthênai", của "sự tự bày tỏ mình" của Đức Giêsu, sự bày tỏ mà sau đó tiếp tục dần dần xuyên qua toàn bộ sách Tin Mừng IV. Nhưng sự "khởi đầu" này cũng là sự khởi đầu đức tin của các môn đệ, đến nỗi ở đây nữa, khía cạnh khách quan và lúc chủ quan của sự "khởi đầu" trùng khớp với nhau. Điều đó cùng lúc xác nhận rằng sự "khởi đầu các dấu lạ" thực sự được Gioan xem xét như là "nguyên điển hình mà trong đó được báo trước và được chứa đựng trước toàn loạt" và "dấu lạ" của tiệc cưới Cana thoạt đầu đã được ông miêu tả trong ý nghĩa đặc tính mặc khải của nó. Điều đó sẽ còn trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta phân tích chủ đề về "rượu".

Bây giờ chúng ta hãy trở lại câu 11 của chuyện kể Cana: "Tautên epoiêsen archên tôn sêmeiôn ho Iêsous en Kana tês Galilaias". Nửa câu đầu của bản văn Hy Lạp ít ra cũng phải là kỳ lạ. Một số người dịch: "Đó là phép lạ thứ nhất của Đức Giêsu tại Cana miền Galilê"; những người khác, như TOB: "Khởi đầu các dấu lạ của Đức Giêsu là như vậy tại Cana miền Galilê". Đó không phải là cùng một điều.

Khác nhau thế nào giữa dấu lạ "thứ nhất" và sự "khởi đầu" các dấu lạ? Chúng ta hãy làm cho ra manh mối điều đó nhờ vào một thí dụ. Có sự khác nhau nào giữa giờ thứ nhất của ngày và sự khởi đầu của ngày? Sau giờ thứ nhất đến giờ thứ hai, rồi giờ thứ ba v.v.; vậy thì giờ thứ nhất đã thực sự đi qua. Về mặt thời gian, giờ này theo sau giờ kia. Nhưng sự "khởi đầu" của ngày chỉ rằng ngày đã bắt đầu, và nó sắp tiếp tục cho đến chiều tối; nó là giai đoạn khởi đầu của một thực tại vẫn còn, ánh sáng ban ngày, cho đến lúc mặt trời lặn và đêm chợt đến. Nếu nhận xét này có thể xem ra rất tầm thường thì tuy nhiên sự thật là trong hai từ có hai cách nhìn khác nhau về biến cố ban đầu, một là thuần túy về lượng và thời gian, cách nhìn kia là về động năng và đơn vị.

Điều vừa nói có giá trị cùng một cách đối với Gioan 2,11. Sự "khởi đầu các dấu lạ" không phải là một sự kiện nhất thời, được theo sau về mặt thời gian bởi một sự kiện khác (thí dụ "dấu lạ thứ hai" của Cana 4,54), nhưng đó là sự khởi động một điều gì đó tiếp theo sau cho đến cuối sách Tin Mừng. Dấu lạ Cana là "nguyên điển hình" của tất cả các dấu lạ sẽ theo sau, nó là chìa khoá cho phép chúng ta đọc và hiểu phần tiếp theo của sách Tin Mừng thứ bốn. Một tác giả đã nắm bắt được điều đó một cách đáng chú ý là tu sĩ Dòng Tên, người Đức, E. Pzrywara. Đối với ông, cảnh Cana – và đích danh là sự thần bí của tiệc cưới và Phu Quân – là chìa khoá của sách Tin Mừng thứ bốn. Đại thể, cách nhìn này rất đúng, và, vả lại, một cách rất đặc biệt dựa trên câu 11: Chính ở đó được đặt sự "khởi dầu". Nên phải đọc sách Tin Mừng của Gioan trong viễn ảnh của các chủ đề kép đang bàn: một "dấu lạ" là cái cấu thành sự "khởi đầu" một thực tại vẫn còn tồn tại.

Theo ý hướng của những người đã quen với tiếng Hy Lạp hơn, chúng tôi còn có một điều gì đó cần lưu ý về kết cấu kỳ lạ của câu 11. Ở đây bổ ngữ trực tiếp của động từ "epoiêsen" là gì? Nếu câu trả lời là "archên" thì lúc bấy giờ phải dịch: "Đức Giêsu đã làm sự khởi đầu này", điều mà không có nghĩa gì cả. Nhưng bổ ngữ trực tiếp của "epoiêsen" không phải là "archên" mà là "tautên", từ mà, do một sự biến đổi ngược với vị ngữ của nó là từ "archên", ở đây là ở giống cái thay vì giống trung "touto". Rất hiếm nhà chú thích đã lưu ý đến điều đó, vì lý do này, họ dịch ít chính xác hơn. Công thức đúng duy

nhất là công thức mà Gioan đã dùng. Bản dịch của TOB không phải là tệ như thế, nhưng nó lại thay đổi không cần thiết thứ tự của các từ. Sát từng chữ, người ta phải nói: "Điều đó (điều đi trước), chính là điều mà Đức Giêsu đã làm, như là khởi đầu các dấu lạ, ở Cana, miền Galilê"

Tất nhiên, đó không phải là tiếng Pháp rất thanh lịch ("Cela (ce qui précède), c'est ce que Jésus fit, *comme* commencement des signes, à Cana de Galilée). Được đặt cường điệu ở đầu ("tel fut", "như vậy đã là", đại từ chỉ định rõ ràng dẫn đến điều đi sát ngay trước. Đó là quan trọng. Điều đó muốn nói gì? Người quản tiệc vừa lưu ý cho chú rể của Cana: "Này anh bạn, anh bạn đã làm những điều trái ngược; trái với mọi phong tục, '*anh bạn đã giữ lại rượu ngon cho đến bây giờ*. Và kìa bảy mươi năm sau Gioan viết: *Điều đó* (chính xác) *Đức Giêsu* đã làm *như khởi đầu các dấu lạ*. Ở chỗ này của bản văn, một điều gì đó lạ lùng xảy ra! Chúng ta chuyển từ thời kỳ các sự kiện lịch sử đến thời kỳ bản văn được viết; nói cách khác, từ thời Đức Giêsu đến thời Th. Gioan, và vậy là từ người chồng của Cana đến Đức Giêsu. Việc *tân lang của Cana* đã giữ rượu ngon lại cho đến bây giờ, chính điều đó được tác giả Tin Mừng chuyển cho và áp dụng vào *Đức Giêsu*: vậy, chính *Ngài*, Tân Lang thực sự!

Trong chú thích bản văn này, Th. Augustinô đã hiểu rất rõ sự chuyển này: "Bonum vinum *Christus* servavit usque adhuc, id est, evangelium suum", "Đức Kitô đã giữ lại cho đến bây giờ rượu ngon, nghĩa là tin mừng của Ngài". Đối với một bước nhảy thì đó là một! Rõ ràng là, đối với thánh nhân cũng vậy, tân lang của chuyện kể không phải là người chồng trẻ của Cana, mà chính là Đức Giêsu, Đấng mặc khải mình cho chúng ta trong Tin Mừng của Ngài. Đó là điều mà khoa chú giải Kinh Thánh cấu trúc hiện đại cũng đã làm sáng tỏ. Gioan quy sự "giữ lại rượu ngon" cho Đức Giêsu, Đấng mà - ở bình diện biểu tượng – tự đảm trách vai trò tân lang. Ngài là Tân Lang thực sự đã giữ "rượu ngon" lại cho đến bây giờ, điều mà đối với Gioan là sự "khởi đầu" các dấu lạ, sự khởi đầu sự mặc khải. Chúng ta từ bình diện lịch sử lướt qua tầm mức biểu tượng, từ thực tại của các sự kiện qua mầu nhiệm mà chúng biểu đạt. Chính đó là một hằng số của sách Tin Mừng của Gioan; nhất là ở đây, tính đến nó là điều quan trọng.

Các "dấu lạ"

Bây giờ chúng ta phải cố gắng khám phá cả sắc thái Gioan của từ "sêmeion", "dấu lạ" nữa. Một lần nữa, dây là một trong các chủ đề lớn của sách Tin Mừng thứ bốn. Để giải thích chính xác cảnh tiệc cưới Cana, điều quan trọng là nắm bắt ý nghĩa chính xác của nó. Một lần nữa, các nghiên cứu hiện đại về ngữ văn học và biểu tượng học đã cho phép cách tiến hành này có những tiến bộ.

Trong các ngôn ngữ hiện đại của chúng ta, người ta thường dịch từ Hy Lạp "sêmeion" là "signum", "dấu hiệu", nhưng khoa chú giải và triết học hiện đại đã mang đến đây một sắc thái soi sáng. Nhất là có một sự khác nhau đáng kể giữa một "dấu hiệu" và một "biểu tượng".

Sự khác nhau này là gì? Một lần nữa chúng ta hãy khởi hành từ một thí dụ. Các đèn xanh đèn đỏ ở một ngả tư đường dành để điều hoà sự giao thông. Chúng được dùng khắp nơi trong thế giới tây phương của chúng ta. Đó là những dấu hiệu chứ không phải những biểu tượng. Mọi người đều biết chúng có ý nghĩa gì, mặc dù màu đỏ không liên quan gì với "sự ngừng lại bắt buộc", màu xanh cũng không liên quan gì với "sự đi qua tự do". Đó chỉ là một quy ước mà ích lợi của nó là rất thực tiễn và giải quyết hữu hiệu vấn đề giao thông. "Dấu hiệu" vậy là thuần túy thuộc quy ước. Không có một liên hệ nội tại nào giữa "dấu hiệu" và "cái được biểu đạt".

Biểu tượng thì lại hoàn toàn khác. Mối liên quan giữa biểu tượng và cái được biểu tượng không còn thuộc quy ước nữa, mà nội tại ở bản chất các sự vật và cấu trúc. Có một mối liên hệ cấu thành giữa hai cái: mặc dù chúng được đặt ở hai tầm mức khác nhau, cả hai đều có một cấu trúc tương tự: trong trường hợp của chúng ta, cấu trúc tiệc cưới. Chính trong biểu tượng là cái có thể gọi là dễ nhận ra, mà biểu hiện cái được biểu tượng: "sứ điệp của biểu tượng nằm trong đặc tính nó hiển hiện sự có mặt tượng hình nhưng thực sự của cái siêu việt", hoặc như G. Durant, chuyên gia vĩ đại về tính biểu tượng, thể hiện: "Biểu tượng là sự hiển hiện một thực tại hiện tại". Sự giải thích biểu tượng tìm cách khám phá sự thật nó chứa đựng.

Bằng cách áp dụng những gì vừa nói vào bản văn của Gioan, chúng ta phải kết luận rằng trong 2,11, vấn đề không phải là một

"dấu hiệu" mà là một biểu tượng theo nghĩa hiện đại của từ này: "Biểu tượng, do chính bản chất của cái được biểu đạt không thể đạt đến được, là sự hiển hiện (épiphanie), nghĩa là sự hiện ra, nhờ và trong cái biểu đạt, của cái không thể nói được". Một thực tại, là đối tượng đức tin, như tiệc cưới thiên sai của Đức Giêsu với dân Ngài, hiển nhiên là không thể nhận thấy được; nhưng nó trở nên có thể đạt đến được xuyên qua biểu tượng tiệc cưới thông thường. Ở hai bình diện khác nhau, vấn đề đang bàn là "tiệc cưới". Khía cạnh hữu hình là cần thiết để người ta có thể khám phá mầu nhiệm mà nó gợi lên và tượng trưng. Việc cái vô hình được đạt đến xuyên qua biểu tượng có nghĩa là biểu tượng tiệc cưới đã trở nên dễ nhận ra, một sự "hiển hiện" tiệc cưới khác, sự biểu hiện đặc tính lễ cưới của sứ mệnh thiên sai của Đức Giêsu.

Sách Tin Mừng của Gioan đầy dẫy những biểu tượng như vậy: nước, bánh, ánh sáng, đêm tối v.v. Chính như vậy mà trong thế giới hữu hình, bằng con đường tính biểu tượng, một điều gì đó, tự nhiên là vô hình, trở thành dễ nhận thấy. Sự thật là sách Tin Mừng thứ bốn hoàn toàn đặt cơ sở trên xu hướng tượng trưng. Cl. Hlou, theo sau P. Ricoeur, giải thích rằng có hai con đường tiếp cận với thực tại: "Biểu tượng và ngôn ngữ". Với những từ, những chuyện kể, những giải thích, nói tắt, với ngôn ngữ phân tích, người ta chỉ đạt đến bề mặt của các sự vật; hoặc như chính P. Ricoeur nói, trong một công thức làm xúc động: "Ngôn ngữ chỉ bắt lấy bọt của cuộc sống". Nhưng những chiều sâu lớn nhất của cuộc sống chỉ có thể được khám phá bởi ngôn ngữ biểu tượng, bởi vì chiều kích bản chất của cuộc sống là khó tả. Để biểu đạt điều ấy nữa bằng những từ thần học: mầu nhiệm, cái siêu việt chỉ trở nên có thể nhận thấy được xuyên qua biểu tượng mà ở đó nó trở thành dễ thấy. Ngôn ngữ phân tích và tính biểu tượng, cả hai đều cần thiết. Tất nhiên tính biểu tượng là lờ mờ hơn, nhưng nó gợi ý hơn, phong phú hơn và sâu sắc hơn.

Cũng chính là theo hai sự tiếp cận này mà sách Tin Mừng thứ bốn có thể trở nên có thể đạt đến được: sự tiếp cận phân tích và sự tiếp cận biểu tượng. Cả hai đều cần thiết bởi vì chúng cấu thành hai tầm mức giải thích. Nhưng giải thích thực sự chính là luôn luôn "tìm kiếm những gì có ở phía sau bản văn", ý hướng sâu hơn. Ý nghĩa *đứng trước* các từ, người ta nói thế. Và bởi vì Gioan là một

nhà thần học quan tâm trước tiên là đến chiều kích siêu việt của các sự kiện, nên chỉ bằng con đường biểu tượng ông mới có thể đạt đến tầm mức được ẩn giấu này. Bây giờ chúng ta phải trở lại câu 14 của lời tựa là câu cung cấp cho chúng ta chìa khoá chú giải biểu tượng của Gioan. "Ngôi Lời đã trở nên *người phàm*, chúng tôi đã chiêm ngưỡng vinh quang của Ngài, vinh quang của *Con Một* đến từ bên Chúa Cha". Chính xuyên qua con người Giêsu (*người phàm*) mà họ chiêm ngưỡng, mà các nhân chứng đạt đến mầu nhiệm Ngôi Lời, *Con Một* của Chúa Cha. Chúng ta cũng hãy đọc lại lời tựa thư thứ nhất của Gioan: "Điều chúng tôi đã thấy tận mắt, điều chúng tôi đã chiêm ngưỡng và tay chúng tôi đã chạm đến, đó là Lời sự sống" (1Ga.1,1). Tất cả các giác quan đều có liên quan đến điều đó, khắp nơi chúng nhận được những cảm giác giúp hiểu thấu đến tận chính mầu nhiệm Lời sự sống.

Chính vì đó mà Gioan là chính xác lạ lùng, đến tận các chi tiết cụ thể của đời sống Đức Giêsu; chúng tỏ ra đầy ý nghĩa vì chúng chuyển đến một điều gì đó sâu xa hơn. Tầm mức thứ nhất này có một tầm quan trọng chủ yếu bởi vì nó cho phép việc cần phải bước qua tầm mức thứ hai. Như vậy, chúng ta liên tục được Gioan đối chiếu với một thế giới dấu hiệu và biểu tượng là những cái gợi lên điều khác, một thực tại mà nếu không có chúng thì sẽ không phải là có thể thấy được và có thể đạt đến được.

Nơi Gioan, các "sêmeia" không nhất thiết phải là những phép lạ. Đó là những hành vi tượng trưng mà nhờ đó Đức Giêsu tỏ mình ra là Đấng Mêsia và là Con Thiên Chúa. Đó là, D. Mollar nói, những cử chỉ của Ngôi Lời đã trở nên người phàm cư ngụ giữa chúng ta; đó là những "dấu chỉ" Con Thiên Chúa. Một nhà chú giải Kinh Thánh khác biểu đạt điều đó như sau: "Gioan mời gọi chúng ta xem xét các "sêmeia" như là những hành vi tượng trưng và dễ nhận thấy của những sự thật hết mực quan trọng về ngôi vị tính và sứ mệnh của Đức Giêsu". Trong thần học của Gioan, sự thực là chúng ta có thể phân biệt nhiều thứ "sêmeia" khác nhau: các phép lạ như là "dấu chỉ", mà cả những hành động tượng trưng khác nữa.

Ở câu 11 của trích đoạn Kinh Thánh về Cana, "sêmeion" mà chúng ta đang bàn không chỉ đơn giản gồm trong việc Đức Giêsu thực hiện một phép lạ và như vậy là bày tỏ quyền năng Thiên Chúa của

Ngài. Vấn đề đúng hơn là ý nghĩa tượng trưng của điều xảy ra: "Sự kiện này là một biểu tượng, con đường tiếp xúc với một điều gì đó vĩ đại hơn chính nó". Nơi Gioan, các thực tại hằng ngày như vậy là trở nên những dấu chỉ, những biểu tượng. Chính xuyên qua các biểu tượng này mà chúng ta phải đạt đến sự mầu nhiệm. Nên thực tại trần thế lưu giữ một giá trị thực sự với tư cách nó là con đường dẫn đến thực tại thiêng liêng của mầu nhiệm. Các Giáo phụ Giáo Hội đã hiểu bằng trực giác, trong trường hợp của chúng ta, rằng chủ đề cơ bản của chuyện kể được thể hiện bởi tiệc cưới là cái được chuyển đến tầm mức cao hơn của tiệc cưới thiên sai. Như chúng tôi sẽ chứng tỏ sau, cách nhìn này rõ ràng được gợi ra bởi chính cấu trúc của chuyện kể và được xác nhận bởi việc phân tích sự lựa chọn các từ.

Vậy chúng ta có thể kết luận, khởi sự từ các nhận xét đầu tiên này, rằng chuyện kể Cana, trong ý hướng của Gioan, được xem xét như một biểu tượng tiệc cưới thiên sai của Đức Giêsu với dân mới của Thiên Chúa, hoặc như A. Feuillet viết: "Cana là một dấu chỉ, một biểu tượng của Giao Ước Mới".

CÁC NHẬN XÉT CHÚ GIẢI KINH THÁNH

Chúng tôi tự giới hạn ở đây vào việc nghiên cứu các câu 3 đến 5 là những câu quan trọng nhất trong chuyện kể và đồng thời chứa đựng nhiều khó khăn khác nhau. Sau đó chúng tôi sẽ bàn một cách tổng hợp hơn đến thần học của trích đoạn Kinh Thánh này.

Câu 3: Họ hết rượu rồi

Ở đây đặt ra một vấn đề phê bình văn bản: chúng ta phải đọc điều gì? Có hai bản dịch trong các thủ bản: dị bản Đông phương và dị bản Tây phương. Phần đông các nhà chú giải Kinh thánh thích dị bản thứ nhất hơn: "husterêsautos oinou", "vì thiếu rượu", đó là dị bản được chọn trong TOB. Nhưng nhiều nhà chú giải Kinh thánh khác lại thích bản văn Tây phương hơn, bản văn này trong phần nhiều các thủ bản của truyền thống được gọi là "latinh cũ", có trước bản Phổ Thông (Vulgata), cũng như nơi Gaudence de Brescia là người đã viết hai chuyên luận hay về dấu lạ Cana.

Vì nhiều lý do khác nhau chúng tôi cũng thích dị bản Tây

phương hơn, và chúng ta hãy phiên dịch từ tiếng latinh như thế này: "Và họ hết rượu rồi, vì rượu tiệc cưới đã cạn. Ngay lúc đó, thân mẫu (Đức Giêsu) nói với Ngài: họ hết rượu rồi". Điều gây ấn tượng mạnh: hai lần được khẳng định cách tuyệt đối là không có rượu. Bản văn không nói: "Họ *không còn* rượu nữa", mà "Họ *không* có rượu". Chúng ta cũng nhận thấy trong dị bản Tây phương, từ "rượu" có mặt đến ba lần, và vả lại, còn được minh nhiên thêm vào đó rằng đây là "rượu tiệc cưới". Nếu F. M. Braun có lý để viết: "Việc nhấn mạnh trên sự kiện rượu tiệc cưới đã cạn, tất nhiên không phải là xa lạ đối với biểu tượng của phép lạ". Chính như vậy mà nhiều Giáo phụ Giáo Hội cũng đã hiểu điều đó. Trong các Giáo phụ này có Gaudence de Brescia. Ông này nói: "Phải hiểu như thế này: rượu bị thiếu không phải là rượu tiệc cưới này mà là rượu tiệc cưới trước. Vì rượu tiệc cưới của Chúa Thánh Thần đã bị thiếu từ lúc các ngôn sứ không còn thực thi chức năng của họ bên cạnh dân Do Thái nữa". Nhưng chúng ta sẽ xét ở sau xem có phải chính trong đường lối này phải khai triển tính biểu tượng của rượu không.

Còn một vấn đề khác nữa. Có phải Đức Maria đã xin Đức Giêsu làm một phép lạ không? Một số nhà chú giải chỉ thấy trong những lời của Đức Maria một câu hỏi tầm thường nhằm có được một giải pháp hoàn toàn thực tiễn để cứu chữa sự thiếu rượu mà thôi, thí dụ: "Các môn đệ của Con không thể đi kiếm rượu sao?". Những người khác, cả vài Giáo phụ nữa, (như Grêgôriô thành Nýt, Théodore de Mopsueste, Cyrillô thành Alexandria) nghĩ rằng Đức Maria biết rõ sứ mệnh thiên sai của Đức Giêsu, nên thực sự đã xin một phép lạ. Các nhà giải thích thứ ba khẳng định rằng ngay từ đầu Đức Maria nói ở tầm mức ẩn dụ và tượng trưng: ngài là phát ngôn viên của Itraen và của ước muốn của dân này là nhận "rượu" của những điều thiện hảo thiên sai.

Với nhiều nhà chú giải Kinh Thánh, chúng tôi tin là có thể loại ba hình thức giải thích này ra. Đúng với ngữ cảnh hơn là nói rằng Đức Maria đơn giản nhận thấy không còn rượu nữa; nhưng điều đó đồng thời bao hàm một gợi ý kín đáo: "Con có thể làm điều gì đó cho việc này không?" Thực tế, không thể nào Đức Maria lại xin một phép lạ ở đây, trong khi Đức Giêsu chưa làm. Chúng ta còn đang ở lúc đầu cuộc sống công khai của Ngài. Đức Maria lo lắng về sự bối rối mà

đôi tân hôn và gia đình họ đang gặp phải: đầy tin tưởng, Người tỏ bày sự lo lắng của Người với Đức Giêsu. Vì nếu Người đã không mong đợi điều gì từ Ngài thì lời Người nói với những người phục vụ: "Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo" ít có ý nghĩa.

Câu 4: Lời đáp của Đức Giêsu

Nhưng vậy thì đây là câu hỏi lớn: Đức Giêsu trả lời thế nào? Bản dịch của TOB hình như bao hàm một sự từ chối: "Bà muốn gì ở con, thưa bà? Giờ con chưa đến". Vì lời đáp này của Đức Giêsu gồm hai vế, nên chúng tôi sẽ nói đến câu 4a và câu 4b riêng rẽ.

Trong tiếng Hy Lạp, câu 4a được thể hiện như sau: "Ti emoi kai soi, gunai". Dịch từng chữ thì câu này có nghĩa là: "Có gì với con và với bà, thưa bà?" Công thức này được rất nhiều người biết trong thế giới Sêmít và La-Hy, cũng có ở nhiều chỗ trong Kinh Thánh.

Khi người ta nghiên cứu tất cả những thí dụ Kinh Thánh về cách nói này, người ta nhận thấy rằng nó có trong hai ngữ cảnh khác nhau. Trong phần nhiều các trường hợp, công thức này được dùng để biểu đạt một mối thù ghét: "Có gì chung giữa chúng ta? Hãy để tôi yên!". Người ta tìm thấy nhiều thí dụ có ý nghĩa này trong Cựu Ước (x. Tl. 11,12 và 1V. 17,18) cũng như nơi các sách Tin Mừng nhất lãm. Giọng luôn luôn là thù địch hoặc gây hấn. Trong trường hợp khác, sự chống đối giữa các cá nhân là ít rõ rệt hơn, đúng hơn, nó thể hiện một sự thiếu thông cảm trong đối thoại. Vậy thì vấn đề chỉ đơn giản là một sự hiểu lầm (x. 2V. 3,13 và Hs. 14,9).

Rõ ràng là trong ngữ cảnh chuyện kể Cana, ý nghĩa thứ nhất của công thức bị loại bỏ hoàn toàn: không có một sự thù địch nào giữa Đức Giêsu và Đức Maria. Tuy nhiên chúng tôi phải báo cho biết rằng một số Giáo phụ Giáo Hội, nhất là trong truyền thống Hy Lạp, dầu sao thì cũng đã hiểu các lời này của Đức Giêsu như là một lời trách móc Đức Maria. Irênê nói: "để cầm nén lại sự hấp tấp không đúng lúc của Người" (Repellens ejus intempestivam festinationem), và Chrysostômô (Gioan Kim Khẩu), "để làm tỉnh ngộ sự vinh quang hão của Người" (inani gloriae). Thực thì công thức của Gioan là khó giải thích và khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại vẫn còn do dự về ý nghĩa của nó. Dầu sao chúng tôi cũng tin rằng, trong khung cảnh của

Kinh Thánh và trong ngữ cảnh của Gioan, có lẽ nó không ngược đời như nó có vẻ bề ngoài.

Như chúng tôi đã nói, công thức đôi khi có thể chỉ một sự thiếu thông cảm lẫn nhau trong đối thoại: người ta không hiểu nhau. Đó là trường hợp trong chuyện kể Cana. Đức Maria nói đến một sự thiếu rượu cụ thể, trong khi Đức Giêsu lại ngay lập tức đặt mình ở một quan điểm khác, một tầm mức thần bí. Và chính như vậy mà đã nổi lên sự hiểu lầm. Vả lại đó chỉ là vấn đề về một phương thức trở lại nhiều lần trong sách Tin Mừng thứ bốn. Điển hình ở đây là việc Đức Giêsu mỗi lần đều thực hiện sự chuyển từ tầm mức các biến cố của đời sống hằng ngày qua thực tại đức tin và sự mặc khải, nghĩa là qua tầm mức lịch sử cứu độ và mầu nhiệm.

Rõ ràng Đức Maria nghĩ đến rượu vật chất của tiệc cưới; Người chỉ đơn giản muốn báo cho Đức Giêsu biết là rượu bị thiếu, trong hy vọng Ngài sẽ có thể làm điều gì đó. Sự chuyển qua nghĩa biểu tượng xảy ra trong lời đáp của Đức Giêsu. Ngài nâng cuộc đối thoại lên một bình diện cao hơn: chính lúc đó nảy sinh sự khó khăn trong việc giao tiếp. Mặc dù sự đối thoại của họ bắt đầu về vấn đề cùng một thực tại, sự thiếu rượu, Đức Maria và Đức Giêsu hiểu hạn từ này trong một nghĩa khác nhau. Do đó có sự hiểu lầm, sự lập lờ. Giải thích này còn được làm mạnh hơn, nếu người ta chấp nhận các giải thích của Ê. Delebecque đề nghị mới đây: đại từ nghi vấn của phần đầu ("Cái gì thế?", *ti*; tiếng latinh: "Quid?", ông nói, cụ thể là chỉ rượu "(*Rượu sao?*), vậy thì *đó là cái gì* đối với con và đối với bà?"; nói cách khác: "Đối với con và đối với bà, từ "rượu" không có cùng một nghĩa như nhau". Vừa nghe từ "rượu", Đức Giêsu nghĩ đến tính biểu tượng của rượu trong truyền thống Kinh Thánh. Không từ chối quan tâm đến tình hình hiện tại, bởi vì Ngài sẽ làm phép lạ, Đức Giêsu từ đầu muốn làm cho hiểu nó có nghĩa gì, bằng cách nâng cuộc đối thoại lên tầm mức sứ mệnh của Ngài trong thế gian. Ngài nhằm đến những điều thiện hảo thiên sai mà Ngài đến để mang đến và chính xác được chỉ ở đây trong các biểu tượng tiệc cưới và rượu: rượu này Ngài sẽ ban cho dư dật là "dấu chỉ", biểu tượng sứ mệnh của Ngài.

Nhà chú giải Kinh thánh người Thụy Điển, B. Olsson, người đã

nghiên cứu cách này về phương diện ngữ văn học, hướng vào cùng một ý nghĩa: "sự thay đổi tầm mức này – mà người ta thường gặp lại nơi Gioan – thường được nêu rõ đặc tính ở đầu bởi một sự trao đổi các quan điểm"; và ông gọi những sự bất đồng này là những "sự chuyển dần quan điểm" ("glissements de perspective") ("this change of level – which is often found in John – is frequently distingued by an opening exchange of view") ("a shift in perspective").

Nhưng nếu là như vậy thì chúng ta được mời nghiên cứu sát hơn các chủ đề Kinh Thánh về "rượu: và "tiệc cưới", mà ở đây là những biểu tượng lớn của chuyện kể. Chúng ta sẽ làm điều đó sau. Các Giáo phụ Giáo Hội đã nắm bắt bằng trực giác rằng Gioan đã hiểu đoạn này trong một nghĩa biểu tượng, nhưng họ đã trình bày tính biểu tượng này một cách quá tự do, mà không nhờ đủ đến việc xem xét các nguồn gốc Kinh Thánh của nó. Thí dụ như Gaudence de Brescia mà chú giải Kinh Thánh của ông đã được A. Bresolin nghiên cứu: ông cho rằng Đức Maria đã nghĩ trước tiên là sự thiếu rượu vật chất, nhưng ở tầm mức biểu tượng, chính Người lại đã thấy những hồng ân của Chúa Thánh Thần. Điều đó là quá đáng. Thích hợp với cách của Gioan hơn là để cho cuộc đối thoại bắt đầu, về phần của người đối thoại, ở tầm mức thực tại hằng ngày và vật chất, để rồi sau đó, trong phản ứng của Đức Giêsu, nghĩ đến tầm mức biểu tượng.

Về phần thứ hai lời đáp của Đức Giêsu, "oupô hêkei hê hêra mou" (c. 4b), R. Schnackenburg viết rất tốt: "Lời này về 'giờ' của Đức Giêsu là đầy huyền bí và rất bị tranh cãi. Phụ thuộc vào nó một phần lớn là giải thích sâu sắc hơn về phép lạ Cana".

Nhiều nhà chú giải đọc lời đáp này của Đức Giêsu như là phủ định: "Giờ con chưa đến". Nhưng công thức này có thực sự phải đọc theo cách này không? Vài Giáo phụ Giáo Hội (Tatianô, Êphrem, Grêgôriô thành Nýt, Théodore de Mopsueste), đã, và ngày nay một số tác giả hiện đại, đặt cho mình câu hỏi này. A. Vanhoye đã thực hiện một nghiên cứu ngữ văn học chính xác về công thức này, để chứng tỏ – theo ý chúng tôi, một cách thuyết phục – rằng mệnh đề phải được đọc như là một nghi vấn, thế nào để cho lời đáp của Đức Giêsu lấy hình thức này: "Giờ con chưa đến sao?". Về điều đó, ông dựa trên những lý lẽ rất có căn cứ. Vắn tắt, đây là một: khi, trong Tân

Ước, phó từ "oupô", ("chưa"), nằm ở đầu một mệnh đề theo sau một câu hỏi, thì lúc bấy giờ mệnh đề thứ hai cũng luôn luôn là một câu hỏi. Điều đó áp dụng vào trường hợp của chúng ta. Như vậy chúng ta có hai nghi vấn đi liền nhau: "Có gì giữa con và bà, thưa bà? Giờ con không phải đã đến rồi sao?".

Nếu chúng ta đọc bản văn theo cách này thì thực ra lúc bấy giờ nó có nghĩa là: "Giờ con đã đến rồi", chưa hoàn toàn, tất nhiên, nhưng thực sự, như một khởi đầu (x. c. 11). Điều đó tự nhiên cấu thành một sự thay đổi lớn đối với việc giải thích bản văn. Nếu trái lại, người ta đọc: "Giờ con chưa đến", thì tự nhiên người ta nghĩ đến Thập Giá. Nhìn trong quan điểm này, toàn bộ cảnh Cana lúc bấy giờ được qui chiếu đến Can-vê; và rượu Cana trở thành "sự loan báo tượng trưng" giờ Đức Giêsu được tôn vinh (x. BJ), điều mà rất khó giải thích.

Giải thích này, tuy nhiên rất phổ biến, đặt các nhà chú giải Kinh Thánh trước những khó khăn lớn, vì thực chất, nó có nghĩa là trong lúc này chưa có điều gì xảy ra ở Cana. Nhưng trong trường hợp này, làm sao giải thích được việc Đức Giêsu "bày tỏ vinh quang của Ngài" (c. 11) ở đó? Nếu ngược lại, người ta đọc bản văn như một nghi vấn, thì lúc bấy giờ một điều gì đó quan trọng đã bắt đầu được thực hiện ở đây. Đó là "khởi đầu" một biến cố kéo dài là cái phải được khai triển sau này: biến cố Đức Giêsu tự bày tỏ mình. Điều đó vả lại rất phù hợp với những gì chúng tôi đã trình bày về ý nghĩa của sự "khởi đầu các dấu lạ". "Giờ" của các dấu lạ bắt đầu ở đây, nhưng nó không phải là kết thúc. Cana chỉ là sự bắt đầu mà thôi – mà là sự bắt đầu quyết định – của "giờ" này của Đức Giêsu.

Cách nhìn này tuy nhiên đòi hỏi phải được xác minh và khai triển một chút. Trước tiên chúng ta hãy nhớ lại rằng, trong truyền thống Kinh Thánh, "giờ", nói chung là giờ của thời cùng tận (Đn. 11,40.45 LXX), đó là "lúc (kairos) hoàn tất cuối cùng" (Đn. 12,4). Trong sách Tin Mừng thứ bốn, khi Ngài đi tỏ mình ra cho người phụ nữ Samari (4,25-26), Đức Giêsu tuyên bố: "Giờ đã đến và bây giờ nó đang ở đó (với Người)" (4,23); đó là giờ của sự phụng tự thiên sai, của sự thờ phượng Chúa Cha "trong thần khí và sự thật". Đức Giêsu muốn nói gì ở Cana, khi Ngài nói đến "giờ của Ngài"? Rõ ràng là,

nếu giờ bắt đầu bây giờ, thì đó không thể là giờ tôn vinh tương lai của Thập Giá và của sự Sống Lại. Cũng không phải chỉ là giờ của phép lạ đầu tiên, như một số người chủ trương. Một phân tích rộng hơn về ngữ cảnh là cần thiết, bao gồm toàn bộ đoạn mở đầu (1,19-2,12) mà chuyện kể Cana cấu thành tình tiết cuối cùng. Mà, trong toàn bộ đoạn này, chúng tôi đã nói, vấn đề là sự tỏ bày dần dần Đức Giêsu là Đấng Mêsia, trước tiên là bởi Gioan Tẩy Giả, rồi bởi chính Đức Giêsu. Ở đỉnh cao nhất của toàn bộ dãy liên tiếp các biến cố, ở Cana miền Galilê, Đức Giêsu thực hiện dấu lạ mà qua đó "Ngài bày tỏ vinh quang của Ngài" (2,11). Nói tắt, "Giờ" của Đức Giêsu bắt đầu ở đây chính là giờ bày tỏ thiên sai, giờ mà Itraen đã khao khát từ thời các ngôn sứ. Nó bắt đầu bây giờ, nhưng nó sẽ tiếp tục trong suốt cuộc đời công khai của Đức Giêsu, và nó sẽ đạt đến sự hoàn thành hoàn toàn của nó trong mầu nhiệm Thập Giá và Phục Sinh.

Theo ánh sáng của giải thích này, chúng ta cũng có thể, trong chừng mực nào đó, đoán phỏng ngay từ bây giờ tại sao ở đây Đức Giêsu nói với thân mẫu Ngài với tư cách là "Bà". Ở đây, Ngài không còn ở trong một quan hệ gia đình như một người con với mẹ mình nữa, mà như Đấng Mêsia trước mặt người "Đàn Bà", trong nhiệm cục cứu độ. Chúng ta sẽ trở lại chi tiết hơn trong khi bàn đến trích đoạn Kinh Thánh về Cana về mặt thần học và Thánh Mẫu học.

Câu 5: Lời của Đức Maria nói với người phục vụ

Sau câu hỏi kép của Đức Giêsu với thân mẫu Ngài, đáp lại sự can thiệp của Người với Đức Giêsu: "Có gì giữa con và bà, thưa bà? Giờ con chưa đến sao?", lại đến một sự can thiệp của Đức Maria, lần này là với những người phục vụ: "Thân mẫu Ngài nói với những người phục vụ: 'Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo' ".

Nhân tiện, chúng ta hãy lưu ý rằng đó là những lời cuối cùng của Đức Maria trong các sách Tin Mừng.

Trong các bản dịch và các tài liệu xuất bản mới đây nhất, các lời này thường được xem là một sự hồi tưởng St. 41,55, nơi mà vua Pharaô Ai Cập, sau khi đã giao cho ông Giuse lo tổ chức việc phân phát lúa gạo trong nạn đói lớn, đã nói với dân: "Hãy đến với ông Giuse, và ông bảo gì, các ngươi cứ làm theo". Thoạt nhìn sự so sánh

này xem ra được xác minh, vì hai công thức, thực tế, hầu như là đồng nhất. Nhưng dù sao thì cũng cứ phải thú nhận rằng một sự so sánh như thế không có nghĩa gì cho lắm, các cảnh không có gì là chung, và chúng diễn ra trong những bối cảnh hoàn toàn khác nhau (Ông Giuse nơi vua Pharaô, Đức Maria ở Cana miền Galilê).

A. Serra, đã nghiên cứu thấu đáo việc dùng công thức này trong Cựu Ước, đề nghị một giải thích khác hình như vững chắc hơn nhiều và đồng thời rất gợi ý. Ông nêu nổi bật rằng ở đây chúng ta có vấn đề với một công thức gần như kỹ thuật, xuất hiện nhiều lần trong Cựu Ước, liên hệ với Giao Ước, khi Itraen, đáp lại những lời hứa được hứa cho nó, hứa vâng lời Thiên Chúa. Nó được dùng vào dịp ký kết Giao Ước ở Sinai (Xh. 19,8; 24,3-7; Đnl. 5,27), cũng như khi ký lại Giao Ước đó sau này (x. Gs. 24,24; Er. 10,12; Nkm. 5,12). Chúng ta tìm thấy nó lần đầu tiên trong Xh. 19,8. Chúng ta hãy đặt câu này vào ngữ cảnh của nó: "Ba tháng sau khi ra khỏi đất Ai Cập, con cái Itraen tới sa mạc Sinai. Ông Môsê lên gặp Thiên Chúa. Từ trên núi , Đức Chúa gọi ông và phán: 'Ngươi sẽ nói với nhà Giacóp, sẽ thông báo cho con cái Itraen thế này. Nếu các ngươi vâng lời Ta và giữ Giao Ước của Ta, thì giữa hết mọi dân, Ta sẽ coi các ngươi là sở hữu riêng của Ta. Đó là những lời ngươi sẽ nói với con cái Itraen'. Ông Môsê về triệu tập các kỳ mục trong dân, trình bày cho họ biết tất cả những lời Đức Chúa đã truyền cho ông. Toàn dân nhất trí đáp lại: 'Mọi điều Đức Chúa phán bảo, chúng tôi sẽ đem ra thực hành'. Ông Môsê thưa lại với Đức Chúa lời đáp của dân" (Xh. 19,1-8). Trong bản văn này và trong các bản văn khác mà chúng tôi đã chỉ, cho dù chúng được giới thiệu với vài dị bản, vẫn luôn luôn có hai điều không đổi: lời nói của người trung gian và lời đáp của dân.

Nên A. Serra chú ý một cách chính đáng rằng với công thức của Giao Ước ("Mọi điều Đức Chúa phán bảo, chúng tôi sẽ thực hiện"), người ta có thể đặt song song lời của Đức Maria nói với những người phục vụ của Cana: "Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo" (Ga. 2,5). Từ đó, người ta có thể kết luận rằng Đức Maria – trong lời nói hoàn toàn sau cùng của Người – sử dụng công thức của Giao Ước; Người có thể gọi là hiện thân của dân Itraen trong một bối cảnh Giao Ước. Vì, A. Serra còn nói: "Gioan đặt trên môi của Đức Maria sự tuyên xưng đức tin mà toàn bộ cộng đoàn dân được chọn, một ngày nọ đã

thốt lên trước mặt núi Sinai.

Vậy Đức Maria yêu cầu những người phục vụ chấp nhận đối với Đức Giêsu một thái độ mà thực ra là thái độ của Giao Ước, nghĩa là sự hoàn toàn tuân phục thánh ý của Thiên Chúa, được thể hiện ở đây trong lệnh Đức Giêsu ban ra. Điều đó tự nhiên cho cảnh này một chiều kích hoàn toàn khác. Chúng ta hãy lưu ý rằng giải thích này đã được Đức Giáo hoàng Phaolô VI lấy lại trong kết luận bài huấn dụ "Marialis cultus" của người. Điều đó hiển nhiên không phải là một bằng chứng về tính chính xác của chú giải Kinh Thánh này, nhưng việc nó tìm được một tiếng vang như thế bên cạnh huấn quyền của Giáo Hội chỉ rằng người đã tiếp nhận nó như một sự góp phần giá trị cho một sự lĩnh hội tốt hơn về vị trí và chức năng của Đức Maria trong nhiệm cục cứu độ.

Cuối cùng, chúng tôi muốn – và điều đó xác nhận sự giải thích đã cho – lôi kéo sự chú ý đến sự kiện Gioan nhấn mạnh đến sự vâng lời đúng mực của những người phục vụ đối với Đức Kitô. Điều đó được làm sáng tỏ rất rõ ràng trong một phép đối ngẫu kép ở bên trong các câu 7 và 8:

Đức Giêsu	Người phục vụ
Câu 7: Đức Giêsu bảo họ:	
Các anh *đổ đầy* nước	
vào chum đi	và họ đã *đổ đầy*
Câu 8: Ngài nói với họ:	
Hãy đem	và họ *đã đem*

Sự thi hành hoàn hảo những lời của Đức Giêsu này đã có được nhờ sự mời gọi của Đức Maria. Nhiệm vụ của Người gồm trong việc làm "trung gian" giữa Đức Giêsu và các tôi tớ. Chúng ta cũng có thể hiểu tốt hơn tại sao trong bản văn này Gioan không nói như ở nơi khác đến các tôi tớ (doulois: x. 4,51; 15,15; 18,20), mà đến những "người phục vụ" (*diakonois*). Nơi khác trong Th. Gioan, từ này chỉ các môn đệ thực sự của Đức Giêsu: "Ai phục vụ Thầy (*diakonêi*), thì hãy theo Thầy, và Thầy ở đâu, 'kẻ phục vụ' (serviteurs: tôi tớ) (*ho diakonos ho emos*) (12,26). Những "người phục vụ", là những kẻ vâng lời Đức Giêsu, thể hiện dân mới của Thiên Chúa, các môn đệ

của Đức Giêsu, là những kẻ trung thành "theo" Thầy của họ, "phục vụ" Ngài và ở bên cạnh Ngài.

GIẢI THÍCH THẦN HỌC VỀ DẤU LẠ CANA

Giải thích mà chúng tôi sắp trình bày bây giờ cơ bản sẽ vẫn liên tục với giải thích của các Giáo phụ Giáo Hội. Nhưng chúng tôi sẽ theo họ trong tinh thần của họ hơn là trong văn tự của chú giải Kinh Thánh của họ.

Chúng ta hãy nghe Gaudence de Brescia nói gì về trích đoạn Kinh Thánh của chúng ta: sau khi giải thích nghĩa đen của chuyện kể, chúng ta phải tìm "ý nghĩa tinh thần của nó", "sự hiểu biết tinh thần về các mầu nhiệm trên trời là cái được biểu đạt ở đó."

Th. Cyrillô thành Alexandria, một trong những Giáo phụ danh tiếng nhất của Giáo Hội Đông phương, nói trong cùng một ý nghĩa trong chú thích của người: "Đối với việc giải thích chi tiết thì điều này có thể là đủ. Bây giờ chúng ta hãy lấy một con đường tiếp cận khác, và hãy chỉ ra điều mà các từ gợi lên, bằng cách không rõ ý". Đó cũng là cách của Th. Augustinô. Người ta có thể nói rằng đó là phương pháp cơ bản của các Giáo phụ. Họ không ngừng trở lại đó. Sự giải thích thực sự tìm kiếm điều được ẩn giấu "dưới" nghĩa đen của bản văn. Chính ở đó phải tìm kiếm tinh thần, ý nghĩa sâu xa, mầu nhiệm của nó. L. Cerfaux đã mô tả rất tốt phương pháp này mà cũng là phương pháp của chính tác giả sách Tin Mừng thứ bốn: "Ông có 'thần khí' ('spirituel'). Điều đó, đối với những người xưa, có nghĩa là giáo lý của ông có những âm vang sâu xa trong thế giới thần linh và các chuyện kể của ông có một ý nghĩa kép: một ý nghĩa vật chất, lịch sử đã xảy ra thực sự, và một nghĩa tinh thần hay ẩn dụ, điều mà các biến cố (nhất là các phép lạ) tượng trưng, toàn bộ giáo huấn bí nhiệm mà chúng ẩn giấu.

Nhưng, vậy thì sự khác nhau không thể chối cãi được giữa cách giải thích của chúng tôi và cách giải thích của các Giáo phụ là do đâu? Một mặt, chắc chắn là do sự kiện từ thời Phục Hưng, khoa chú giải Kinh Thánh duy nhất chỉ muốn mình là thuộc ngữ văn học và lịch sử và ít quan tâm đến việc tìm kiếm "ý nghĩa tinh thần". Và đó là một sự mất mát lớn! Mặt khác, có một sự khác nhau ở bình diện

các phương pháp. Nhờ những tiến bộ của ngữ văn học và của các kỹ thuật hiện đại về phân tích văn học, chúng ta có thể hiểu thấu đáo hơn nhiều chiều sâu của văn tự, các mối tương quan ẩn giấu và tế nhị mà cấu trúc bóc trần ra. Nhờ các phương pháp mới này, chúng ta có thể phát hiện tốt hơn những gì hiện diện ngầm trong bản văn, cái "không nói ra" của cái được nói ra. Mà khám phá sức sống sâu xa này của bản văn, đó là trách vụ của khoa chú giải, là khoa không là gì khác hơn là "chính sự đoán nổi sức sống ở gương phản chiếu bản văn" (P. Ricoeur). Rõ ràng là một thỉnh cầu như thế mở ra trước mắt chúng ta những khả năng lớn, với điều kiện là công việc giải thích này được thực hiện trong sự liên tục tinh thần với truyền thống xưa. Được thực hiện cách này, khoa chú giải Kinh Thánh cho phép "kết hợp tính chính xác với sự tìm kiếm ý nghĩa sâu xa và tinh thần (của các bản văn): văn tự và tinh thần".

Đó là điều chúng ta phải áp dụng vào việc giải thích "mầu nhiệm tiệc cưới" Cana. Phân tích ngữ văn học và cấu trúc đã làm cho chúng ta bận tâm lâu. Bây giờ chúng ta hãy làm toát ra, cách tổng hợp hơn, ý nghĩa cơ bản của tình tiết này. Trong các dấu lạ mà chúng tôi đã thu thập trong phân tích, một số thuộc về Đức Giêsu, một số khác thuộc về mẹ Ngài. Bởi đó, chúng tôi sẽ tiến hành trong hai giai đoạn: trước tiên chúng tôi sẽ bàn về ý nghĩa Kitô học của chuyện kể Cana, điều mà chắc chắn là quan trọng nhất, rồi sau đó, về ý nghĩa Thánh Mẫu học của nó, nhưng trong sự liên kết rất chặt chẽ với khía cạnh Kitô học.

Ý nghĩa Kitô học

Nhiều chỉ dẫn khác nhau góp phần vào việc giải thích Kitô học chuyện kể, có thể được quy về ba chủ đề cơ bản.

Sự bày tỏ thiên sai của Đức Giêsu

Theo phần đông các nhà chú giải Kinh Thánh, ý nghĩa cơ bản của trích đoạn Kinh Thánh về Cana hiển nhiên là nó trình bày cho chúng ta sự mặc khải sứ mệnh thiên sai của Đức Giêsu. Được đi trước và được giới thiệu vào bởi Gioan Tẩy Giả (đến "để Ngài được tỏ ra cho dân Itraen" 1,31), rồi bởi sự làm chứng của các môn đệ ("chúng tôi đã gặp Đấng Mêsia" 1,41-45). Cuối cùng, chính Đức Giêsu tỏ mình lần đầu tiên ở Cana miền Galilê là Đấng Mêsia của Itraen. Vả

lại, nhiều yếu tố khác nhau chỉ bản văn gợi ý rằng đây là một lúc quan trọng trong lịch sử cứu độ: "giờ con" (c. 4), "bây giờ" (c. 8), "cho đến mãi bây giờ" (c. 10) , và hai lần "rượu ngon" (c. 10).

Tất cả đều chỉ rằng ở đây chúng ta đang ở chỗ từ nhiệm cục cứu độ cũ bước qua nhiệm cục cứu độ mới, từ Cựu Ước bước qua Tân Ước ("cho đến mãi bây giờ", "bây giờ"). Và như vậy là hoàn toàn được xác nhận những gì chúng tôi đã nói trước đây về ý nghĩa của từ "sự khởi đầu". Vì ở đây – trong quan điểm của Gioan – khởi đầu nhiệm cục cứu độ Kitô giáo. F. M. Braun nói về vấn đề này: "Phép lạ nước biến thành rượu xuất hiện với chúng ta như là một bước ngoặt thực sự của lịch sử Tin Mừng. Các thời đại thiên sai hình như đã được thực hiện. Thậm chí chúng tôi muốn nói thêm rằng đó không phải chỉ là những bước ngoặt trong lịch sử Tin Mừng, mà còn trong toàn bộ nhiệm cục mặc khải nữa. Như nhiều Giáo phụ Giáo Hội, nhiều tác giả hiện đại nghĩ rằng "sự khởi đầu mới" phải được đặt ở đây. Theo J.P. Michaud "ý hướng chính của Gioan là nhấn mạnh tính thiên sai của Đức Giêsu và sự trổi vượt của nhiệm cục Kitô giáo trên chế độ của Giao Ước cũ".

"Cho đến mãi bây giờ" (c. 10), rượu ngon đã không được cho. "Bây giờ" (c. 8), người ta có thể múc nó. Thời đại thiên sai đã đến: "Giờ con không phải là (đã) đến (rồi) sao?", Đức Giêsu hỏi; và "Ngài đã bắt đầu ở Cana miền Galilê (thực hiện) các dấu lạ. Ngài đã bày tỏ vinh quang của Ngài". Tất cả đều được hướng vào cùng một hướng: Đức Giêsu đã bày tỏ mình là Đấng Mêsia của Itraren, "và các môn đệ đã tin vào Ngài".

Rượu thiên sai

Vậy cơ bản, Cana biểu đạt sự "khởi đầu" việc bày tỏ thiên sai của Đức Giêsu. Nhưng dưới hình thức nào? Vì tính thiên sai bao gồm nhiều khía cạnh khác nhau. Sự cô đặc Kitô học toàn bộ chuyện kể và sự nhấn mạnh, trong trích đoạn Kinh Thánh này, trên từ rượu (nó trở lại năm lần) buộc chúng ta phải xem xét kỹ lưỡng hơn mối quan hệ nội tại giữa sứ mệnh của Đức Giêsu và chủ đề về rượu.

Ở đây nữa, chính công trạng lớn của A. Serra là đã xem xét rất tỉ mỉ ý nghĩa của tính biểu tượng này. Tùy theo các bối cảnh, rượu khi thì là một biểu tượng những điều thiện hảo thiên sai của tận cùng

thời gian, khi thì là một biểu tượng của chính sự bày tỏ thiên sai.

Đã có trong Kinh Thánh, lời hứa về rượu thường là sự loan báo và biểu tượng những điều thiện hảo thiên sai của Giao Ước Mới. Chính trong nghĩa này mà J.P. Charlier nói đến "rượu của những lời hứa". Tính biểu tượng này thường xuyên xuất hiện trong một bối cảnh cánh chung: rượu là một trong những yếu tố quan trọng nhất của tiệc thiên sai. Các bản văn ngôn sứ chính nằm ở nơi Amốt, Giôen và Isaia (Am. 9,13-14; Ge. 2,24; 4,18; Is. 25,6). Trong sách Diễm Ca thường có vấn đề về rượu để cử hành hôn nhân giữa tân lang và tân nương (Dc. 1,2.4; 4,10; 5,1; 7,3.9; 8,2) và trong sách Tin Mừng Matthêu, Đức Giêsu nói rõ ràng về rượu của Giao Ước Mới: "Người ta không đổ rượu mới vào bầu da cũ, vì như vậy, bầu sẽ bị nứt: rượu chảy ra và bầu cũng hư. Nhưng rượu mới thì đổ vào bầu mới: thế là giữ được cả hai" (9,17).

Trong hậu Do Thái giáo, tính biểu tượng tổng quát này của rượu ngày càng được chỉ rõ và xác định hơn. Trong văn học khôn ngoan của Cựu Ước, người ta có thể nhận thấy một sự quan hệ giữa rượu và sự khôn ngoan. Đức Khôn Ngoan đã tổ chức một bữa tiệc và mời người ta đến uống rượu mà mình đã pha chế (Cn. 9,2.5; Hc. 24,17-21). Trong các sách Targum (Bản dịch Kinh Thánh tiếng Aram) và những chuyện kể Rabbi, "rượu là một trong những biểu tượng được ưa thích của Lề Luật (Tora)". Trong các tác phẩm này, nhiều lần được nói rằng rượu là biểu tượng của Lề Luật sẽ được Đấng Mêsia giảng dạy. Về vấn đề này A. Serra trích dẫn một đoạn của sách Targum về sách Diễm Ca (8,1-2): "Trong thời đó, Vua-Mêsia sẽ tỏ mình ra cho đám đông Itraen, và con cái Itraen sẽ nói với Ngài: 'Hãy đến, hãy là anh của chúng tôi, chúng ta hãy lên thành Giêrusalem; và cùng với anh, chúng tôi sẽ múc những lời của Lề Luật, cùng với anh, chúng tôi sẽ uống rượu lâu năm' ".

Nếu bây giờ chúng ta áp dụng biểu tượng học khôn ngoan và thiên sai này vào "rượu ngon" được Đức Giêsu ban cho ở Cana, thì rõ ràng rượu này là biểu tượng sự mặc khải cánh chung mà Đức Giêsu mang đến. "Rượu ngon" là rượu thiên sai mà Ngài đã giữ lại cho đến mãi bây giờ, nhưng nó xuất phát từ nước của các chum dành cho việc "thanh tẩy" của người Do Thái. Các chum này vậy là đã được đổ

đầy nước của Lề Luật Môsê; nước thanh tẩy theo nghi thức thể hiện khuynh hướng vụ luật Do Thái. Đức Giêsu biến đổi nước này của Lề Luật cũ thành rượu của Lề Luật mới bằng cách bày tỏ chính mình. Sự "thanh tẩy" Kitô giáo, do đó, từ nay sẽ không còn được thực hiện bởi Lề Luật, mà bởi Tin Mừng, bởi lời của Đức Kitô (15,3), và bởi sự thật của Ngài (x. 8,32).

Chúng ta gặp một tính biểu tượng tương tự trong đối thoại của Đức Giêsu với người phụ nữ Samari (4,10-14): ở đây, nước giếng (Lề Luật) được đặt đối lập với nước hằng sống mà Đức Giêsu ban cho, bằng sự bày tỏ chính Ngài. Trong chú thích của ông về cảnh này, C.H. Dodd đưa ra một nhận xét thích thú về vấn đề này. Trong chuyện kể Cana, ông nói, Gioan, với các biểu tượng nước và rượu, biểu đạt cùng một chủ đề cơ bản như chủ đề của lời tựa: "Nếu Lề Luật được ban qua trung gian ông Môsê, thì ân sủng sự thật đã đến *với chúng ta qua Đức Giêsu, trong sự "bày tỏ" mà Ngài làm về chính* Ngài, Ngài, Đấng "đầy ân sủng sự thật", Ngài, Đấng là Sự Thật (14,6).

Chúng ta phải lồng vào ở đây toàn bộ thần học về Sự Thật được chứa đựng trong lời tựa và trong toàn bộ sách Tin Mừng thứ bốn.

Nếu biểu tượng rượu được giải thích trong nghĩa này, thì hiển nhiên là không có gì liên quan với rượu Thánh Thể, ngược lại với ý kiến của một số người. C.H. Dodd đã nói rất đúng: điều mà trong lời tựa được biểu đạt bằng lời như là sự đi qua từ Lề Luật đến Sự Thật, được thể hiện trong cảnh Cana bằng cách tượng trưng, đặc biệt là sự biến đổi nước, là cái dùng cho việc thanh tẩy Do Thái, thành "rượu ngon", rượu của những điều thiện hảo thiên sai được Đức Giêsu ban cho. Vả lại, chú giải Kinh Thánh này là truyền thống. Chúng tôi đã trích dẫn bản văn của Augustinô, nơi mà "rượu ngon" được đồng nhất hoá với Tin Mừng. Trong tác phẩm lớn "Chú giải Kinh thánh thời Trung Cổ" của H. de Lubac, người ta có thể đọc vài trang hay về tính biểu tượng cơ bản của mầu nhiệm Cana trong truyền thống đan viện và phụng vụ ở thời Trung Cổ: "Trong những gì liên quan đến phép lạ Cana, tính biểu tượng vừa phong phú vừa đơn giản: Đức Giêsu biến nước của văn tự thành rượu của tinh thần. Thừa hưởng lề luật cũ, Ngài biến đổi nó thành ân sủng của Tin Mừng. Trong

các biểu tượng do Tin Mừng cung cấp, đó là biểu tượng được khai thác nhiều nhất trong văn học chú giải Kinh Thánh và trong phụng vụ". Ông đính kèm vào đó một trích dẫn vay mượn ở một thánh thi của một tác giả vô danh: "Bằng quyền năng riêng của Ngài, Ngài đã biến đổi (những) nước của Lề Luật thành (những) rượu của Tin Mừng". Dễ dàng bổ túc vài thí dụ này bằng những trích dẫn khác của các Giáo phụ và các tác giả thời Trung Cổ, nhưng chúng tôi nghĩ rằng những thí dụ mà chúng tôi đã đưa ra đủ để chứng tỏ sự giải thích của chúng tôi về rượu Cana là rất sâu sắc, nhưng cũng chứng tỏ nó vẫn trung thành với ý nghĩa thật của bản văn của Gioan.

Tiệc cưới thiên sai và Giao Ước Mới.

Ý nghĩa cơ bản của trích đoạn Kinh Thánh về Cana vậy đúng là sự bày tỏ thiên sai của Đức Giêsu và "rượu ngon" mà Ngài ban là biểu tượng sự mặc khải, sự thật mà Ngài mang đến trong con người của Ngài. Nhưng tại sao tất cả điều đó lại xảy ra trong một bối cảnh tiệc cưới? Chủ đề "tiệc cưới" thực ra cấu thành biểu tượng cơ bản của trích đoạn Kinh Thánh này, bởi vì nó là chuyện kể về một đám cưới ở Cana miền Galilê.

Tuy nhiên, thật ngạc nhiên là tính biểu tượng này của tiệc cưới, mà trong truyền thống được xem là cơ bản, lại hầu như không được làm nổi bật trong khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại. Chỉ vài tiếng nói cất lên để đề cao nó. Bản văn tốt nhất mà chúng tôi khám phá được là của tu sĩ Dòng Tên, người Pháp, A, Lefèvre, được D. Mollat trưng dẫn: "Toàn bộ mầu nhiệm tiệc cưới Cana gồm trong sự hiện diện của Tân Lang này là người còn được ẩn giấu, hoặc, đúng hơn, là người bắt đầu tự bày tỏ mình". Chú giải Kinh Thánh này, chúng ta thấy hình như là được xác minh. Khó khăn lớn để giải thích trích đoạn Kinh Thánh về Cana – có lẽ là một trong những trích đoạn Kinh Thánh khó nhất của sách Tin Mừng thứ bốn - đó là ở chuyện kể này, bề ngoài như là quá đơn giản như thế, Gioan, trái với những gì ông làm ở nơi khác, không thêm một chú thích nào cả. Chúng ta chỉ có sẵn mười hai câu – một tường thuật mà trong đó được lồng vào ba cuộc đối thoại – trong đó Đức Giêsu cũng không cho một chỉ dẫn nào để giải thích ngôn ngữ biểu tượng của Ngài và hành vi biểu tượng mà Ngài thực hiện (để cân nhắc sự khác nhau, chỉ cần so sánh bản văn của chúng ta với 3,1-21; 4,1-42; 6,1-52 là đủ). Mười hai câu này

vậy là không dễ gì giải thích được; điều này giải thích việc người ta đã đưa ra biết bao chú giải Kinh Thánh khác nhau. Tuy nhiên, nếu người ta chú ý đến tầm mức chủ tố của từ vựng, đến hậu cảnh Kinh Thánh của nó, đến cấu trúc bản văn của Gioan và đến lịch sử của chú giải Kinh Thánh, người ta thấy xuất hiện những chỉ dẫn tập trung hướng chúng ta đi vào cùng một hướng: ý nghĩa biểu tượng của chủ đề tiệc cưới.

Ngay từ đầu, tác giả Tin Mừng nhấn mạnh chủ đề này: "Ngày thứ ba, có *tiệc cưới* (*gamos*) ở Cana miền Galilê. Thân mẫu Đức Giêsu có ở đó. Đức Giêsu và các môn đệ cũng được mời tham dự (tiệc cưới này). Và họ đã hết rượu, vì rượu tiệc cưới đã cạn. Thân mẫu Đức Giêsu nói với Ngài: 'Họ hết rượu rồi'" (2,1-3). Trong ba câu đầu, từ "tiệc cưới" lặp lại đến ba lần. Mà, điều làm ngạc nhiên – chúng tôi đã lưu ý – chính là không có điều gì được nói về đôi tân hôn. Không phải là họ mà Gioan quan tâm đến, nhưng đúng là đến sự kiện *Đức Giêsu* và *Đức Maria* có ở đó, ở *tiệc cưới* này. Mặt khác, chúng ta hãy nhắc lại một chi tiết của cấu trúc văn học chủ đề tiệc cưới, được nhấn mạnh như thế trong phần tường thuật thứ nhất (c. 1-3: A), trở lại dưới một hình thức tương đương trong phần thứ ba (c. 9-12: A'), nơi nổi bật chủ đề tân lang được áp dụng vào Đức Giêsu. Ở tầm mức tường thuật, người ta có cảm giác là chính Đức Giêsu "hoạt động" ở đây như là tân lang của tiệc cưới, và chúng tôi sẽ nói sau rằng các dấu hiệu cũng cho phép nói rằng thân mẫu Đức Giêsu "hoạt động" ở đây như là tân nương. Một sự chuyển vị hai nhân vật chính của tiệc cưới được gợi ý.

Đó là điều cũng sinh ra từ nghiên cứu của một nhà chú giải Kinh Thánh Tin Lành, P. Geoltrain, chuyên gia thuyết cấu trúc, là người đã công bố một phân tích cấu trúc về chuyện kể Cana. Trong đó ông chỉ rất rõ bằng cách nào, trong nhiều chỗ khác nhau của bản văn, sinh ra cái mà ông gọi là những "sự thay thế" (substitutions): vào những lúc xác định, một người thay thế chỗ của một người khác. Ở tầm mức chuyện kể, tân lang của Cana được thay thế dần dần bởi Đức Giêsu; trong khi tân nương thì lại hoàn toàn vắng mặt; nhưng ở một tầm mức khác hơn là tầm mức đám cưới, vai trò của nàng, như chúng ta sẽ thấy, được Đức Maria đảm trách. Đức Giêsu và Đức Maria thực sự hành động như là những nhân vật chính của chuyện

kể. Th. Augustinô đã thấy rõ điều đó, ít ra là đối với Đức Kitô, và ông đã biết biểu đạt điều đó trong một bản văn rất hay mà chúng tôi đã trích dẫn những lời cuối cùng: "Tân lang của tiệc cưới này thể hiện con người của Chúa, ông là người đã được nói: 'Anh đã giữ rượu ngon cho đến mãi bây giờ'. Vì rượu ngon, Đức Giêsu đã giữ cho đến mãi bây giờ: đó là Tin Mừng của Ngài". Đức Giêsu nhận lấy vai trò của tân lang Cana, và ở tầm mức thiêng liêng, trở nên Tân Lang thực sự của toàn bộ tình tiết.

Giải thích này được xác nhận bởi một lời của Gioan Tẩy Giả ít lâu sau, khi ông chỉ Đức Giêsu như là Chàng Rể. Chính ông, "bạn Chàng Rể" (3,29), đã "đến để làm phép rửa trong nước để Ngài được tỏ ra cho dân Itraen" (1,31); bây giờ, ông "vui mừng hớn hở", vì ông đã nghe tiếng nói của Chàng Rể. Bây giờ sứ mệnh của ông đã hoàn thành, vì Đức Giêsu đã tỏ mình ra như là Chàng Rể. "Ngài phải nổi bật lên, còn thầy phải lu mờ đi", như vậy kết thúc bài ca lễ cưới của Gioan Tẩy Giả (x. Ga. 3,29-30).

Vả lại, chúng ta phải nhớ những gì đã được nói trước đây liên quan đến toàn bộ các chủ đề của giao ước thiên sai được các ngôn sứ loan báo dưới biểu tượng lễ cưới giữa Đức Chúa và dân Ngài (Hs. 1,16-25; Gr. 2,1-2; 3,1.6-12; Ed. 16; Is. 50,1; 54,4-8; 62,4-5). Sách Diễm Ca và Thánh Vịnh 45, đến lượt chúng, cũng đã được hiểu, trong truyền thống Do Thái giáo và Kitô giáo, theo nghĩa thiên sai và ẩn dụ này. Chúng ta hãy nghĩ đến các chú thích về sách Diễm Ca của Origênê, của Th. Grêgôriô, của Th. Bernardô, của Guillaume de Saint-Thierry và của biết bao người khác là những khai triển trong nhiều nghĩa khác nhau cùng một tính biểu tượng cơ bản này.

Đó là bối cảnh rộng rãi cho phép hiểu sự chú giải Kinh thánh của các Giáo phụ về Cana: mọi thời, các Giáo phụ đã giải thích tiệc cưới này trong viễn ảnh lễ cưới được áp dụng vào Đức Giêsu, Chàng Rể thực sự của Giao Ước Mới.

Đối với tác giả Tin Mừng Gioan cũng vậy, chủ đề tiệc cưới có một ý nghĩa cơ bản như cấu trúc chuyện kể chứng tỏ. Hành vi đầu tiên Đức Giêsu bắt đầu đời sống công khai của Ngài, sự biến nước thành rượu, là sự "khởi đầu các dấu lạ" mà Ngài sắp thực hiện; nhưng trên bình diện biểu tượng, nó biểu đạt sự chuyển từ chế độ Lề Luật sang

nhiệm cục mới của sự mặc khải thiên sai. Sự mặc khải này không phải là sự mặc khải một hệ thống giáo lý, mà là chính Đức Giêsu. "Rượu" là biểu tượng của tin mừng mà Ngài mang đến, biểu tượng sự thật. Nhưng, chúng tôi đã nói, phải định rõ hơn ý nghĩa Kitô học của biểu tượng này; và chính xác là ở đây một biểu tượng khác, biểu tượng tiệc cưới, tăng thêm một cách nhìn quyết định cho tính biểu tượng của rượu. Đó là điều mà sự so hai công thức này gợi lên. Đức Giêsu, một mặt, chỉ ban một thứ rượu hảo hạng, "rượu ngon (kalos)" (c. 10), rượu thiên sai; nhưng đồng thời đó là "rượu tiệc cưới" (c. 3): nó đã cạn, nhưng Đức Giêsu cung cấp nó.

Ở tiệc cưới Cana, Đức Giêsu đã giữ "rượu ngon" cho đến mãi bây giờ, và Ngài bắt đầu hành động như Tân Lang thần linh của tiệc cưới thiên sai. Về chủ đề này, P. Mollat đã viết một nhận xét rất hay trong sách Kinh Thánh Giêrusalem: "Sách Tin Mừng thứ bốn là một sách Tin Mừng Giáo Hội, nó mở ra trên sự vui mừng của tiệc cưới thiên sai. Tân Lang là Đức Giêsu, Chiên Thiên Chúa; trước mặt Ngài là cộng đoàn nhỏ kết hợp với Ngài bằng đức tin".

Tập hợp các dữ liệu khác nhau này, người ta cũng có thể giải thích tốt hơn công thức cuối cùng của chuyện kể: "và Ngài (Đức Giêsu) đã bày tỏ vinh quang của Ngài" (c. 11). Vấn đề là vinh quang nào? Sự bày tỏ thiên sai của Đức Giêsu, một mình nó, không đủ để người ta có thể nói đến "vinh quang". Trong toàn bộ Kinh Thánh, và cũng thế, trong sách Tin Mừng thứ bốn (x. 1,14; 17,24; và các bản văn về sự tôn vinh Giờ: 7,39; 12,28; 17,1), "vinh quang" là một thuộc tính *thần linh*, là cái chỉ được quy cho Thiên Chúa. Nhưng vậy thì phải giải thích ở đây sự bày tỏ vinh quang của Đức Giêsu như thế nào, và còn hơn thế nữa, thế nào để nó là lý do các môn đệ đã tin vào Ngài, *vào lúc chính xác này*? Chúng tôi đã gạt bỏ việc nhờ đến vinh quang phục sinh. Vinh quang họ chiêm ngưỡng ở Cana miền Galilê chỉ có thể là sự bày tỏ tính siêu việt của Đức Giêsu, Đấng tỏ mình ra trong lúc này là Chàng Rể thiên sai mới; như ngày xưa Đức Chúa với dân Itraen, Đức Giêsu đã ký kết với dân Ngài Giao Ước Mới. "Cana là một dấu chỉ, một biểu tượng Giao Ước Mới", A. Feuillet viết. Trong quan điểm này, các lời đi trước cũng có được ý nghĩa đầy đủ của chúng. Ở đây, tại Cana, Đức Giêsu "bắt đầu các dấu chỉ". Phép lạ mà Ngài thực hiện là một dấu chỉ, một biểu tượng

mà trong đó Đức Giêsu tỏ mình ra là Chàng Rể thần linh của dân mới của Thiên Chúa, mà với biểu tượng ấy, Ngài muốn ký kết một giao ước mới và chung cục là giao ước được hoàn thành cuối cùng trong mầu nhiệm Phục Sinh.

Chúng ta có thể thêm vào tất cả điều này một tuyển tập các bản văn của các Giáo phụ Giáo Hội hoặc của các tác giả thời Trung Cổ ca tụng tính biểu tượng và thần bí hôn nhân của tiệc cưới Cana. Chúng ta hãy bằng lòng chỉ trích dẫn vài bản văn trong những bản văn hay nhất. Đây là điều Th. Êphrem viết: "Chàng rể trần thế đã mời Chàng Rể trên trời, và Chúa, sẵn sàng cho lễ cưới, đã đến dự tiệc cưới; nhưng đến lượt Ngài, Ngài đã mời chúng ta, cũng như Ngài và các môn đệ đã được mời" ("Invitavit sponsus terrestris *sponsum caelestem*, et Dominus, paratus ad nuptias, ad nuptias venit Sed vicissim et ille invitavit nos ad nuptias, sicut ipse discipulique invitati erant"). Và Th. Cyrillô thành Alexandria: "Ngài đã từ trời xuống để kết hợp với nhân tính, và để thuyết phục nó, với tư cách là Chàng Rể, để cho mình thụ thai bởi tinh dịch thiêng liêng của Đức Khôn Ngoan. Vì lý do này, nhân loại được gọi là Cô Dâu và Đấng Cứu Độ được gọi là Chàng Rể" ("Descendit de coelis ut naturam hominis sibi sociatam spiritualibus sapientiae seminibus quasi sponsus praegnantem fieri persuaderet. Et sponsa quidem idcirco vocatur humanitas, sponsus vero Salvator"). Cuối cùng, còn đây là một trích dẫn Gaudence de Brescia: "Hôm nay, chính Chàng Rể trên trời, người yêu của các linh hồn tin, Chúa Giêsu, đã kết hợp với Tân Nương của mình là Giáo Hội từ Dân Ngoại" ("Hodie, sponsus ipse caelestis, amator animarum credentium Dominus Iesus, sponsam sibi ex gentibus coiunxit ecclesiam"). Tác giả của "Den Tempel onser Sielen" trích dẫn bản văn này của Th. Bernardô: "Đó là dấu chỉ lớn về sức mạnh và quyền năng của Thiên Chúa biến nước thành rượu duy nhất chỉ bằng ý muốn của Ngài. Nhưng trong phép lạ này, được biểu đạt cho chúng ta một sự biến đổi khác, cũng là một công việc của tay hữu (quyền năng) Thiên Chúa; và sự biến đổi này còn tốt hơn nhiều và bổ ích hơn nhiều đối với chúng ta: chúng ta tất cả đều được kêu gọi vào tiệc cưới thiêng liêng, nơi mà Đức Giêsu Kitô, Chúa chúng ta, là Chàng Rể".

Để kết luận, chúng ta hãy trích dẫn bài đối ca danh tiếng của

Kinh Chiều lễ Hiển Linh, lễ Chúa tỏ mình, mà trong đó được ca tụng chung với nhau ba giai đoạn của sự tỏ mình này: "Hôm nay, Giáo Hội được kết hợp với Tân Lang trên trời của mình, vì trong sông Giođan, Đức Kitô đã rửa sạch những tội ác của nó: các nhà chiêm tinh với các lễ vật chạy đến tiệc cưới đế vương, và vì nước đã trở thành rượu, nên các thực khác vui mừng hân hoan, Allêluia!" ("Hodie, caelesti sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Iordano lavit Christus eius crimina: currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facta vino laetantur convivae, alleluia!". Sách kinh Nhật Tụng Rôma và sách kinh Nhật Tụng đan viện). Từ nhiều thế kỷ, Giáo Hội hát bài đối ca này trong phụng vụ. Ba lần tỏ mình của Đức Kitô được nhắc lại ở đó dưới một biểu tượng duy nhất, biểu tượng tiệc cưới thiên sai, nơi mà Đức Kitô, Chàng Rể thần linh, kết hợp với Tân Nương của mình là Giáo Hội.

Ý nghĩa Thánh Mẫu học

Sau khi bàn về ý nghĩa Kitô học cơ bản của chuyện kể Cana, bây giờ chúng ta có khả năng hơn để đo tầm mức Thánh Mẫu học của nó.

Trong lịch sử cứu độ, ở đây chúng ta đang ở vào một lúc quyết định, một khởi đầu mới; mà, bản văn nói: "thân mẫu Đức Giêsu có ở đó" (c. 1). Và Người là một trong hai người chủ chốt của tình tiết. Phải giải thích vai trò của Người như thế nào? Nhiều quyển sách đạo đức đã miêu tả Đức Maria như là người đã có phép lạ nhờ sự can thiệp giúp của mình. "Giáo huấn thường thấy hơn về Đức Maria mà người ta đã rút ra từ chuyện kể của Gioan, J.P. Michaud viết, chạm đến vai trò làm Người Trung Gian của Đức Trinh Nữ. Tiệc cưới Cana không phải cung cấp một thí dụ tuyệt vời về thế lực can thiệp của Đức Maria sao? Tuy nhiên, ngày nay, người ta không còn hướng theo chiều hướng như thế nữa, và đó không phải là không có lý do. Vì, như chúng tôi đã nói, việc Đức Maria đã xin Đức Giêsu làm một phép lạ là hoàn toàn huyễn hoặc. Người chỉ gợi ý mà thôi. "Hết rượu rồi, con có thể cứu chữa điều đó bằng cách này hoặc cách khác không?". Hẳn là phương pháp tiến hành của Người hình như đã khiến cho Đức Giêsu can thiệp vào; nhưng chúng tôi thấy hình như là đi quá xa, nếu kết luận, mà không thêm gì nữa cả, là có một sự can

thiệp thực sự của Đức Maria.

Vả lại, không được xem tình tiết Cana là một phép lạ, mà xem nó là một dấu chỉ. Và trong khi nhấn mạnh một cách đơn phương đến khả năng can thiệp giúp của Đức Maria, người ta vẫn ở tầm mức chủ quan và quá giam hãm của lòng đạo đức cá nhân và của sự khuyến thiện (parénèse) (cầu xin sự can thiệp của Đức Maria với Đức Giêsu). Ý nghĩa Thánh Mẫu học sâu xa của chuyện kể này mang tính thần học; nó được khắc sâu trong bối cảnh rộng lớn hơn nhiều của lịch sử cứu độ và nó được thể hiện nhất là trong hai yếu tố của bản văn, đặc biệt là trong sự kiện Đức Maria ở đó được gọi là "Bà", và trong chức năng kép mà ngài thực thi trong tình tiết này, như người vợ và như người mẹ.

Tước hiệu "Bà"

Trước tiên, chúng ta phải xét kỹ hơn cách gọi kỳ lạ "Bà" mà Đức Giêsu dùng để nói với thân mẫu mình và cũng được nghe thấy ở cảnh đồi Canvê. Như chúng ta đã nhận thấy, việc dùng từ này để nói với chính mẹ mình thì đó không phải là tập quán. Tuy nhiên, lần này, Đức Giêsu làm điều đó, đó là một dấu chỉ rằng tước hiệu "Bà" ở đây lấy một ý nghĩa đặc biệt. Vấn đề là phải biết đó là ý nghĩa nào.

Việc Đức Giêsu không còn gọi Đức Maria là "Mẹ" nữa mà là "Bà" bao hàm trước tiên là một khía cạnh tiêu cực. Không phải Ngài đưa ra một lời trách Người – chúng tôi đã loại bỏ điều đó – nhưng chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng kể từ lúc này, Đức Giêsu "bắt đầu" tỏ mình là Đấng Mêsia, và chính vì đó mà những mối tương quan giữa Ngài và Đức Maria không còn như trước nữa: không còn chỉ đơn giản là những quan hệ của một người con với mẹ mình nữa. Đức Giêsu bây giờ đang gánh vác một chức năng khác (chức năng thiên sai), và, điều rất quan trọng là bằng cách nói với mẹ mình như người "Đàn Bà", Ngài trực tiếp làm cho Ngài liên lụy vào trong số mệnh của mình là cái đang bắt đầu. Bằng cách gọi này, Ngài lấy một khoảng cách nào đó đối với mối quan hệ trước, mối quan hệ mẹ-con; nhưng đồng thời Ngài mở ra một viễn ảnh mới: và Ngài khởi đầu với ngài, vượt quá tư cách làm mẹ gia đình của Người, một mối quan hệ khác trong mầu nhiệm cứu độ.

Vậy cũng phải đưa ra một giải thích tích cực cho sự kiện Đức

Giêsu nói với mẹ Ngài bằng cách gọi Người là "Bà". M. Thurian đã biểu đạt điều đó rất tốt: "Đức Maria phải đi qua từ chức năng làm 'Mẹ Đức Giêsu' của Người sang chức năng làm 'Đàn Bà trong Giáo Hội'". Nhưng, vậy thì chúng ta phải đặt câu hỏi: tước hiệu "Bà" này do đâu mà có? Nó được dùng *trong nghĩa nào*? Khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại đưa ra hai giải thích.

Một số người nghĩ ngay đến người "Đàn Bà" đầu tiên, bà Eva. Chắc chắn chủ đề: "Maria, bà Eva mới" là hoàn toàn truyền thống. Người ta đã nhận thấy vài tiếng vọng trong một số bản văn của Tân Ước, thí dụ trong Kh. 12, nơi mà người Đàn Bà (Phụ Nữ) bước vào cuộc đấu tranh với con mãng xà (con rồng), con rắn của St. 1. Nhưng không phải ở Cana, cũng không phải ở Thập Giá người ta tìm được một chút hồi ức nào về chuyện kể của sách Sáng Thế. Nên chúng tôi tin rằng giải thích này ít có khả năng đúng hơn giải thích kia là giải thích cũng được bảo vệ bởi nhiều tác giả.

Ở đây, chúng tôi tham chiếu điều mà chúng tôi đã trình bày lúc ban đầu về "Thiếu Nữ Sion". Thành Sion lý tưởng của thời cánh chung, thành mà trong truyền thống Kinh Thánh và Do Thái, được miêu tả dưới biểu tượng một người "Đàn Bà", là phần sâu kín nhất mà ngày nay (nhất là từ Vatican II) người ta ngày càng thiên về việc căn cứ vào để giải thích các bản văn lớn về Đức Maria của các sách Tin Mừng. Trong quan điểm này, người đàn bà cụ thể, Maria, Thân Mẫu Đức Giêsu, có thể gọi là sự hiện thực hoá lịch sử hình ảnh biểu tượng này mà nơi các ngôn sứ được gọi – tùy theo bối cảnh – là "Thiếu Nữ Sion", "Mẹ Sion", "Trinh Nữ Itraen". Toàn bộ sự mong đợi ơn cứu độ về phần Itraen được chiếu trên hình ảnh biểu tượng "Thiếu Nữ Sion thiên sai" này, mà hình ảnh biểu tượng này, được các ngôn sứ miêu tả, bỗng dưng được cụ thể hoá trong một thiếu nữ Itraen, Đức Maria, là người mà như vậy là trở nên hiện thân của dân thiên sai trong thời cánh chung.

"Trong chức làm mẹ thể lý của ngài, A. Vanhoye viết rất đúng về vấn đề Cana, thân mẫu Đức Giêsu thu tóm và thể hiện dân mà từ đó Đức Kitô xuất thân". Đức Giêsu là một người con của dân Itraen. "Ơn cứu độ phát xuất từ dân Do Thái", Ngài sẽ nói (Ga. 4,22); Ngài là Đấng Mêsia (4,26), "Đấng Cứu Độ trần gian" (4,42c). Tuy nhiên,

Ngài được sinh ra từ một người đàn bà cụ thể, bà Maria. Ở đây, tại Cana, hai lúc (biểu tượng và lịch sử) gặp nhau và có thể gọi là hợp nhất. Thật ngạc nhiên nhận thấy ở điểm nào các nhà chú thích thời Trung Cổ đã có trực giác và đã biết biểu đạt điều đó trong hai từ như là sự việc hết sức tự nhiên. *Glossa interlinearis* (Truyền thống thời Trung Cổ biết hai loại chú giải Latinh: *Glossa ordinaria*: Chú giải thông thường, và *Glossa interlinearis*: Chú giải giữa dòng) cho từ "mater" (thân mẫu) (2,1), thêm vào giữa các dòng, như chú thích, từ ngữ "Figura synagogae", Đức Maria, với tư cách là "thân mẫu", là "Hình ảnh của Hội đường". Những trực giác như thế đôi khi đạt đến chỗ, như ở đây, bỗng chốc được biểu đạt trong một công thức tuyệt vời, nhưng chúng là điểm đạt kết quả của một quá trình chín mùi dài. Th. Tôma, trích dẫn Chrysostômô, tự hỏi tại sao Đức Maria mời gọi Đức Kitô làm một phép lạ; ông trả lời: "Người mang trong Người hình ảnh của Hội đường, là thân mẫu Đức Kitô" ("Gerens in hoc figuram synagogae, quae est mater Christi"). Hội đường, trong một nghĩa, là thân mẫu Đức Kitô, như Đức Maria, Đấng là thân mẫu Đức Kitô. Vậy Đức Maria tượng trưng cho Hội đường, "Thiếu Nữ Sion", "Mẹ Sion". Đức Giêsu, một mặt, là con của dân Itraen, và mặt khác, Ngài là con của người đàn bà tên là Maria. Vậy Người là hiện thân và là biểu tượng của Sion thiên sai; do đó người ta hiểu được giải thích này của Gaudence de Brescia: "Hãy tiếp nhận thân mẫu của Chúa: hãy tiếp nhận một cách tượng trưng dân của các thánh tổ phụ, của các ngôn sứ và của tất cả những người công chính, dân này mà từ đó, như Tin Mừng nói, cùng một Chúa đã lấy xác thịt" ("Matrem Domini figuraliter accipe sanctorum patriarcharum et prophetarum justorumque omnium plebem, unde originem carnis nostrae idem dominus traxisse in evangelio perhibetur").

Nếu chúng ta giữ tất cả điều đó trước mắt, chúng ta sẽ hiểu tốt hơn tầm mức thần học của giải thích này. Người ta chỉ có thể đồng ý với J.P. Michaud khi ông viết: "Đức Maria vậy là được nhìn ở bên trong một trào lưu thiên sai nữ lớn. Bên cạnh trào lưu thiên sai nam (x. hình ảnh của Môsê, của ngôn sứ, của Đấng Mêsia, của người Tôi Tớ, của Con Người) là trào lưu quy vào Đức Giêsu Kitô, đó là một trào lưu thiên sai thấp hơn, nhưng song song, là trào lưu chuẩn bị cộng đoàn thiên sai (trào lưu nối liền với các chủ đề về thành phố,

về Sion, về Giêrusalem). Ở đây, Gioan cho chúng ta nghĩ rằng trào lưu này quy vào Đức Maria". Vả lại, chúng ta tìm thấy một xác nhận điều đó trong những lời của Đức Maria: "Người bảo gì, các anh cứ việc làm theo", bởi vì, như khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại đã chứng tỏ, đó là một sự lấy lại công thức của Giao Ước. Nếu chính xác là Đức Maria lấy lại ở đây những từ đặc trưng của công thức này, thì lúc bấy giờ Người thốt lên chúng nhân danh Itraen trung tín. Trong Người và qua Người, chúng ta nhận thấy như là tiếng vọng của truyền thống lớn của các ngôn sứ là cái bắt nguồn từ Môsê, ở Sinai.

Chức năng kép của Đức Maria

Trong truyền thống Kinh Thánh, chủ đề "Thiếu Nữ Sion" được trình bày dưới nhiều khía cạnh khác nhau. Nhưng, ở đây, trong chuyện kể Cana, là chuyện kể về một lễ cưới. Tất nhiên khía cạnh "cô dâu" sẽ đến trước tiên.

Trong văn học Giáo phụ, điều cổ điển là làm tăng giá trị tính biểu tượng của tiệc cưới Cana. Nhưng điều kỳ lạ là trong khi một số Giáo phụ áp dụng cho Đức Maria tước hiệu Hiền Thê của Đức Kitô trong bối cảnh Nhập Thể, thì theo sự hiểu biết của chúng tôi, có ít người đã làm điều đó về vấn đề tiệc cưới Cana, nơi mà tuy nhiên điều đó lại hiển nhiên hơn. Nhưng nếu, chính đáng, người ta tuyên bố Đức Giêsu là Chàng Rể, vậy thì ai là Cô Dâu trong tiệc cưới biểu tượng này? Đôi khi người ta trả lời: đó là Itraen. Nhưng Đức Giêsu không phải đơn giản là Phu Quân của Itraen như Đức Chúa trong Cựu Ước. Ngài là một con người lịch sử và cụ thể, một Phu Quân cụ thể. Ngài không thể cưới một người vợ trừu tượng, một tập thể. Các tác nhân đối tác phải được đặt hoặc là cả hai ở tầm mức lịch sử, hoặc là cả hai đều ở tầm mức biểu tượng. Nếu ở đây phu quân là một người đàn ông cụ thể, Đức Giêsu, thì lúc bấy giờ, để cho chủ đề được cân bằng và mạch lạc, điều cần thiết là một người đàn bà cụ thể can thiệp vào ở Cana như là hiền thê. Trong cách nhìn của Gioan, đó là Đức Maria.

E. Przywara là một trong những tác giả hiện đại đã hiểu điều đó tốt nhất: "Người (thân mẫu Đức Giêsu), ngay từ đầu, đã hiện diện một cách thân mật ở tiệc cưới này, và gắn bó với tiệc cưới này đến nỗi toàn bộ phép lạ được thực hiện, thực tế, chung qui là sự cộng tác

của hai người này: Đức Giêsu và thân mẫu Đức Giêsu". Bởi đó ông ghi đầu đề chương này là "Hochzeit" (tiệc cưới). J.P. Charlier cũng thế, trong quyển sách hay của ông về dấu lạ Cana, đã tóm tắt toàn bộ chú giải Kinh Thánh của ông trong câu trung tâm này, là câu nói lên tất cả điều chủ yếu: "Trong các cử chỉ của họ và trong sự đối thoại của họ, Đức Trinh Nữ Maria và Đức Kitô, vượt quá xa bình diện con người và vật chất của những hoan hỉ tại chỗ, thay thế đôi tân hôn của Cana để trở thành Chàng Rể và Cô Dâu thiêng liêng của bữa tiệc thiên sai". Hơn nữa, như chúng ta đã thấy, khoa chú giải cấu trúc cũng đã chứng tỏ rằng về phương diện thuần túy chức năng – nghĩa là trong cách mà bản văn "tiến hành" ("fonctionne") - Đức Giêsu và Đức Maria ở đây thay thế tân lang và tân nương của Cana.

Về điều liên quan đến Đức Maria, sự thay thế xuất hiện rõ ràng trong bản văn, vì ở đó Đức Giêsu gọi mẹ mình là "Bà". "Từ không thể được chọn tốt hơn, J. P. Charlier nói, để làm cho tưởng chức năng Tân Nương được trao cho Đức Maria". Nên Đức Maria xử sự như "người cộng tác" chặt chẽ của Đức Giêsu, trong việc chuẩn bị "rượu ngon", dấu chỉ tiệc cưới thiên sai: "Là Hiền Thê, Người là người cộng tác đầu tiên của Đức Giêsu Kitô. Với tư cách là Hiền Thê của Đức Kitô, Người thực sự trở nên một trợ tá tương xứng với Ngài (St. 2,18). Ở Cana, Người giúp Ngài chuẩn bị rượu, dọn bàn tiệc và Người hối thúc các gia nhân (Cn. 9,1-5). Đã đến giờ làm dấu lạ, Gioan chỉ cho chúng ta thấy Trinh Nữ-Tân Nương được sáp nhập vào nơi sâu thẳm nhất trong kế hoạch cứu chuộc". Vì Đức Maria nói với những người phục vụ: "Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo". Điều đó, ở tầm mức tính biểu tượng, có nghĩa là Người xui khiến họ phải có thái độ thực sự của Giao Ước, thái độ thực sự vâng lời Thiên Chúa trong Đức Kitô. Và sự kiện họ được gọi là "những người phục vụ", "diakonoi", là một qui chiếu hiển nhiên đến những "môn đệ" thật của Đức Giêsu. "Diakonos", chúng ta hãy nhắc lại, là một từ Gioan dùng để chỉ những kẻ là "môn đệ" của Đức Giêsu.

Còn một chủ đề khác được gợi lên một cách kín đáo trong chuyện kể Cana, đó là chủ đề về mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria đối với dân mới của Thiên Chúa. Trong truyền thống Kinh thánh, "Thiếu Nữ Sion" thường được thể hiện trong chức năng làm mẹ của mình, điều mà câu của Thánh Vịnh 86 (LXX) biểu đạt rất tốt:

"Về Mẹ Sion, người ta sẽ nói: một người đàn ông đã sinh ra tại đó".

A. Serra lưu ý rằng lời của câu 5 trong chuyện kể Cana: "Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo" cũng là lời cuối cùng mà các sách Tin Mừng đã giữ lại cho chúng ta từ Đức Maria. Với tư cách như thế, chúng ta có thể xem nó như là di chúc thiêng liêng của Người. Mà, lời này của thân mẫu Đức Giêsu nói với "những người phục vụ" là *một sự mời gọi lắng tai nghe Đức Giêsu và làm "tất cả những gì Ngài* yêu cầu". Người khuyến khích các môn đệ dễ bảo và vâng lời đối với lời của Đức Giêsu, nói cách khác, tin vào Ngài (2,11; x. 1,12). Bằng cách này, chính mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria đã ngầm được gợi lên. Các bản văn song song của các sách Tin Mừng nhất lãm làm cho điều đó trở nên rất sáng tỏ. Như là thí dụ, chúng ta hãy lấy Mc. 3,31-35. Đức Giêsu ở trong nhà của Phêrô và trước cửa có một đám đông người đến để nghe Ngài. Người ta đến báo cho Đức Giêsu là mẹ Ngài và anh em Ngài đang ở đó và xin nói chuyện với Ngài. Và đây là trả lời của Đức Giêsu: "Ai là mẹ tôi? Ai là anh em tôi?. Anh chị tôi và mẹ tôi là những người thi hành ý muốn của Thiên Chúa" (x. Mt. 12,46-50; Lc. 8,19-21). Gia đình của Đức Giêsu, ở bình diện thiêng liêng, được cấu thành bởi những người thi hành ý muốn của Chúa Cha. Trong Đức Maria, được thực hiện trọn vẹn thái độ của Giao Ước. Người là người luôn thi hành một cách hoàn hảo những gì Chúa Cha muốn. Thi hành ý muốn của Thiên Chúa là cách duy nhất để thành lập một cộng đoàn mới chung quanh Đức Giêsu, cộng đoàn mới của Giao Ước.

Vì chính Người chấp nhận thái độ này, nhưng Người cũng mời gọi "những người phục vụ", các môn đệ, vâng lời hoàn toàn. Đức Maria là người đầu tiên động viên những người khác trở nên dân mới của Thiên Chúa. Ý tưởng này, ngầm có trong Ga. 2,1-12, sẽ được khai triển sau, như chúng ta sẽ thấy trong Ga. 19,25-27, nơi mà mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria đối với các "môn đệ" của Đức Giêsu được công bố rõ ràng. Đó cũng là với tư cách "người mẹ" mà Người là *"figura synagogae"* (Hình ảnh Hội đường).

KẾT LUẬN

Chuyện kể của Ga. 2,1-12 không phải là miêu tả một đám cưới ở Cana, mà đúng hơn là miêu tả "mầu nhiệm" của tiệc cưới này.

Phân tích từ vựng và cấu trúc của trích đoạn Kinh Thánh này đã chứng tỏ rõ ràng rằng nó chứa đựng nhiều hơn là chuyện kể đơn giản về phép lạ đầu tiên của Đức Giêsu. Chúng ta có thể nói cùng với Th. Augustinô: "Khi người ta đã hiểu những gì mà trong sách Tin Mừng là hoàn toàn rõ ràng, thì lúc bấy giờ sẽ được vạch trần tất cả những mầu nhiệm được giấu kín trong phép lạ này của Chúa" ("His ex Evangelio, quae certe manifesta sunt, intellectis, patebunt illa omnia mysteria quae in isto miraculo Domini latent"), hoặc theo công thức của J. Bodson: "Phải đi từ câu hỏi 'điều đó đã xảy ra như thế nào?' sang 'ông ấy là ai?'. Lúc bấy giờ dấu lạ trở thành lời của người nào đó: 'Hãy nói cho tôi biết ông là ai'".

Ở bước ngoặt lịch sử cứu độ này, những "người hành động" (les actants) can thiệp vào dấu lạ của rượu và tiệc cưới, chính yếu là Đức Giêsu và thân mẫu Người. Nhờ sự can thiệp của thân mẫu Người, Đức Giêsu đã ban tặng "rượu ngon" cho tiệc cưới thiên sai. Thân mẫu Đức Giêsu được giới thiệu như là hiện thân của Itraen, điều xuất hiện nhất là trong tước hiệu "Bà" mà Đức Giêsu ban cho Người. Bằng lời Người nói với những người phục vụ, Người gợi lên kỷ niệm câu trả lời được đưa ra bởi dân được chọn khi ký kết Giao Ước. Bằng cách mời gọi những "người phục vụ" vâng lời Đức Giêsu như vậy, Người đã thực thi, trong một nghĩa nào đó, mẫu tính thiêng liêng của Người.

Theo ánh sáng của giải thích này, chúng ta có thể cũng nói rằng thân mẫu Đức Giêsu xuất hiện như là người cộng tác và là Hiền Thê của Ngài trong lịch sử cứu độ. Tất cả những khía cạnh này hợp lại cuối cùng chuẩn bị cho chúng ta hiểu một chức năng của Đức Maria mà dần dần sẽ trở nên ngày càng rõ ràng hơn: chức năng của thân mẫu Đức Giêsu như là hình ảnh của Giáo Hội, mẹ chúng ta.

Chúng ta cũng không thể quên rằng, trong cuộc đời của Đức Giêsu, phép lạ Cana chỉ là sự "khởi đầu các dấu lạ". Một viễn ảnh vậy là được mở ra hướng đến việc kéo dài một chủ đề bắt đầu ở đây, nhưng sẽ tìm được sự kết thúc của nó trong chu kỳ các biến cố chết trên Thập Giá và Sống lại. Trong nghĩa này "giờ" của Đức Giêsu, giờ bày tỏ sự vinh quang của Ngài, đã đến ở Cana, nhưng như là bước đầu tiên hướng đến "giờ" của Thập Giá mà Đức Giêsu, trong sách

Tin Mừng của Gioan, thường dựa vào như là "giờ" của Ngài. Chỉ lúc bấy giờ mới sẽ được bày tỏ trọn vẹn điều đã được tượng trưng ở Cana miền Galilê: Giao Ước, được cử hành ở Cana, sẽ được đóng ấn ở Thập Giá. Cả ở đó nữa, Đức Maria sẽ có mặt.

Để kết luận, chúng ta hãy trích dẫn lời của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II nói trong bài giảng lễ của người ngày 8 tháng 3 năm 1983, tại Đền thánh Đức Bà Suyapa, ở Honduras:

> "Chúng ta không thể đón nhận trọn vẹn Đức Trinh Nữ là mẹ mà lại không ngoan ngoãn nghe lời Người là lời chỉ cho chúng ta thấy Đức Giêsu là Thầy sự thật, là lời phải nghe và theo: 'Ngài bảo gì, các anh cứ việc làm theo'. Lời này, Đức Maria lặp lại liên tục, khi Người bồng Con của Người trên tay và chỉ Ngài bằng cái nhìn của Người".

III. MẸ DÂN THIÊN SAI CỦA THIÊN CHÚA

CHƯƠNG 6:

MẪU TÍNH THIÊNG LIÊNG CỦA ĐỨC MARIA

Ga. 19,25-27

> "[25]Đứng gần thập giá Đức Giêsu, có thân mẫu Ngài, chị của bà thân mẫu, bà Maria vợ ông Cơlôpát, cùng với bà Maria Mađalêna. [26]Khi thấy thân mẫu và môn đệ mình thương mến đứng bên cạnh, Đức Giêsu nói với thân mẫu rằng: 'Thưa Bà, đây là con của Bà'. [27]Rồi Ngài nói với môn đệ: 'Đây là mẹ của anh'. Kể từ giờ đó, người môn đệ đón bà vào trong phạm vi thân tình của mình"

(Chúng tôi không thể đồng ý với một cách dịch nửa câu sau cùng này như cách dịch mà bản dịch Hà Lan Willibrord đưa ra: "người môn đệ đã nhận Người về gần mình, trong nhà của mình". Thường người ta chỉ dịch một cách đơn giản: "ông đã nhận Người về nhà ông" [BJ, TOB], điều mà người ta thường hiểu nhất là hiểu trong cùng một nghĩa "trong nhà ông". Nhưng giải thích này chúng tôi thấy hình như không chính xác. Do đó, bản dịch mới của chúng tôi về câu 27b là như trên. Chúng tôi sẽ xác minh điều đó sau).

Chúng tôi đã bàn rộng đến cảnh này trong sách về cuộc khổ nạn theo sách Tin Mừng của Gioan. Chúng tôi sẽ không lặp lại ở đây tất cả những gì đã được trình bày trong tác phẩm trước. Tuy nhiên chúng tôi sẽ giữ lại cái chủ yếu và sẽ làm sáng tỏ hơn nữa tất cả những gì liên quan đến thân mẫu Đức Giêsu.

Nhìn qua lịch sử giải thích

Đó là một sự kiện có lẽ đã gây ngạc nhiên, nhưng các Giáo phụ Giáo Hội, nói chung, chưa giải thích các câu này như là sự mặc khải mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria. Có lẽ người ta phải loại trừ Ôrigênê, trong phần dẫn nhập chú thích của ông về sách Tin Mừng

của Gioan. Vì giải thích chi tiết của ông về chuyện kể cuộc khổ nạn, rủi thay, đã bị mất. Vậy chúng tôi không biết ông đã hiểu đoạn văn của chúng ta như thế nào. Nhưng bởi vì chúng tôi không tìm được một tiếng vọng nào về việc đó trong khoa Giáo phụ học sau, nên hình như chính ông cũng đã ít đào sâu chủ đề này.

Các bản văn Giáo phụ học giải thích cảnh Đức Maria và người môn đệ đứng dưới chân thập giá hầu như luôn luôn ở nghĩa luân lý. Họ thấy ở đó một dấu chỉ lòng hiếu thảo của Đức Giêsu đối với mẹ Ngài, bởi vì trước khi chết, Ngài đã giao phó Người cho người môn đệ yêu thương của Ngài. Các Giáo phụ đã không đi xa hơn. Mặt khác, thực thì có vẻ cổ điển khi xem Đức Maria như là biểu tượng và "điển hình" của Giáo Hội; người ta có thể thấy điều đó, thí dụ như trong các tác phẩm của Th. Êphrem và của Th. Ambrôsiô.

Chỉ từ thời Trung Cổ, nhất là với Rupert de Deutz, được những người khác theo, trong giải thích Ga. 19,25-27, người ta mới bắt đầu nói đến mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria. Song, vào thời Phục Hưng, chủ đề này lại hơi bước sang hậu cảnh, nhưng nó vẫn tiếp tục tìm thấy những tiếng vọng nơi các tác giả tu đức. Nó được tái khám phá ở bình diện chú giải Kinh Thánh trong thế kỷ chúng ta.

Thực tế, từ năm chục năm nay, người ta nhận thấy các nhà chú giải quan tâm đến mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria trong giải thích trích đoạn Kinh Thánh này. Điều đó được nhận thấy trong nhiều nghiên cứu đặc biệt đã xuất bản vào những năm sau cùng này về đề tài đó, chẳng những là về phía những nhà chú giải Kinh Thánh Công giáo mà còn cả Tin lành nữa. Ở đây, một cách rất đặc biệt, chúng tôi nghĩ đến một quyển sách nhỏ rất hay của Max Thurian, thuộc Taizé. Chủ đề cũng hiện diện rộng rãi trong các bản văn phụng vụ và trong các tư liệu Giáo hoàng.

Cho dù sự giải thích luân lý mà theo đó Đức Giêsu hành động ở đây vì lòng hiếu thảo, còn tìm được những người tán thành, thì nhiều nhà chú giải Kinh Thánh thời đại chúng ta vẫn khám phá trong cảnh đồi Canvê sự chỉ rõ mẫu tính phổ quát của Đức Maria. Sự tiến triển này trong khoa chú giải Kinh Thánh, trước tiên, là do các phân tích kỹ thuật và văn học hiện đại cho phép hiểu tốt hơn cấu trúc của bản văn, nhưng cũng cho phép khám phá ra phần Kinh Thánh sâu kín

nhất của cảnh này và tính biểu tượng sâu xa của nó.

Như chúng tôi đã lưu ý lúc đầu, định hướng giải thích này là khá mới trong lịch sử khoa chú giải Kinh Thánh. Đó là một trong những trường hợp mà việc giải thích Gioan ở thời Trung Cổ, và còn hơn nữa, khoa chú giải Kinh thánh hiện đại, đánh dấu rõ ràng một sự tiến bộ so với sự giải thích của các Giáo phụ.

BỐI CẢNH THIÊN SAI VÀ GIÁO HỘI HỌC CỦA CÁC CÂU 25 - 27

Mới đây, các câu này thường được xem và được giải thích như là một thực thể biệt lập. Nhờ một sự biết tốt hơn về việc soạn thảo sách Tin Mừng thứ bốn, cũng nhờ một sự lĩnh hội tốt hơn về tính thống nhất chặc chẽ của các biến cố đồi Canvê, mới rõ là cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá (c. 25-27) được liên kết rất chặt chẽ với các câu đi ngay trước nó (chiếc áo dài không có đường khâu), nhưng cũng với các câu theo sau nó ("Mọi sự đã hoàn tất"). Nó cũng rõ ràng là song song với Ga. 2,1-11 (tiệc cưới Cana). Chỉ trong bối cảnh vừa gần vừa xa này – có một tầm mức thần học lớn về tính thiên sai và Giáo Hội học – người ta mới nắm bắt được ý nghĩa sâu xa của các câu 25-27. Sẽ rất rõ ràng là cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá này biểu đạt rất nhiều hơn là lòng hiếu thảo của Đức Giêsu đối với mẹ Ngài; bối cảnh sẽ làm cho thấy chiều kích thiên sai và Giáo Hội học của tình tiết.

Để rõ ràng hơn, chúng ta sẽ xét bối cảnh này trong ba giai đoạn:

Sự song song với cảnh tiệc cưới thiên sai

Việc có một tương quan giữa tiệc cưới Cana và tình tiết Thập Giá được chấp nhận bởi phần đông các nhà chú giải Kinh Thánh hiện đại, đặc biệt là về hai điểm. Như Ngài đã làm ở Cana miền Galilê, ở đây Đức Giêsu nói với thân mẫu mình bằng cách dùng tước hiệu "Bà". Như chúng tôi đã chứng tỏ trong chú thích Ga. 2,1-12, tước hiệu này phải được đọc trên phần sâu kín nhất của các sứ ngôn Cựu Ước về "Thiếu Nữ Sion" và rõ ràng nó có một ý nghĩa thiên sai. Chính ở tiệc cưới Cana nữa, Đức Giêsu đã làm cho nhận thấy: "Giờ con không phải đã đến (rồi) sao?", điều mà như chúng ta đã thấy,

chứa đựng một qui chiếu ngầm ẩn đến Giờ chết của Ngài và tôn vinh Ngài trên Thập Giá. Chính ở đó Ngài sẽ ban cho dư dật "rượu ngon" của những điều thiện hảo ơn cứu độ, sự sung mãn mặc khải của Ngài.

Hai cảnh có thể nói là hình thành một sự bao gồm lớn mà trong đó bao gồm đời sống công khai của Đức Giêsu. Th. Augustinô đã nhận thấy mối quan hệ chặt chẽ giữa hai trích đoạn Kinh Thánh này: "Vì chính bây giờ là giờ mà Đức Giêsu đã nói đến khi, sắp biến nước thành rượu, Ngài nói với thân mẫu mình: 'Thưa bà, chuyện đó can gì đến bà và con? Giờ con chưa đến'. Giờ này, giờ mà lúc đó chưa đến và Ngài đã loan báo là giờ mà trong đó, khi Ngài sắp chết, Ngài phải thừa nhận (là mẹ mình) người mà từ đó, với tư cách là con người, Ngài đã được sinh ra". Sự song song này là quan trọng: ý nghĩa thiên sai của tiệc cưới Cana ám chỉ rằng tình tiết song song của Thập Giá cũng được đặt vào một viễn ảnh thiên sai.

Sự kết hợp chặt chẽ với cảnh chiếc áo dài không bị chia ra

Điều đầu tiên cần phải lưu ý là, bằng một tài khéo léo văn học, hai cảnh này có thể nói là được móc vào nhau.

Chúng ta hãy dịch từng chữ một:

c. 24b: Đó là, một mặt, điều mà lính tráng đã làm.

c. 25: Mặt khác, đứng gần thập giá Đức Giêsu, (có) thân mẫu Ngài, chị của bà thân mẫu.

Bằng cách dùng trong bản văn Hy Lạp các tiêu từ "men.de" (để rõ hơn, chúng tôi đã dịch là "một mặt mặt khác"), phương thức hơi hiếm nơi Gioan, hai trích đoạn Kinh Thánh này được liên kết với nhau một cách đặc biệt chặt chẽ.

Truyền thống đã luôn luôn thấy trong cảnh chiếc áo dài "không được chia ra" một biểu tượng lớn về sự hiệp nhất của Giáo Hội. Điều mà lính tráng không làm, đặc biệt là "chia ra" chiếc áo dài của Đức Giêsu (Gioan nói "chia ra", chứ không phải "xé ra") được tác giả Tin Mừng thấy như là sự loan báo điều mà, trong cảnh tiếp theo, sắp được thực hiện tích cực: cộng đoàn thiên sai mới được cấu thành trong sự hiệp nhất của nó vào thập giá. Đức Maria và người môn đệ

đã là hình ảnh báo trước điều đó. Sau mối bất hoà xưa của Itraen, người Thiếu Nữ Sion giờ đây thực hiện sự hiệp nhất của mình vào trong dân mới của Thiên Chúa. Không phải trong nghĩa này mà Giáo Hội sẽ không còn biết đến *những sự chia rẽ nữa*, mà đúng là vào lúc được sinh ra, dân Thiên Chúa vượt quá những sự chia rẽ đã qua của mình, được đưa về hiệp nhất trong Đức Kitô trên thập giá. Từ sự song song của hai cảnh này, người ta có thể chính đáng, cùng với Barrett và Feuillet, kết luận rằng chúng phải cơ bản có cùng một nghĩa thần học. Barrett viết rất đúng: "Nếu được xác minh việc nhìn thấy trong quy chiếu của Gioan đến chiếc áo dài không được chia ra của Đức Giêsu một biểu tượng sự hiệp nhất của Giáo Hội được sự chết của Ngài quy tụ lại, thì chúng ta có thể thấy ở đây một minh họa sự hiệp nhất này".

Bản văn-khoá ở đây là chú thích mà Gioan thêm vào lời tiên tri của Caipha trong 11,47-52: "'Thà một người chết'. Điều đó ông (Caipha) không tự mình nói ra, nhưng với tư cách là thượng tế, ông đã nói tiên tri là Đức Giêsu sắp phải chết thay cho dân – và không chỉ thay cho dân mà thôi, nhưng còn để *quy tụ* con cái Thiên Chúa đang tản mác khắp nơi *về một mối*". Công thức Hy Lạp "hina synagagêi eis hen" súc tích đến nỗi khó mà dịch chính xác được. Thường thường người ta dùng từ trừu tượng "một mối" ("unité": hiệp nhất) và người ta phiên dịch như chúng tôi đã làm (vì chúng khó mà làm khác đi được trong các ngôn ngữ hiện đại): "để quy tụ họ về *một mối* (trong sự hiệp nhất)". Tuy nhiên bản văn nói đúng từng chữ: "để quy tụ họ vào trong *một duy nhất* (en un seul)", ở giống trung, "eis hen". Chỗ "duy nhất" này, nơi mà các con cái Thiên Chúa bị chia rẽ được quy tụ lại, có lẽ là chính Đức Giêsu trên thập giá: chính chung quanh Ngài, chính trong Ngài mà sự hiệp nhất được thực hiện cho tất cả những ai tin vào Ngài và "nhìn" cạnh sườn mở ra của Ngài (19,37). Một cách cụ thể, chúng tôi sẽ nói sau, đó là Đức Maria và người môn đệ Đức Giêsu thương mến: trong chức năng biểu tượng của họ, họ đại diện ở đây toàn bộ dân mới của Thiên Chúa.

Tương quan với trích đoạn Kinh Thánh kế tiếp (nhất là với câu 28)

Nhà chú giải Kinh Thánh người Anh, G. Bampfylde, đã xuất bản cách đây vài năm một nghiên cứu ngữ văn học về cấu trúc của

câu Ga. 19,28. Ông đi đến kết luận (nhiều nhà chú thích chấp nhận) rằng mệnh đề cuối cùng "để ứng nghiệm lời Kinh Thánh" đúng ra không phải được gắn liền với "Đức Giêsu nói", đi tiếp theo sau (như BJ làm) mà với "mọi sự đã hoàn tất" đi ngay trước (x. TOB). Điều đó có nghĩa là sự ứng nghiệm lời Kinh Thánh không gồm trong sự kiện Đức Giêsu nói 'Tôi khát' ", nhưng nó đã được thực hiện trong tình tiết trước, vậy là trong cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá. Nếu điều đó là thật, vậy thì chúng ta phải đọc: "Sau đó (sau cảnh trước), biết rằng từ nay mọi sự đã hoàn tất để ứng nghiệm lời Kinh Thánh, Đức Giêsu nói: Tôi khát" (19,28). Vậy chính trong điều Đức Giêsu vừa nói với thân mẫu Ngài và với người môn đệ mà mọi lời Kinh Thánh đã ứng nghiệm.

Ý nghĩa biểu tượng của tình tiết chiếc áo dài không bị chia ra đã được hiện thực hoá trong cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá: ở đó, trong hai con người này, được thể hiện dân thiên sai mà Thiên Chúa muốn cấu thành; ở đó, Giáo Hội đã sinh ra. Như thế, Đức Giêsu đã thực hiện đến cùng ("tetalestai") sứ mệnh thiên sai của Ngài như nó đã được miêu tả trong Kinh Thánh. Giờ đây ("từ nay"), Ngài có thể nói hoàn toàn thật: "Mọi sự đã hoàn tất".

Hành vi thiên sai cuối cùng của Đức Giêsu vậy là được miêu tả trong các câu 25-27. Cảnh này, cảnh nằm ở trung tâm năm tình tiết của đồi Canvê, có thể nói là cấu thành sự hoàn thành lịch sử cứu độ. Ở đây "Giờ" của Đức Giêsu đạt đến sự viên mãn của nó. Điều Ngài thực hiện ở đây còn hơn là một hành vi hiếu thảo đối với thân mẫu của Ngài nhiều. Trong sự viên mãn Giờ của Ngài, Ngài đặt hành vi thiên sai ở nơi mà Ngài hoàn tất công việc cứu chuộc của Ngài và bày tỏ một cách tối hậu tình yêu của Ngài đối với chúng ta. A. Feuillet đã viết một cách có lý: "Chính tác giả Tin Mừng, trong 19,28, yêu cầu chúng ta nhìn thấy trong cảnh mà ông vừa kể lại chóp đỉnh của công việc thiên sai của Đức Giêsu và sự bày tỏ tối cao tình yêu cứu độ của Ngài"

GIẢI THÍCH GA. 19,15-27

Những lời của Đức Giêsu

Trước tiên, chúng ta phải xét thấu đáo hơn những lời này của

Đức Giêsu nói với thân mẫu Ngài: "Thưa bà, đây là con của bà", và với môn đệ Ngài: "Đây là mẹ của anh". Chúng ta sẽ trở lại sau câu cuối cùng 27b là câu miêu tả sự thực hiện việc gửi gắm cuối cùng của Đức Giêsu.

Một trong những kinh nghiệm của khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại là đã khám phá ra rằng, trong trường hợp này, chúng ta đang đứng trước một thể loại văn học đặc thù. Các nhà chú giải Kinh Thánh tự đặt cho mình câu hỏi: chúng ta dính dáng với thể loại nào ở đây? Một số người nghĩ - điều mà chắc chắn là bị loại ra – rằng đây là một công thức nhận dưỡng tử. Nhưng vào đầu những năm sáu mươi, tu sĩ Cát Minh người Pháp, M. de Goedt đã xuất bản về đề tài này một bài báo đã trở thành cổ điển, và thực tế đã nhận được sự tán thành của mọi người. Điều mới của giải thích của ông gồm trong việc ông đã chứng minh rằng ở đây chúng ta dính dáng đến một công thức kỹ thuật - ông gọi nó là một "công thức mặc khải" ("schème de révélation") – xuất hiện đến bốn lần trong sách Tin Mừng của Gioan (1,21; 1,36; 1,47; 19,25-27). Công thức văn học này gồm bốn yếu tố:

- Các cá nhân A và B (cũng có thể có nhiều hơn)
- Cá nhân A thấy cá nhân B và
- Khi nhìn B, A tuyên bố về B một điều gì đó mà trong tiếng Hy Lạp luôn luôn bắt đầu bằng "idou" hoặc "ide": "đây là"
- Lúc bấy giờ tiếp theo sau là một tước hiệu nói lên, thông báo hoặc để lộ một điều gì đó về cá nhân B.

Để cho phép nhìn thấy cụ thể tác giả muốn nói gì, chúng ta hãy khởi đầu từ một trường hợp song song rất soi sáng, đặc biệt là 1,36, nơi nói về Gioan Tẩy Giả gần sống Giođan: "Hôm sau, ông Gioan lại đang đứng với hai người trong nhóm môn đệ của ông. Nhìn Đức Giêsu đi ngang qua, ông lên tiếng nói: 'Đây là Chiên Thiên Chúa'".

Bốn yếu tố của công thức mặc khải là dễ dàng phân biệt ở đây:

- Gioan với hai môn đệ đứng gần sông Giođan và Đức Giêsu đi ngang qua
- Gioan Tẩy Giả nhìn Đức Giêsu

- Và ông lên tiếng nói: Đây là
- Chiên Thiên Chúa.

Bằng tuyên bố này, Gioan Tẩy Giả để lộ (x. c. 31) rằng người lạ đang đi ngang qua là Đấng Mêsia của Itraen.

Nếu chúng ta chấp nhận rằng trong cảnh dưới chân thập giá (các câu 25-27), chính một công thức như thế được tác giả Tin Mừng sử dụng, vậy thì điều đó bao gồm việc hai lời nói của Đức Giêsu, nói với thân mẫu Ngài và với người môn đệ, thuộc về một công thức mặc khải. Một cách cụ thể, điều đó có nghĩa là Đức Giêsu, đang hấp hối trên thập giá, mặc khải rằng thân mẫu Ngài – với tư cách là "(Đàn) Bà", với tất cả âm vang Kinh Thánh của từ này – từ nay, sẽ cũng là mẹ của "người môn đệ", và người môn đệ này, như là đại diện của tất cả các "môn đệ" của Đức Giêsu, từ nay, sẽ là con của chính mẹ mình. Nói cách khác, Ngài mặc khải một chiều kích khác của mẫu tính Đức Maria, một chiều kích thiêng liêng và một chức năng mới của thân mẫu Đức Giêsu trong nhiệm cục cứu độ; nhưng, bằng cách tương liên, Ngài đồng thời mặc khải rằng nhiệm vụ đầu tiên của các môn đệ sẽ gồm trong việc là "con của Đức Maria".

Được gộp vào trong cấu trúc của công thức mặc khải này, hai tước hiệu "mẹ" và "con" vậy là chỉ một mối quan hệ giữa thân mẫu Đức Giêsu và người môn đệ. Mối quan hệ được chính Đức Giêsu yêu cầu và đòi hỏi, trong bối cảnh biến cố thiên sai và Giáo Hội học của Thập Giá. Ở đây chúng ta phải luôn luôn ghi nhớ những gì đã được khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại làm sáng tỏ, đặc biệt là nơi Gioan có một khuynh hướng thường kỳ làm cho các cá nhân trong sách Tin Mừng của ông hoạt động như là những hiện thân của một nhóm, và trong nghĩa này, như là những biểu tượng, như là những "điển hình". Ông không làm điều đó để bỏ họ biến mất trong hư vô hoặc trong huyền thoại, mà để làm cho họ có giá trị như là tiêu biểu cho một nhóm xác định. Như vậy chúng ta thấy thí dụ như trong sách Tin Mừng thứ bốn, những cuộc trò chuyện của Đức Giêsu gần như luôn luôn diễn ra với những cá nhân riêng biệt, và các cá nhân này lúc bấy giờ thể hiện một hạng người trong mối quan hệ của họ với Đức Giêsu. Những thí dụ chính là: Nicôđêmô, người phụ nữ Samari, bà Maria và bà Mácta, chị ông Ladarô. Một điều gì đó như thế cũng

có giá trị đối với hai người dưới chân thập giá. Đức Maria và người môn đệ thực hiện ở đó một chức năng đại diện.

Người môn đệ Đức Giêsu thương mến

"Người môn đệ Đức Giêsu thương mến" là một môn đệ mà truyền thống đã nghĩ rất có thể đó là tông đồ Gioan, "nhưng là người mà, không phải là không có ý, không bao giờ được Gioan nêu lên đích danh" (TOB); đó dường như là ông muốn gợi ý rằng trong lúc này ông không can thiệp vào như là con người cá thể.

Tính chất sáo và khoa trương của công thức "người môn đệ Đức Giêsu thương mến", lôi kéo sự chú ý đến hai chủ đề lớn của Gioan: chính là thân phận *môn đệ* và *tình yêu* của Đức Giêsu đối với người môn đệ. Đừng hiểu từ ngữ này trong một nghĩa chuyên nhất, dường như đây là người môn đệ duy nhất mà Đức Giêsu thương mến, hoặc là một sự ưu đãi mà Đức Giêsu đã có đối với người môn đệ này. Chính trong nghĩa này mà F.-M. Braun viết: "Mệnh đề quan hệ '*hon êgapa*' (mà Người thương mến) là sự chỉ rõ một tình yêu ưu ái đối với người Môn Đệ ít hơn là một sự giải thích nhằm đặt người Môn Đệ vào phạm vi đức ái (agapè)"

Trong sách Tin Mừng thứ bốn, Braun còn nói, các "môn đệ" nói chung là "bạn hữu" của Đức Giêsu (x. 15,13-15). "Người môn đệ mà Đức Giêsu thương mến" vậy là thể hiện các môn đệ của Đức Giêsu là những người mà, với tư cách như thế, được đón nhận vào sự hiệp thông với Đức Kitô. Giải thích này cũng đã được trình bày nhiều lần trong các thông điệp Giáo hoàng, trong đó có thông điệp của Đức Lêô XIII. Ngày nay nó được nhiều nhà chú giải Kinh Thánh, kể cả những người không Công giáo, chấp nhận. Như vậy, thí dụ như M. Dibelius viết rằng bằng công thức này, tác giả sách Tin Mừng muốn chỉ chính "điển hình" của người môn đệ. Người môn đệ được thương mến là con người dễ dàng tin mà không cần có chứng cứ (20,8). Ông là nhân chứng mẫu nhiệm thập giá (19,35), và dưới chân thập giá, ông trở thành con của thân mẫu Đức Giêsu, như là đại diện của các môn đệ mà, trong mối quan hệ của họ với Thiên Chúa, đã trở thành anh em của Đức Giêsu (20,17)". M. Thurian, trong quyển sách của ông đã được trưng dẫn, nói gần như cùng một sự việc: "Người môn đệ được chỉ như là 'người mà Đức Giêsu thương mến' chắc chắn là

hiện thân của người môn đệ hoàn hảo, của người thực sự trung thành với Đức Kitô, của người tin đã lãnh nhận Thần Khí. Ở đây, không phải là một sự trìu mến đặc biệt của Đức Giêsu đối với một trong các tông đồ của Ngài, mà là một sự nhân hoá tượng trưng lòng trung thành với Chúa."

Cách nhìn này có một tầm quan trọng lớn đối với ý nghĩa Giáo Hội học của cảnh gần bên thập giá. Chúng ta sẽ phải luôn ghi nhớ nó trong tâm trí, khi chúng ta bàn về vai trò của Đức Maria, vì ở đây nổi lên một vấn đề nhỏ (Đức Maria và người môn đệ, cả hai đều thể hiện Giáo Hội), nhưng như chúng tôi sắp chứng tỏ, nó là tượng trưng hơn là có thực.

Thân mẫu Đức Giêsu và cộng đoàn thiên sai mới

Ở đây, trước tiên chúng ta phải nhớ lại những gì chúng ta đã nói trước về bối cảnh vừa rộng rãi hơn vừa trực tiếp hơn của cảnh gần bên thập giá: sự song song với chuyện kể tiệc cưới Cana và sự kiện cảnh này được đặt ở trung tâm năm tình tiết của chuyện kể đồi Canvê. Vì chính xác là do những sự tương liên này mà cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá lấy một ý nghĩa rõ ràng là thiên sai và Giáo Hội học. Vả lại, chúng ta không thể lãng quên thể loại văn học của những lời Đức Giêsu: một công thức mặc khải. Với tất cả những dữ liệu này trước mắt, giờ đây chúng ta có thể nắm bắt tốt hơn ý nghĩa trung tâm về thân mẫu Đức Giêsu trong cảnh này.

Tước hiệu "Bà"

Như ở Cana, Đức Giêsu nói ở đây với Đức Maria bằng cách gọi Người là "Bà" chứ không phải là "Mẹ", điều mà đã là bình thường hơn. Tưởng nên xen vào đây toàn bộ một bài thuyết trình về ý nghĩa của tước hiệu "Bà", nhưng cho điều đó, chúng tôi chuyển đến chương trước, nơi chúng tôi đã nói về "mầu nhiệm tiệc cưới". Nếu tước hiệu "Bà" được giải thích trong nghĩa này, đặc biệt là như hiện thân và hình ảnh "Thiếu Nữ Sion", thì chiều kích thiên sai và Giáo Hội học của tước hiệu này trở nên rõ ràng.

Chính trên phần sâu kín nhất này – như A. Serra đã khai triển rất tốt – mà chúng ta phải đặt vài bản văn ngôn sứ lớn đề cao người "Thiếu Nữ Sion" (thí dụ Is. 60,4-5; 31,3-14; Br. 4,36-37; 5,5): "Thiếu

Nữ Sion" hoặc "Mẹ Sion" gọi con cái mình từ nơi lưu đày trở về để hình thành cùng với mình dân mới của Thiên Chúa trên núi Sion. Gioan áp dụng điều đó bằng chuyển dịch vào mầu nhiệm Thập Giá và cụ thể hoá nó trong những con người của Đức Maria và của người môn đệ dưới chân Thập Giá: "Đưa mắt nhìn từ phía mà xem các con cái ngươi đến tập hợp: đây là các con trai ngươi từ phương xa tới và các con gái ngươi được bồng trên cánh tay" (Is. 60,4, LXX). Rất có khả năng là có một sự tiếp xúc văn học giữa bản văn này của Isaia và công thức mặc khải của Ga. 19,26.

Nếu chúng ta xem bản văn này của Isaia hoặc các bản văn tương tự khác như là phần sâu kín nhất của câu của Gioan, thì lúc bấy giờ câu này trở nên rất gợi ý. Đức Maria, "Mẹ Sion", thực hiện ở đây trong con người cụ thể và tiêu biểu của Người những gì đã được loan báo trong truyền thống ngôn sứ lớn. Người môn đệ trở thành "con" của Người là hiện thân của "các con cái Itraen", là những người mà, chung quanh bà ("Mẹ Sion"), bây giờ hình thành dân mới của Thiên Chúa trên núi Sion, ở Thập Giá. Tước hiệu "Bà" mà Đức Giêsu dùng để nói với thân mẫu Ngài, ở đây còn hơn là ở Cana nữa, hình như là tiếng vọng của truyền thống ngôn sứ lớn này trên "thành Sion mới" mà nhiều lần được thể hiện dưới biểu tượng một người đàn bà ("Thiếu Nữ Sion", "Trinh Nữ Itraen" v.v) và điều đó hợp với mẫu tính thiên sai và cánh chung của Người.

Bên cạnh phần sâu kín nhất này của Cựu Ước, còn phải và nhất là phải nêu lên vài bản văn song song của chính các tác phẩm của Gioan, là những bản văn chiếu dãi một ánh sáng mạnh mẽ trên các câu 25-27 của chúng ta. Trước tiên có Ga. 16,21 mà Rupert de Deutz dựa trên đó rất rõ ràng: "Khi sinh con, người đàn bà lo buồn vì đến giờ của mình, nhưng sinh con rồi thì không còn nhớ đến lúc gian nan nữa, bởi được chan chứa niềm vui vì một con người đã sinh ra trong thế gian". Trong bản văn này, Đức Giêsu nói về sự khổ nạn và sự chết của Ngài, bằng cách dùng hình ảnh những sự đau đớn của việc sinh đẻ. Giữa 16,21 và 19,25-27 rõ ràng có ba điểm tiếp xúc: người đàn bà, sự làm mẹ của bà, giờ. Hình ảnh người đàn bà sinh con thường trở lại trong truyền thống Kinh Thánh và Do Thái. Người đàn bà sinh con này là cộng đoàn thiên sai, Sion, được hiện thân trong người "Đàn Bà" đứng dưới chân thập giá Đức Giêsu. Về 16,21, A.

Feuillet viết: "Đức Giêsu giả định trước ở đây sự đồng nhất hoá Giờ của Ngài với Giờ của người Đàn Bà (Sion) phải sinh ra dân mới của Thiên Chúa, được thể hiện bởi các môn đệ của Ngài".

Những tiếp xúc văn học khác nhau giữa hai đoạn văn cho phép chúng ta giả định rằng tác giả Tin Mừng, khi viết bản văn 16,21, đã nghĩ đến Giờ của Đức Giêsu và đến người "Đàn Bà" mà Ngài ban làm "mẹ" cho người môn đệ. Vì chức năng này của Đức Maria vào Giờ của Đức Giêsu, nên các câu 25-27 ít có thể hiểu trong một nghĩa đơn giản cá thể và luân lý. Đức Maria thể hiện một tập thể, hoặc đúng hơn, trong Người sinh ra dân thiên sai mới là dân sinh ra các con cái của Người. "Trước mắt Đức Giêsu, A. Feuillet viết ở nơi khác, ngài thể hiện Sion và Ngài muốn quy cho Người mẫu tính ẩn dụ siêu nhiên mà các ngôn sứ đã nói trước về Sion".

Một đoạn song song khác cần phải xem xét là một bản văn sách Khải Huyền (12,1-8). Vì chúng tôi sẽ nói chi tiết về nó ở chương sau, nên sẽ chỉ cần vắn tắt chỉ ra vài điểm tiếp xúc là đủ. Cho dù tác giả sách Khải Huyền có thể là gì đi nữa, thì cũng chắc chắn rằng quyển sách đã xuất hiện trong truyền thống là của Gioan. Mà, trong Kh. 12, cũng có vấn đề – trong một bối cảnh thiên sai – về một người phụ nữ đang đau đớn vì sắp sinh con. Theo phần đông các nhà chú giải Kinh Thánh, bản văn miêu tả theo lối ẩn dụ cộng đoàn thiên sai là Giáo Hội. Đến hai lần (các câu 2 và 5) rõ ràng là qui chiếu đến Is. 66,7, nơi được miêu tả thành Sion thiên sai sinh con. Mặt khác, theo nhiều tác giả, người phụ nữ này cũng gián tiếp liên quan đến Đức Maria, mẹ Đấng Mêsia, như là hình ảnh của Giáo Hội. Tính song song với Ga. 19,25-27, nơi cũng có việc gọi "Bà", được xác nhận bởi chức năng cộng đoàn và Giáo Hội học mà Đức Maria thực hiện ở Thập Giá.

Ý nghĩa cá nhân và ý nghĩa Giáo Hội học.

Tuy nhiên, đừng giải thích cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá một cách trực tiếp và chuyên nhất trong một nghĩa Giáo Hội học. Đức Maria và người môn đệ được thương mến chung quy cũng vẫn là những con người cá thể, giữ chức năng cá nhân của họ và ý nghĩa riêng của họ trong mầu nhiệm cứu độ. Tất nhiên, ở đây, mầu nhiệm trở nên phong phú hơn, nhưng không phải

đến độ làm biến mất hoàn toàn những con người cụ thể và làm cho họ trở thành những biểu tượng thuần túy. Thân mẫu Đức Giêsu vẫn giữ chức năng làm mẹ của Người và người môn đệ được Đức Giêsu thương mến phải ngày càng trở nên một môn đệ thật và con của Đức Maria hơn. Điều đó có giá trị đối với ông cũng như đối với tất cả các môn đệ mà ông đại diện. Ôrigênê biểu đạt điều đó rất tốt trong một bản văn danh tiếng mà chúng tôi đã ám chỉ ở đầu chương này:

> "Vậy phải dám nói rằng, trong tất cả các sách Kinh thánh, các sách Tin Mừng là những sách mở đầu, và trong các sách Tin Mừng, sách mở đầu là sách của Gioan mà không ai có thể nắm bắt được ý nghĩa của nó nếu người đó đã không ngã người vào ngực Đức Giêsu và đã không nhận Đức Maria làm mẹ từ Đức Giêsu. Và để là một Gioan khác, thì phải trở nên thế nào để, hoàn toàn như Gioan, người ta nghe mình được Đức Giêsu chỉ như là chính Đức Giêsu. Vì theo những người có một ý kiến lành mạnh về Người, Đức Maria không có một người con nào khác ngoài Đức Giêsu, vậy khi Đức Giêsu nói với thân mẫu mình: 'Đây là con của bà', chứ không nói: 'Đây, người đàn ông này cũng là con của bà'. Đó dường như Ngài nói với Người: 'Đây là Giêsu mà bà đã sinh ra'. Vì ai đã đạt đến sự toàn thiện thì 'không còn sống nữa, mà là Đức Kitô sống trong người ấy' (x. Gl. 2,20) và, bởi vì Đức Kitô sống trong người ấy, nên người ấy được Ngài nói với Đức Maria: 'Đây là con của bà', Đức Kitô".

Điều quan trọng là duy trì chung với nhau ý nghĩa cá nhân và ý nghĩa Giáo Hội học của mẫu tính Đức Maria. Bằng cách trở thành mẹ của tất cả các môn đệ Đức Giêsu, Đức Maria trở thành mẹ của toàn Giáo Hội. Tước hiệu "Mẹ Giáo Hội" này, người ta nhớ lại, đã được Đức Giáo Hoàng Phaolô VI tặng cho Đức Maria sau Công Đồng. Nó có căn cứ vững chắc trong đoạn văn của Gioan mà chúng ta xem xét. Không có một mâu thuẫn nào khi nói rằng Đức Maria vừa là hình ảnh của Giáo Hội vừa là Mẹ của Giáo Hội. Với tư cách là con người cá thể, Người là mẹ Đức Giêsu, và Người trở thành mẹ của tất cả chúng ta, mẹ của Giáo Hội. Nhưng tư cách làm mẹ thể xác đối với Đức Giêsu kéo dài trong một tư cách làm mẹ thiêng liêng đối với những kẻ tin và đối với Giáo Hội. Và tư cách làm mẹ thiêng

liêng này của Đức Maria trở thành hình ảnh và hình thức của tư cách làm mẹ của Giáo Hội. Tư cách làm mẹ của Đức Maria và tư cách làm mẹ của Giáo Hội, cả hai đều quan trọng đối với đời sống của những kẻ tin.

Để trở nên con cái Thiên Chúa, chúng ta phải trở nên con cái Đức Maria và con cái Giáo Hội. Con Một của Ngài là Đức Giêsu, nhưng chúng ta trở nên hợp với Ngài, nếu chúng ta trở nên con cái Thiên Chúa và con Đức Maria. Ở đây nữa, chúng ta hãy nhớ đến bản văn của lời tựa 1,12-13 nói về quyền mà chúng ta đã nhận được để trở nên con cái Thiên Chúa theo khuôn mẫu Đấng đã không phải được sinh ra do một "ước muốn của người đàn ông", mà "đã được sinh ra do bởi Thiên Chúa". Theo khả năng chúng ta đào sâu đức tin của chúng ta vào Ngài, Con Một Chúa Cha, đời sống con cái Thiên Chúa của chúng ta sẽ lớn lên. Điều được báo trong lời tựa được thực hiện trong mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria, dưới chân thập giá. Đức Maria, Đấng mà vào lúc Nhập Thể đã thụ thai và đã sinh ra, về mặt thể xác, Đức Giêsu (bằng cách đồng trinh), đang thụ thai và sinh ra, về mặt thiêng liêng, các môn đệ Đức Giêsu (ở đây nữa, bằng cách đồng trinh).

Mẹ và tiên trưng của Giáo Hội

Sau tất cả những gì đã được nói cho đến bây giờ về các câu 25-27, chúng ta thấy rằng trong bản văn rất cô đọng này của Th. Gioan được sáp nhập nhiều yếu tố. Gần thập giá, Đức Maria thực tế được đưa vào sứ mệnh thiên sai Con của Người. Người được thể hiện ở đó như là "Mẹ" của các môn đệ Đức Giêsu; chức năng này đặt ngài vào trong sự kéo dài chức năng của "Thiếu Nữ Sion" trong Cựu Ước. Chức năng này của Đức Maria có một tính chất cá thể cũng như cộng đoàn. Người là mẹ của Đức Giêsu và của các môn đệ, nhưng Người cũng là "*consummatio synagogae*" (sự hoàn thành Hội đường), "*Ecclesiae sanctae nova inchoatio*" (khởi đầu mới của Hội thánh), "tiên trưng" của Giáo Hội. Các quan hệ mới giữa người "Đàn Bà" và "môn đệ" được thiết lập gần bên thập giá bởi những lời của Đức Giêsu, là sự bày tỏ tình yêu cực độ của Đức Giêsu vào lúc "Giờ" của Ngài đến (x. 13,1). Các quan hệ mới này hình thành cơ sở thực sự của sự hiệp nhất của Giáo Hội.

Với tất cả điều đó trước mắt, chúng ta có thể tổng hợp sự giải thích Ga. 19,25-27 bằng cách sau đây:

Đức Maria và người môn đệ thương mến, cả hai đều đại diện Giáo Hội: "Bằng cách tổng hợp tất cả những nhận xét này, R.H. Lightfoot viết, trở nên có thể nghĩ rằng mẹ của Chúa và người môn đệ thương mến, người mà kể từ giờ này rước bà 'về nhà mình', đại diện Giáo Hội và các chi thể của Giáo Hội trong sự 'sáng tạo mới' là cái đã nhận Chúa Thánh Thần". Cùng nhau, họ là hiện thân của Giáo Hội, nhưng cả hai bằng cách khác nhau. Người môn đệ mà Đức Giêsu thương mến, tượng trưng các "môn đệ Đức Giêsu" với tư cách như thế, nghĩa là tất cả những kẻ tin, và trong nghĩa này, toàn thể Giáo Hội. Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, tượng trưng chính Giáo Hội trong chức năng làm mẹ của mình. Với tư cách như thế, Người là "điển hình", hình ảnh của Giáo Hội và là mẹ của tất cả những kẻ tin: "Sau tước hiệu và vai trò 'Mẹ Thiên Chúa', Người lãnh nhận tước hiệu và vai trò 'hình ảnh Giáo Hội-mẹ'. Chúng ta hiểu tư cách làm mẹ của Giáo Hội bằng cách suy gẫm tư cách làm mẹ của Đức Maria, mẹ của Chúa và mẹ của người môn đệ thương mến". Giáo lý mà theo đó Đức Maria là hình ảnh của Giáo Hội là cổ điển trong toàn bộ Truyền Thống: "'Maria-Ecclesia, Ecclesia- Maria' (Maria-Hội thánh, Hội thánh-Maria). Hai tên gọi này sẽ không ngừng kết nối lại với nhau trong suy nghĩ của các Giáo phụ Giáo Hội".

Từ tất cả điều đó, suy ra rất rõ ràng rằng học thuyết Thánh Mẫu của Gioan được sáp nhập vào trong Giáo Hội học của ông. Như chúng tôi đã nói trước đây, toàn bộ cảnh Thập Giá nơi Gioan có một tầm chính yếu là Giáo Hội học, nhưng đó nhất là trong phần trung tâm của nó, trong những lời này của Đức Giêsu nói với mẹ mình và với môn đệ mình. Nên, chúng ta có thể kết luận cùng với A. Feuillet: "...chúng tôi thấy hình như lỗi thời việc khẳng định rằng Gioan đã có thể biểu dương một mẫu tính thiêng liêng của Đức Maria là cái như là độc lập, không có những tương quan chặt chẽ với mẫu tính của Giáo Hội. Nếu mẫu tính thực chất là thần linh của Đức Trinh Nữ Maria được đặt nổi bật nhất là bởi Th. Luca, thì hoàn toàn chắc chắn là chính Th. Gioan là người đã chú tâm hơn hết vào việc chứng tỏ Người là đệ nhất điển hình của Giáo Hội".

Câu 27b

Nửa câu này có một tầm quan trọng lớn để giải thích cơ bản toàn bộ cảnh đồi Golgotha. Bản dịch sách Kinh Thánh Giêrusalem: "Kể từ giờ đó, người môn đệ rước bà về nhà mình" không dịch chính xác ý nghĩa sâu xa của bản văn Hy Lạp: "elaben ho mathêtês autên eis ta idia".

Động từ "lambanô" được dùng ở đây có ba ý nghĩa trong sách Tin Mừng của Gioan. Khi vấn đề là một đối tượng vật chất, thì "lambanô" có nghĩa chủ động của "cầm lấy", thí dụ: "Đức Giêsu *cầm lấy* bánh" (6,11). Khi động từ "lambanô" có bổ ngữ trực tiếp là một thực tại thuần túy thiêng liêng, thì nó biểu đạt ở nghĩa bị động: "nhận lấy", "lãnh nhận". Thí dụ, khi Đức Giêsu nói với các môn đệ của mình: "Anh em hãy *nhận lấy* Thánh Thần" (20,22), hoặc trong lời tựa: "Từ nguồn sung mãn của Ngài, tất cả chúng ta đã *lãnh nhận* hết ơn này đến ơn khác" (1,16). Đó là hai trường hợp đầu mút: động từ được đưa ra hoặc với một đối tượng thuần túy vật chất, hoặc với một thực tại chỉ là thiêng liêng.

Nhưng có một loạt trường hợp thứ ba, khi bổ ngữ của động từ "lambanô" là một con người đang sống, thường nhất là con người của Đức Giêsu. Ở đây, người ta không thể dịch là "cầm lấy" (prendre) hoặc "nhận lấy" (recevoir) nữa. Người ta không "cầm lấy" một con người đang sống như một chiếc bánh hoặc một quyển sách, mà người ta cũng không "nhận lấy" con người đang sống như ân sủng hoặc Thánh Thần nữa. Trong các ngôn ngữ Đức, người ta không có một động từ nào để dịch chính xác sắc thái này, nhưng các ngôn ngữ Latinh có ở đây một động từ tuyệt vời: trong tiếng Pháp, đó là "accueillir" (tiếp đón, đón nhận); trong tiếng Italia: "accogliere". Thực tế là động từ này đã biểu đạt một thái độ đức tin, như người ta có thể thấy trong ba hoặc bốn bản văn mà ở đó động từ "lambanô" được dùng trong nghĩa này, và ở đó nó được đặt gần với động từ "tin". Một cách cụ thể, vấn đề là mỗi lần con người Đức Giêsu hoặc được "đón nhận" với niềm tin, hoặc bị vứt bỏ bởi sự không tin của loài người. Chúng ta lại tìm được một thí dụ rõ rệt về điều đó trong lời tựa: "Ngài đã đến nhà mình, nhưng người nhà *chẳng chịu đón nhận* (ou parelabon). Còn những ai đón nhận (elabon), thì Ngài cho

quyền cho những ai tin vào Danh Ngài" (1,11-12). Ở những nơi khác nữa của sách Tin Mừng thứ bốn, chúng ta tìm được cùng quan hệ này giữa "lambanô" (với nghĩa *đón nhận*) và "tin" (5,43-44; 13,19-20). Ở đó cũng vậy, vấn đề là "đón nhận" Đức Giêsu. Một lần duy nhất mà nó không có liên quan đến con người của Đức Giêsu, chính xác là trong cảnh dưới chân thập giá, nơi mà động từ có bổ ngữ là thân mẫu Đức Giêsu, Đức Maria.

Ý nghĩa của nó là gì? Chắc chắn không phải là người môn đệ "cầm lấy" Đức Maria để dẫn Người về nhà mình, trong nhà của mình. Giải thích thông thường này là quá vật chất. Nhưng cũng không phải ông "lãnh nhận" một cách bị động ("lãnh nhận" từ ai?). Đối tượng của động từ "lambanô" ở đây là con người đang sống của Đức Maria, như trong các trường hợp trước, đây là một sự "đón nhận trong đức tin", với nghĩa là một thái độ đức tin, một phản ứng tích cực với di chúc của Đức Giêsu. Người môn đệ thực hiện trong đời sống của mình điều mà Đức Giêsu vừa yêu cầu mình, nghĩa là trở nên con của Đức Maria. Nói cách khác, ông phải trở nên một người tin thực sự: tin đối với Đức Maria và đối với Giáo Hội.

Nhưng chính ba từ cuối cùng của câu này đặt ra vấn đề lớn nhất: "eis ta idia", mà bản Phổ Thông dịch là "in sua". Phải hiểu chúng như thế nào? Và dịch thế nào? Người ta biết bản dịch hiện hành: "người môn đệ rước (hoặc đón nhận) bà về nhà mình", điều mà người ta thường hiểu nghĩa là "trong nhà mình". Chúng tôi nghĩ là đã chứng tỏ ở nơi khác rằng nó là không chính xác. Nhưng sự thể hiện lập trường này đã gây ra những cuộc tranh luận dài. Ở đây chúng tôi không thể làm gì khác hơn là đề nghị một tóm tắt rất ngắn gọn về giải thích mà sự phân tích chi tiết từ vựng và những đoạn song song áp đặt, chúng tôi tin thế.

Thực thì, "eis ta idia" thường có nghĩa là "ở nhà", "tại nhà mình", "trong quê hương của mình" v.v.; nhưng trong trường hợp này, từ ngữ luôn luôn được dùng với một động từ miêu tả một sự di chuyển cụ thể. Người ta đi xa, và sau một thời gian vắng mặt dài, người ta trở về nhà mình, *về ngôi nhà*. Hoặc người ta gởi trả ai về nhà. Người ta tìm thấy những thí dụ trong Tân Ước; như trong Cv. 21,6: "chúng tôi xuống tàu. Những người này lúc bấy giờ đã trở về

nhà họ". Nhưng trong cảnh thập giá, "elaben" không miêu tả một sự di chuyển cụ thể. Như chúng tôi đã nói, động từ này chỉ bước đầu của một thái độ đức tin; đây là một "chuyển động", nếu người ta muốn, nhưng lúc bấy giờ là một chuyển động thuần túy thiêng liêng, giai đoạn đầu của hành trình đức tin. Một sự di chuyển vật lý của người môn đệ hẳn là có thể đi song đôi với thái độ đức tin này, nhưng điều đó hoàn toàn vẫn ở bên ngoài viễn ảnh của câu này và của toàn bộ trích đoạn Kinh Thánh là cái được đặt ở bình diện đúng là thần học. Tuy nhiên, nếu vấn đề là một thái độ thiêng liêng, thì được thêm vào ở đây "eis ta idia". Vậy thì nghĩa của ba từ này là gì? Đây chắc chắn không phải là một ngôi nhà, mà là cái gì thuộc "riêng" người môn đệ, như việc dùng lặp lại từ "idios" trong Th. Gioan (thí dụ 10,4) gợi ý. Phải hiểu "eis ta idia" theo nghĩa một sự chiếm hữu ẩn dụ, quan hệ đến người môn đệ: ông đón nhận bà "như thuộc về ông, như là của ông" (G. Blaquière). Nhưng phải dịch như thế nào để có được ý nghĩa ẩn dụ này? Vì giới từ "eis" giữ một nghĩa năng động trong Th. Gioan, nó luôn luôn miêu tả một chuyển động về bên trong (vật lý hoặc ẩn dụ).

Chú thích của Hồng Y Tolet, có từ thời Phục Hưng, nhưng ở đây lại chuyển cho Th. Ambrôsiô, sẽ dùng làm điểm khởi hành cho chú giải Kinh Thánh mà chúng tôi sắp đề nghị. Ambrôsiô, theo Tolet, về vấn đề ấy, nói đến những "của cải thiêng liêng" ("*spiritualia bona*") mà người môn đệ đã lãnh nhận từ Đức Giêsu. Tolet tóm tắt chú giả Kinh Thánh này về "in sua" của Ga. 19,27b, trong một công thức đẹp: "inter sua spiritualia bona". Trong phiên dịch từng chữ, điều đó có nghĩa là "trong các của cải thiêng liêng của mình". Nếu công thức này là khó lấy lại trong các ngôn ngữ hiện đại, thì dầu sao nó cũng cho phép thấy rõ ràng điều gì được xem xét. Trong tác phẩm bộ ba lớn của ông: "Giáo Hội của Ngôi Lời Nhập Thể" (L'Eglise du Verbe incarné), C. Journet cũng đã hiểu nửa câu này cùng một cách: "Ông rước bà (đúng hơn, chúng ta hãy nói: đón nhận bà) vào trong *phạm vi thân tình của mình (dans son intimité)*, trong đời sống nội tâm của mình, trong *đời sống đức tin* của mình. Tính nội tâm này của người môn đệ không khác hơn là thái độ sẵn sàng của ông mở lòng mình ra trong đức tin để đón nhận những lời sau cùng của Đức Giêsu và thực hiện di chúc thiêng liêng của Ngài bằng cách trở nên con của thân

mẫu Đức Giêsu, bằng cách đón nhận Người làm mẹ của mình, mẹ Đức Giêsu, từ nay, cũng là mẹ ông.

Vả lại, thật thích thú nêu lên - điều mà nhiều tác giả lưu ý – rằng công thức "eis ta idia" biểu thị một tính song song rõ ràng với câu 11 của lời tựa. Trong khi Nhập Thể, Đức Giêsu đã đến trong chính tài sản của mình (nhà mình), "eis ta idia". Theo từng chữ, đó cũng là một công thức. "Tài sản riêng" ("domaine propre") của Đức Giêsu không phải là một nơi, mà là dân Itraen. Ý tưởng "tài sản", "sự sở hữu" nằm ở hàng đầu. Tài sản này là "của Ngài" và được cấu thành bởi "những người của Ngài" là những kẻ đón nhận hoặc không đón nhận Đấng Mêsia. Ở đây nữa, vấn đề là một thái độ đức tin (x. c.12b).

KẾT LUẬN: "DIỆN MẠO MARIA" CỦA GIÁO HỘI.

Ý nghĩa "Phụ Nữ Sion" của Cựu Ước có thể áp dụng vào Đức Maria cũng như vào Giáo Hội. Đức Maria, "điển hình" của Giáo Hội, là một chủ đề cổ điển, được lấy lại ở Vatican II; chúng ta phải xem xét tất cả những gì nó bao hàm.

Nếu Đức Maria dưới chân thập giá thực sự là hiện thân của Giáo Hội, "Kirche im Ursprung" ("Giáo Hội đầu tiên"), như J. Ratzinger và H. Urs von Balthasar đã gọi, vậy thì chúng ta có ở đây một dữ liệu thần học quan trọng, đối với Giáo Hội học cũng như đối với Thánh Mẫu học, chủ đề này đã nhận được những khai triển đáng chú ý nơi vài nhà thần học hiện đại. Thí dụ, H. Urs von Balthasar nói đến "diện mạo Maria của Giáo Hội", và C. Journet mới đây nói trong tác phẩm bộ ba lớn của ông về Giáo Hội: "Toàn thể Giáo Hội đều là Maria" ("Toute l'Eglise est mariale"). Chúng tôi vui lòng trích dẫn một đoạn rất hay, nơi ông miêu tả Đức Maria như là tiên trưng của Giáo Hội và như là Hiền Thê:

> "Đức Maria xuất hiện với chúng ta như là hình dạng (forme), nghĩa là như khuôn mẫu điển hình của Giáo Hội. Th. Phêrô đã yêu cầu các kỳ mục cai trị Giáo Hội phải là khuôn mẫu, là điển hình của đoàn chiên được giao phó cho họ (1Pr. 5,3). Trong một nghĩa vô cùng cao hơn, Đức Maria là khuôn mẫu và điển hình của Giáo Hội. Ở bên trong Giáo Hội, Người

là hình dạng mà trong đó Giáo Hội hoàn thành như là Hiền Thê, để hiến mình cho Phu Quân.

Giáo Hội càng giống Đức Maria, thì càng trở nên Hiền Thê, và càng trở nên Hiền Thê thì càng giống Phu Quân, và càng giống Phu Quân thì càng giống Thiên Chúa, vì các cấp chồng lên nhau này giữa Giáo Hội và Thiên Chúa, chỉ là những sự trong suốt mà trong đó phản chiếu ánh sáng rực rỡ duy nhất của Thiên Chúa" (L'Eglise du Verbe incarné II, 432-433).

Ở Tây phương, người ta thường có khuynh hướng chỉ duy nhất nhìn thấy trong Giáo Hội một cơ cấu hợp thành bởi những con người, nơi mà, ở tầm mức lãnh đạo và tổ chức, các phụ nữ không đóng một vai trò lớn. Thực tế, người ta đã nhấn mạnh quá mãnh liệt và chỉ trên khía cạnh thể chế và nam giới của nó, đến nỗi "diện mạo Maria", "diện mạo nữ giới và hiền mẫu", khía cạnh thần bí của Giáo Hội vẫn còn nằm trong bóng tối. Để sửa chữa quan điểm phiến diện này từ Kinh Thánh, H. Urs von Balthasar đã đưa ra một gợi ý lý thú. Ông đi từ bản văn huyền bí của Gr. 31,22: "Trở về đi thôi, *Trinh Nữ Itraen* (Virgo Israel) hỡi, trở về các thành cũ của ngươi. Cho tới bao giờ, ngươi còn lang thang đây đó, hỡi *cô gái phản bội*? Vì Đức Chúa tạo ra điều mới lạ trên mặt đất: *Đàn bà tìm kiếm chồng của mình*". "Thiếu Nữ Sion", "Trinh Nữ Itraen", mới đây là bất trung, sẽ tìm Thiên Chúa, Phu Quân của mình, và sẽ gắn bó với Ngài. Chính từ bản văn này, H. Urs von Balthasar chỉ ra vị trí của người đàn bà trong Giáo Hội. Người đàn bà là biểu tượng của Giáo Hội trong quan hệ Giao Ước của mình, trong quan hệ hiền thê của mình đối với Thiên Chúa. Chỉ người đàn bà mới có thể cho diện mạo nữ giới và Maria này cho Giáo Hội, chỉ người đàn bà mới có thể tượng trưng Giáo Hội-Hiền Thê.

Một cách hơi phúng dụ, người ta có thể áp dụng cùng một chủ đề vào cảnh Đức Maria và người môn đệ dưới chân thập giá. Một người :Đàn Bà" và một người đàn ông đang đứng gần thập giá Đức Giêsu, trong một chức năng đại diện loại hình học. Chúng ta hãy tưởng tượng một lúc những lời khác, khác với những lời của Ga. 19,26-27, thuộc loại những lời của bài diễn văn về sứ mệnh của Đấng Phục Sinh trong các sách Tin Mừng nhất lãm (x. Mt. 28,19-20; Mc. 16,15-

18); thí dụ, Ngài đã có thể ra lệnh cho Đức Maria chăm chú nghe những gì người môn đệ bảo Người làm (x. Mt. 28,20), nhân danh Ngài, Đức Giêsu. Nhưng không phải thế. Ở đây, ai là nhân vật chính và đóng vai trò thứ nhất? Không phải là người môn đệ mà là người "Đàn Bà", Đức Maria. Về phần "người môn đệ Đức Giêsu thương mến", ở đây, ông nhận sứ mệnh duy nhất là có Đức Maria làm mẹ. Nhiệm vụ đầu tiên của ông không phải là đi rao giảng Tin Mừng, mà trở nên "con" của Đức Maria. Đối với ông và đối với tất cả những người khác, là người tin, thì quan trọng hơn là tông đồ. Sứ mệnh tông đồ sẽ được giao phó cho ông sau này, sau khi Phục Sinh (Ga. 20,21; 21,20-23). Nhưng, là con của đức Maria và của Giáo Hội-mẹ là khía cạnh thứ nhất và cơ bản nhất trong suốt đời sống Kitô hữu của ông. Điều đó sẽ có giá trị đối với người kế vị Phêrô, đối với các Giám mục và linh mục cũng như đối với bất cứ một người tin nào. Bằng cách chơi chữ, chúng ta có thể nói rằng: được sáp nhập như là con cái Thiên Chúa vào mầu nhiệm (mystère) của Giáo Hội, mẹ chúng ta, là chủ yếu hơn thực thi một thừa tác vụ (ministère) của Giáo Hội. Ở đó, trên đồi Canvê, vào lúc Giáo Hội sinh ra trong hai con người này, người đàn bà này và người đàn ông này, là những người tượng trưng Giáo Hội, những lời của Đức Giêsu có một tầm quan trọng mấu chốt đối với mối quan hệ lẫn nhau của họ. Không phải về một sự sai người môn đệ đi làm sứ mệnh tông đồ, cũng không phải về nhiệm vụ công bố tin mừng và giảng dạy của ông, mà về một sự mời gọi tiên quyết là trở nên "con" của Đức Maria, "con" của Giáo Hội, nghĩa là một người tin thực sự trong Giáo Hội. Và - như chúng ta đã đọc trong lời tựa – những người tin, theo chừng mực đức tin của họ, sẽ ngày càng trở nên con cái của Thiên Chúa và anh em của Đức Kitô bằng cách trở nên con của Đức Maria và con của Giáo Hội.

Ở đây lại xuất hiện ý nghĩa quan phòng của Hiến Chế "Lumen Gentium" của Vatican II, đã miêu tả Giáo Hội như là "dân Thiên Chúa", chứ không phải như là một tổ chức gồm có nhiều khớp khác nhau. Cấu trúc của Giáo Hội là cần thiết, hẳn thế, và phẩm trật của Giáo Hội có tầm quan trọng của nó, nhưng nó không cấu thành bản chất của Giáo Hội. Bản chất của Giáo Hội, là Thiếu Nữ Sion, đó chính là dân Thiên Chúa, sống trong quan hệ Giao Ước với Đức Kitô, và trong Ngài, với Thiên Chúa. Mà, những suy nghĩ này đúng là ở

trong sự phát triển của thần học về Ga. 19,25-27.

Bây giờ, theo cách nhìn này, vị trí của người đàn bà trong Giáo Hội là gì? Khi H. Urs von Balthasar nói đến hai diện mạo của Giáo Hội, thì cách nhìn của ông, chúng tôi thấy hình như là rất phù hợp với Giáo Hội học của Gioan là người hai lần giới thiệu thân mẫu Đức Giêsu là "Bà". Mặt khác, có khía cạnh Phêrô và thể chế mà H. Urs von Balthasar đưa vào trong cái ông gọi là "hình vuông tông đồ" (Theo H. Urs von Balthasar, Giáo Hội xây trên bốn cột trụ. Đó là "hình vuông tông đồ", được hình thành bởi bốn nhân vật chính trong các tông đồ: Phêrô, Phaolô, Gioan và Giacôbê, mỗi người đại diện một truyền thống đặc thù trong Giáo Hội. Những người Tin lành dựa chính vào Phaolô và vào giáo lý của người về sự công chính hóa bởi đức tin không có những việc làm [x. nhất là các thư gởi giáo đoàn Rôma và Galát]. Đặc biệt nhạy cảm với sự vinh quang và rất thích sự chiêm niệm, những người Chính thống đại diện trào lưu Gioan. Người Công giáo tập hợp chung quanh Phêrô, với quyền tối thượng của người và tính chất thể chế hoá của Giáo Hội. Cuối cùng có Giacôbê, con người của truyền thống, đại diện của Giáo Hội Giêrusalem và các Kitô hữu gốc Do Thái, là những người đã đứng vững trong Giáo Hội Syria), nhưng mặt khác, cũng có khía cạnh Maria và nữ giới của Giáo Hội. Cách nhìn sau cùng này nhất là một điều tiếp thu được của Giáo Hội hiện đại. Hai khía cạnh đều có một tầm quan trọng chủ yếu và cơ bản đối với nền thần học của Giáo Hội, cân đối hài hoà , có cơ sở Kinh Thánh.

Biểu tượng học về "Thiếu Nữ Sion" là dữ liệu Kinh Thánh cơ bản nhất về khía cạnh Maria này của Giáo Hội. Nó hoà hợp hoàn hảo với Giáo hội học của Gioan, khoa chủ yếu là một nền thần học về quan hệ Giao Ước. Ở tầm mức biểu tượng, Giáo Hội, như Đức Maria, là người "Phụ Nữ" ở trong quan hệ Giao Ước với Phu Quân mình là Đức Kitô. Đó là cấu trúc nền tảng của Giáo Hội với tư cách là Hiền Thê của Đức Kitô và Mẹ của dân Thiên Chúa; như Vatican II dạy rõ ràng, chính điều đó trước tiên là Giáo Hội. Với tư cách là "dân Thiên Chúa" và "Hiền Thê" của Đức Kitô, Giáo Hội phải nhất là được giải thích về mặt Kinh Thánh trên phần sâu kín nhất của thần học Giao Ước. Mà, chính xác là ở đó cũng được đặt chiều kích Maria của Giáo Hội. Như thế, người ta thấy rằng có một mối quan hệ biện

chứng giữa hai diện mạo của Giáo Hội, diện mạo Maria và diện mạo Phêrô. Cả hai đều thuộc cấu trúc của Giao Ước: đó là hai diện mạo của một thực tại duy nhất. Nhưng diện mạo Maria biểu đạt khía cạnh bên trong nhất và sâu xa nhất của mầu nhiệm Giáo Hội.

H. de Lubac đã tập hợp nhiều bản văn của truyền thống liên quan đến chức năng làm mẹ của Giáo Hội. Cơ bản, Giáo Hội là "mẹ" của tất cả chúng ta. Tại sao? Bởi vì chính Giáo Hội là người mà chúng ta chịu ơn để được sinh ra cho sự sống siêu nhiên. Chính mẹ chúng ta, Giáo Hội, là người cho chúng ta khám phá được Đức Kitô. Chính mẹ chúng ta, Giáo Hội, đã sinh ra chúng ta là Kitô hữu. Chính mẹ chúng ta, Giáo Hội, đã dạy dỗ chúng ta trong đức tin. Chính nhờ Giáo Hội, mẹ chúng ta, mà chúng ta đã trở nên con cái Thiên Chúa. Cho dù một số người trong các đại diện của Giáo Hội gợi lên cho chúng ta ác cảm và làm cho chúng ta đau khổ, thì những tình cảm này cũng không có liên quan gì với thực tại cơ bản của Giáo Hội. Khía cạnh hiền mẫu của Giáo Hội thực sự là song song với tất cả những gì mà một người mẹ làm đối với con của mình: thụ thai nó, sinh ra nó, giáo dục nó, làm cho nó lớn lên, phát triển và thành thục trong phạm vi gia đình; tất cả điều đó được áp dụng cho Giáo Hội và cho Đức Maria. Thật gây ấn tượng mạnh việc nhìn thấy hai nhân vật này – Giáo Hội và Đức Maria – ở đây (có thể nói là) được đồng nhất hoá với nhau như thế nào. Đức Maria thực sự là "sự hiện thực hoá tối cao Giáo Hội" (C. Journet).

Về phương diện Kinh Thánh, ý nghĩa cơ bản của mầu nhiệm Đức Maria vậy là nằm trong chức năng hiền thê và hiền mẫu của Người: Người là mẹ Đức Giêsu và mẹ các môn đệ; nhưng trong quan hệ của Người với Đức Kitô, còn có một khía cạnh khác được thêm vào, chức năng Hiền Thê của Người: Người, người "Đàn Bà", người Thiếu Nữ Sion, là Hiền Thê của Đức Kitô, như chúng ta đã thấy. Thật ngạc nhiên là biết bao nhà thần học còn do dự, không dám khẳng định điều đó. Bằng cách nào Đức Maria, người ta hỏi, có thể vừa là mẹ Đức Giêsu lại vừa là Hiền Thê của Ngài? Tất nhiên đó chỉ là ở hai bình diện khác nhau. Với tư cách là con người cá thể, Người là mẹ Đức Giêsu, nhưng do vai trò Người đóng trong sứ mệnh của Đức Giêsu, và do chức năng tượng trưng và biểu tượng của Người với tư cách là "Thiếu Nữ Sion", Người trở thành Hiền Thê của Người và

cộng tác viên của Ngài trong công việc cứu độ. Chúng ta đừng do dự trước sự thật này, vì nó được chứa đựng rõ ràng trong Kinh Thánh. Điều vừa nói về Đức Maria có thể được áp dụng bằng loại suy vào Giáo Hội, người mà cũng vừa là Hiền Thê vừa là mẹ, như Isaac de l'Etoile đã nhấn mạnh rất tốt như thế trong một khai triển rất hay mà chúng ta đã đọc trước đây.

Trước khi kết luận, chúng ta hãy dừng lại ở một bản văn rất hay khác của nhà chú thích người Đức, Gerhoh von Reichersberg (thế kỷ XII). Nó bổ túc thích đáng công thức của thời Trung Cổ mà chúng tôi đã trưng dẫn và nó tổng hợp tốt những gì chúng tôi vừa nói. Theo các tác giả Trung Cổ, Đức Maria có thể gọi là kết quả của toàn bộ niềm hy vọng của Cựu Ước, nhưng Người cũng là sự hiện thực hoá đầu tiên dân Thiên Chúa của Giao Ước Mới. Như vậy, Người được định hướng trong hai chiều đối nghịch nhau. Người là điểm nối của Hội đường và Giáo Hội. Đối với sự định hướng về quá khứ, các công thức thời Trung Cổ, "Figura Synagogae" và "Consummatio Synagogae", là có giá trị; nhưng trong bản văn của Gerhoh von Reichersberg, hai định hướng đối lập được trình bày chung với nhau: "Fuit ac permanet Beata Virgo Maria *consummatio synagogae*; et *Ecclesiae Sanctae* nova inchoatio", "Đức Trinh Nữ Maria diễm phúc đã là và vẫn là *sự hoàn tất của Hội đường*; và *của Giáo Hội* là cái thánh thiện, Người là sự khởi đầu mới".

Một câu hỏi cuối cùng phải được đặt ra: bằng cách nào mẹ Đức Giêsu thực thi vai trò làm mẹ của Người đối với người môn đệ được thương mến, vậy là cũng đối với tất cả các môn đệ và đối với Giáo Hội? Đoạn 19,25-27 không nói đến điều đó. Nhưng ở đây nữa, người ta có thể lợi dụng một trích đoạn Kinh Thánh kế bên, trích đoạn thuật lại tình tiết cạnh sườn bị đâm thâu (19,31-37) mà trên đó kết thúc toàn bộ chuyện kể của Gioan về cuộc khổ nạn; đặc biệt gợi ý ở đây có thể là câu cuối cùng: "Họ sẽ nhìn lên Đấng họ đã đâm thâu" (19,37). Nhưng đại từ "họ" chỉ ai ở đây? Gần như chắc chắn, trước tiên đó chính là người môn đệ (x. c. 35); nhưng số nhiều "họ" phải chỉ hai người hiện diện ở thập giá, thân mẫu Đức Giêsu và người môn đệ; vả lại, người môn đệ đại diện tất cả các môn đệ, toàn thể Giáo Hội.

Trong cái nhìn này của Đức Maria và của người môn đệ lên cạnh sườn đã bị đâm thâu của Đức Giêsu, thân mẫu Đức Giêsu, đã ở đây, đóng vai trò làm mẹ của Người. Đó là điều được xác nhận bởi một sự nhắc lại lần nữa tính song song với tiệc cưới thiên sai. Tại Cana, chính Đức Maria là người đã bảo những người phục vụ làm tất cả những gì Đức Giêsu bảo họ. Lời này đã là một lời Giao Ước, chúng tôi đã chứng tỏ điều đó; nó gồm trong việc bảo những người phục vụ hướng về Đức Giêsu, và như vậy, cấu thành dân mới của Thiên Chúa. Như ông Môsê ở núi Sinai là người làm trung gian Giao Ước giữa Đức Chúa và Itraen, cũng thế, Đức Maria, theo chuyện kể Cana, thực thi một vai trò làm trung gian trong việc thực hiện Giao Ước giữa Đức Giêsu và những kẻ phục vụ Ngài. Từ lời nói cuối cùng này của Đức Maria trong sách Tin Mừng, do đó rõ ra một biểu tượng học tổng quát về vai trò của Đức Maria đối với những kẻ tin, đối với Giáo Hội. Đức Maria và người môn đệ được thương mến ở thập giá, là những người đưa mắt nhìn lên cạnh sườn bị đâm thâu của Đức Giêsu, cùng nhau hình thành, hẳn thế, hình ảnh của Giáo Hội-Hiền Thê, quay về phía Phu Quân của mình là Đức Kitô. Ở đây ứng nghiệm lời tiên tri của Caipha: "Đức Giêsu chết để quy tụ vào trong sự hiệp nhất (từng chữ: *thành một*) tất cả các con cái Thiên Chúa đang bị tản mác" (11,52); ở đây, cũng ứng nghiệm điều mà chính Đức Giêsu đã loan báo: "Phần tôi, một khi được giương cao lên khỏi mặt đất, tôi sẽ kéo mọi người lên *với tôi*" (12,32). Đúng chính là về phía Ngài mà cái nhìn của Đức Maria và của người môn đệ được định hướng, về phía Ngài, với cạnh sườn bị đâm thâu, và, vậy là, về phía "cửa sự sống" (Th. Augustinô). Sự sống sâu xa của Đức Giêsu, sự sống của trái tim Ngài, được tượng trưng bởi nước của Thần Khí chảy ra từ cạnh sườn Ngài, như vậy là trở thành sự sống của Giáo Hội; trái tim của Đức Giêsu trở thành trái tim của Giáo Hội. Chính về phía trái tim Đức Giêsu mà cái nhìn của người môn đệ được quy hướng, nhưng nó được quy hướng bởi cái nhìn của Đức Maria, mẹ Ngài, như lời của Đức Maria ở Cana đã quy hướng những người phục vụ về phía Đức Giêsu. Trong nghĩa này, người ta có thể nói cùng với một Truyền Thống lâu dài là Giáo Hội được sinh ra từ cạnh sườn bị đâm thâu (từ trái tim) của Đức Giêsu. Nhưng sự sinh ra này của Giáo Hội, chính Đức Maria là người đóng vai trò làm mẹ: bằng đức tin của Người và bằng cái nhìn của Người lên vết thương của cạnh sườn

Đức Giêsu, Người mời gọi những người tin, các con của Người, bước vào trái tim của Đức Giêsu, trái tim này, nơi mà Giáo Hội, trong mầu nhiệm của mình, đang ở:

"Khi trái tim của Ngài được mở ra, Ngài đã chuẩn bị nơi ở, và Ngài đã mở cửa cho Hiền Thê của Ngài. Như vậy, nhờ Ngài, nàng có thể bước vào, và Ngài có thể đón nàng về nhà Ngài. Như vậy, nàng có thể ở trong Ngài và Ngài ở trong nàng".

IV. TIÊN TRƯNG CỦA GIÁO HỘI MẸ VÀ HIỀN THÊ

CHƯƠNG 7:

NGƯỜI PHỤ NỮ ĐỘI TRIỀU THIÊN MƯỜI HAI NGÔI SAO

Khải Huyền 12

"Rồi có điềm lớn xuất hiện trên trời, một người Phụ Nữ, mình khoác mặt trời, chân đạp mặt trăng và đầu đội triều thiên mười hai ngôi sao. Bà có thai, đang kêu la đau đớn và quằn quại vì sắp sinh con. Lại có điềm khác xuất hiện trên trời: đó là một con Mãng Xà, đỏ như lửa, có bảy đầu và mười sừng, trên bảy đầu đều có vương miện. Đuôi nó quét hết một phần ba các ngôi sao trên trời mà quăng xuống đất. Rồi con Mãng Xà đứng chực sẵn trước mặt người Phụ Nữ sắp sinh con, để khi bà sinh xong là nó nuốt ngay con bà. Bà đã sinh được một người con, một người con trai, người con này sẽ dùng trượng sắt mà chăn dắt muôn dân. Con bà được đưa ngay lên Thiên Chúa, lên tận ngai của Ngài. Còn người Phụ Nữ thì trốn vào sa mạc; tại đó, Thiên Chúa đã dọn sẵn cho bà một chỗ ở, để bà được nuôi dưỡng ở đó, trong vòng một ngàn hai trăm sáu mươi ngày. Bấy giờ có giao chiến trên trời: thiên thần Micaen và các thiên thần của người giao chiến với con Mãng Xà. Con Mãng Xà cùng các thiên thần của nó cũng giao chiến. Nhưng nó không đủ sức thắng được, và cả bọn không còn chỗ trên trời nữa. Con Mãng Xà bị tống ra, đó là Con Rắn xưa, mà người ta gọi là Ma Quỷ hay Xatan, tên chuyên mê hoặc toàn thể thiên hạ; nó bị tống xuống đất, và các thiên thần của nó cũng bị tống xuống với nó. Và tôi nghe có tiếng hô to trên trời: 'Đây là thì giờ cứu độ, uy lực và vương quyền của Thiên Chúa chúng ta và quyền bính của Đức Kitô của Người; vì kẻ tố cáo anh em chúng ta, ngày đêm tố cáo họ trước toà Thiên Chúa, nay bị tống ra ngoài. Nhưng họ đã thắng được nó nhờ máu Con

Chiên và nhờ lời họ làm chứng về Đức Kitô. Họ đã không yêu mến sự sống của họ đến nỗi sợ sự chết (Họ coi thường tính mạng, sẵn sàng chịu chết). Nào thiên quốc cùng chư vị ở chốn thiên đình, hãy vì đó mà mừng vui hoan hỷ! Khốn cho đất và biển, vì ma quỷ đã xuống với các ngươi, nó giận điên lên vì biết rằng nó chỉ còn một ít thời gian'. Khi con Mãng Xà thấy mình đã bị tống xuống đất, nó liền đuổi bắt người Phụ Nữ đã sinh con trai. Nhưng bà đã được ban cho đôi cánh đại bàng, để bay vào sa mạc, vào nơi dành cho bà, tại đó bà được nuôi dưỡng một thời, hai thời và nửa thời, ở xa Con Rắn. Lúc bấy giờ Con Rắn phun nước ra đằng sau bà như một dòng sông, để cuốn bà đi. Nhưng đất cứu giúp bà, đất hả miệng ra uống cạn dòng sông từ miệng con Mãng Xà phun ra. Con Mãng Xà nổi giận với người Phụ Nữ và đi giao chiến với những người còn lại trong dòng dõi bà, là những người tuân theo các điều răn của Thiên Chúa và giữ lời chứng của Đức Giêsu. Rồi nó đứng trên bãi cát ngoài biển"

DẪN NHẬP

Sách Kinh Thánh, theo dòng các thế kỷ, đã được chú thích nhiều nhất, chắc chắn là sách Mặc Khải của Gioan, sách Khải Huyền. Điều này có lẽ không làm cho chúng ta ngạc nhiên, vì đặc tính huyền bí của sách này và sự rất đa dạng của các giải thích hình như có thể đưa ra.

Điều làm nên sự khó khăn lớn nhất đối với việc giải thích sách Khải Huyền, chính là ngôn ngữ biểu tượng mà tác giả dùng liên tục. Chúng ta hãy nhớ lại rằng hai từ "ngôn ngữ" và "biểu tượng", trong ngữ văn học hiện đại, chỉ hai cách cơ bản bàn đến vấn đề thực tại của các sự vật. Các biểu tượng nhất thiết phải được giải thích bằng các lời, điều mà không phải luôn luôn là dễ dàng, nhưng chúng là gợi ý hơn nhiều so với ngôn ngữ lôgic. Như P. Ricoeur nói có lý: "Ngôn ngữ chỉ bắt lấy bọt của cuộc sống". Bằng ngôn ngữ chỉ khái niệm, chúng ta chỉ đạt đến bề mặt của các sự vật chứ không đạt đến điều huyền bí của chúng. Biểu tượng đi xa hơn và sâu hơn, bởi đó nó gợi ý hơn, nhưng đồng thời nó lại mập mờ hơn, nên nó cống hiến khả năng có những giải thích đôi khi rất trái nhau. Nhưng từ đó cũng sinh ra sức mạnh mê hoặc của nhưng biểu tượng Kinh Thánh lớn.

Sách Mặc Khải của Gioan gần như toàn bộ là một mớ những biểu tượng. Giải thích chúng không phải là dễ. Nhưng đã vài năm nay, nhà Giáo phụ học người Italia E. Corsini đã đề nghị cho việc giải thích sách Khải Huyền một hướng mới đã gây nên nhiều hứng thú ở Italia và nơi khác. Trong lúc ông phiên dịch chú thích của Ôrigênê về sách Tin Mừng của Gioan, ông đã bị đánh động bởi việc Ôrigênê thường xuyên dẫn đến sách Khải Huyền để giải thích sách Tin Mừng thứ bốn, dường như chính đó là một sự việc hoàn toàn bình thường. Tự ý, chúng tôi sẽ làm điều ngược lại: chúng tôi sẽ dùng sách Tin Mừng thứ bốn để giải thích quyển sách huyền bí Khải Huyền. Ôrigênê, ngược lại, thường trích dẫn những bản văn của sách Mặc Khải để giải thích mầu nhiệm Đức Kitô, như nó được mặc khải trong sách Tin Mừng của Gioan.

Như vậy, đã rõ ra là, trong việc đọc sách Khải Huyền, Ôrigênê tập trung tất cả trên mầu nhiệm Phục Sinh, chứ không phải trên chủ đề về cánh chung học, về cuộc chiến lớn của ngày tận thế giữa các sức mạnh của sự dữ và Con Người, rồi về chiến thắng cuối cùng trong thành Giêrusalem trên trời, như Corsini đã nghĩ trước khi thực hiện bản dịch của ông và phần lớn các nhà chú giải đã tin và còn tin.

Với tư cách là nhà Giáo phụ học, Corsini đã suy nghĩ đến phương thức lạ lùng này của Ôrigênê, và ông đã muốn tránh khéo nó về phương diện lịch sử. Ông đã đi đến chỗ nhận thấy rằng sự xuất hiện việc giải thích cánh chung về sách Khải Huyền, và một cách tương liên, sự biến mất việc giải thích Phục Sinh bắt nguồn từ Êusêbiô thành Cêsarê. Bởi đó, ông đã muốn chính ông cũng viết một chú thích về sách Khải Huyền theo đường lối của Ôrigênê. Như chính ông nói, ông trình bày sách Mặc Khải như là "một sự đọc Cựu Ước theo ánh sáng của biến cố Phục Sinh"; như vậy được giải thích, ông nói thêm, "chẳng những là đặc tính phụng vụ của nó", mà còn "những lời kêu cầu Đức Giêsu đến được bao gồm trong phần cuối; chúng dựa vào sự kêu gọi đã vang lên trong suốt chiều dài lịch sử của Itraen" (trg. 306-307). Giải thích mới này đã gây nên những phản ứng trong nhiều chiều hướng khác nhau. Nhiều người đã rất tan thành; những người khác tỏ ra thích thú, nhưng dè dặt, và họ đặt ra vài vấn đề phê bình. Chúng tôi tin rằng nghiên cứu của Corsini mang đến một hiệu chỉnh đúng cho giải thích quá chuyên là cánh chung là

giải thích đang hiện hành. Nhưng việc bỗng chốc phải giải thích toàn bộ sách Khải Huyền từ mầu nhiệm Phục Sinh xem ra là khá mơ hồ. Tuy nhiên, chúng tôi thấy hình như ý tưởng cơ bản của chú thích của Corsini cống hiến một cách nhìn lành mạnh trên quyển sách Kinh Thánh quá khó hiểu thấu này. Chúng ta hãy chú ý rằng người bạn lớn của ông, Đức Ông Rossano, nhà chú giải Kinh Thánh lỗi lạc và là con người có một nền văn hoá rộng, đã viết cho quyển sách của ông một dẫn nhập đầy óc tinh tế và hứng thú.

Tất cả điều đó chứng tỏ rằng chúng ta chưa cố gắng hết sức trong việc giải thích sách Mặc Khải, nhưng chúng tôi cũng muốn nhấn mạnh rằng, để giải thích tốt sách Khải Huyền, người ta không thể bỏ qua những sự quy chiếu đến mầu nhiệm Phục Sinh. Điều này không phải là không quan trọng, người ta hiểu điều đó, nếu người ta nghĩ là có thể giải thích thị kiến về người Phụ Nữ trong Kh. 12. Người ta sẽ thấy nó trình bày những điểm tiếp xúc gây ấn tượng mạnh với cảnh Đức Maria dưới chân thập giá đã được bàn đến ở chương trước.

Trong Truyền Thống – và ngày nay vẫn còn – người ta gặp hai giải thích cơ bản về nhân vật người Phụ Nữ huyền bí này. Người ta nhìn thấy trong bà, hoặc là một biểu tượng của Giáo Hội, dân mới của Thiên Chúa, hoặc là một biểu tượng của Đức Maria, Thân Mẫu Đức Giêsu. Nhiều tác giả khẳng định rằng bà là một biểu tượng của Giáo Hội; đối với những người khác thì bà chỉ duy nhất thể hiện Đức Maria. Hai lập trường cực đoan này thật khó có thể bảo vệ.

Tuy nhiên, một sự thực, đó là khoa chú giải Kinh Thánh của các Giáo phụ và ngay cả thời Trung Cổ chính yếu là Giáo Hội học. Phần đông những người xưa đã nhìn thấy trong người Phụ Nữ của sách Khải Huyền trước tiên là một biểu tượng của Giáo Hội, mà, mặc cho những cuộc bách hại nhiều và nghiêm trọng, phải thắng trận chiến cuối cùng trên thế gian và các sức mạnh của điều dữ. Chính vào thời Trung cổ, nơi vài tác giả đan viện và nhất là trong "toàn bộ một truyền thống phụng vụ và ảnh tượng học" (TOB), sự nhấn mạnh chuyển sang việc giải thích biểu tượng người Phụ Nữ là thuộc Đức Maria, nhưng vẫn không loại bỏ hoàn toàn việc giải thích Giáo Hội học. Vậy đã có một chuyển động con lắc giữa hai giải thích. Điều

thích thú và quan trọng đối với chúng ta, đó là có thể nhận thấy rằng, trong hai giai đoạn lớn này của truyền thống Kitô giáo – thời đại Giáo phụ và truyền thống thời Trung Cổ – người ta tìm được hai sự nhấn mạnh. Ở đó có một sự khuyến cáo đối với thời đại chúng ta: không một khía cạnh nào trong hai khía cạnh này có thể hoàn toàn bị loại ra trong việc giải thích biểu tượng huyền bí này.

Nhưng phải nhấn mạnh chính đến khía cạnh nào? Dĩ nhiên đó là một câu hỏi khác. Chắc chắn rằng khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại thực hiện một sự trở về rất rõ ràng với sự giải thích Giáo Hội học và thậm chí có không ít nhà chú giải Kinh thánh khẳng định rằng vấn đề ở đây là Giáo Hội chứ không phải điều gì khác. Theo những người tán đồng hướng này, giải thích khác chỉ là một sự đọc lại sau, một sự cải biên và một sự giải thích đạo đức, phục vụ khoa mục vụ, phụng tự và tu đức. Sự kéo dài này, người ta nói, là chính đáng, nhưng nó không tương ứng với nghĩa từng chữ của bản văn.

Theo ý chúng tôi, một hình thức tư tưởng chuyên nhất này, ở đây, là một sai lầm. Nhưng làm sao giữ được hoặc tìm lại được sự cân bằng? Không phải là dễ. Mặc dù sự chú giải sách Khải Huyền không phải là chuyên môn của chúng tôi và chúng tôi chỉ dấn thân một cách ngoại lệ vào lĩnh vực khó khăn này, tuy nhiên chúng tôi sung sướng có dịp – cho dù chỉ là tạm thời - để ra ở đây một cách nhìn tổng hợp về đoạn văn quan trọng này của sách Mặc Khải.

NGỮ CẢNH SÁCH KHẢI HUYỀN 12

Trước tiên, chúng ta hãy đặt chương 12 vào toàn bộ sách Mặc Khải. Ở đây cũng vậy, các ý kiến bị chia rẽ. Sách được cấu trúc như thế nào? Sự phân chia mà chúng tôi trình bày - đại thể - được vay mượn ở chú thích của L. Cerfaux và J. Cambier.

Mọi người đều đồng ý rằng ba chương đầu, với sự hiện hình vĩ đại của Con Người cho người thị kiến của đảo Pátmô và bảy thư gởi cho các Hội thánh Tiểu Á, tạo thành một thứ phần dẫn nhập, tách riêng với phần còn lại của sách.

Phần lớn thứ nhất, tiếp theo dẫn nhập, trải dài trên các chương 4 đến 11. Bằng những thị kiến tiên tri, nó miêu tả sự khai triển của

lịch sử thế giới và sự đối chiếu các "chứng nhân" đầu tiên với "thế giới". Nó bắt đầu bằng một thị kiến vĩ đại về triều đình và phụng vụ trên trời (5-6). Quyển sách được niêm ấn mà trong đó được ghi lại kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa, được trao lại cho Con Chiên đứng trước ngai. Con Chiên mở các ấn ra, từng cái một. Các bức tranh khải huyền miêu tả những tai hoạ sẽ giáng xuống trái đất. Nhưng những người đã được chọn thì được chừa ra, và họ ca ngợi, chung quanh ngai Thiên Chúa, chiến thắng của Con Chiên. Những lời cầu nguyện của các thánh đã làm cho "Ngày Trọng Đại" mau đến, và người ta thổi kèn. Những tai ương lớn và ba "Cái Khốn" gợi lên những thảm hoạ của ngày tận thế. Nhưng từ cuối cùng đã không được nói ra! Một sách khải huyền Kitô giáo còn phải miêu tả sự quang lâm cùng với sự phán xét cuối cùng.

Một phần thứ hai chứa các chương 12 đến 22,5, dành cho số phận của Giáo Hội: những cuộc bách hại trong khoảng thời gian giữa khi Giáo Hội sinh ra và các biến cố cánh chung và chiến thắng cuối cùng trong thành Giêrusalem trên trời. Giáo Hội bị bách hại được miêu tả tuyệt vời trong biểu tượng cuộc chiến đấu giữa người Phụ Nữ và con Mãng Xà. Cuối cùng , Con Chiên xuất hiện cùng với những người của mình. Đức Kitô, chiến thắng, bước ra khỏi trận chiến và sự phán xét cuối cùng có thể bắt đầu: "Lúc bấy giờ tôi thấy trời mới đất mới. Và tôi thấy Thành Thánh là Giêrusalem mới, từ trời, từ nơi Thiên Chúa mà xuống Ngai của Thiên Chúa và của Con Chiên sẽ đặt trong thành và các tôi tớ Ngài sẽ thờ phượng Ngài sẽ không còn đêm tối nữa vì Đức Chúa là Thiên Chúa sẽ chiếu sáng trên họ và họ sẽ hiển trị đến muôn thuở muôn đời" (21,1-2; 22,3-5)

Phần kết (22,6-21) là một đối thoại giữa Đức Kitô và Hiền Thê của Ngài là Giáo Hội. Nó biểu đạt mong muốn khát khao của Hiền Thê: nàng chờ đợi và hy vọng Phu Quân đến: "Này đây, sự trở lại của Ta đã gần kề. Ôi vâng, lạy Chúa Giêsu, xin ngự đến!". Sách Khải Huyền và toàn bộ Kinh Thánh kết thúc như thế.

Người ta có thể trình bày toàn bộ quyển sách trong sơ đồ này:

PHẦN DẪN NHẬP (ch. 1-3)

Thị kiến Con Người và

các thư gởi cho bảy Hội Thánh Tiểu Á

PHẦN MỘT (ch. 4-11)

Các thị kiến tiên tri về tương lai của thế giới

Sách niêm ấn (4-5)

Bảy ấn (6-8,1)

Bảy kèn (8,2-11)

PHẦN HAI (ch. 12-22,5)

Tương lai của Giáo Hội: những cuộc bách hại và chiến thắng cuối cùng.

Lịch sử Giáo Hội bị bách hại (12-14,5)

Các biến cố cánh chung (14,6-20)

Thành Giêrusalem mới (21-22,5)

PHẦN KẾT (ch. 22,6-11)

"Phải, chẳng bao lâu nữa Ta sẽ đến, Amen.

Lạy Chúa Giêsu, xin ngự đến!"

Chương 12 như vậy là nằm ở đầu tiết thứ hai, tiết miêu tả số phận của Giáo Hội và rất cụ thể, những cuộc bách hại mà Giáo Hội sẽ phải trải qua. Trong chính chương này, người ta có thể phân biệt bốn phần:

Câu 1-6: Miêu tả người Phụ Nữ đối diện với con Mãng Xà tấn công bà.

Câu 7-9: Chiến thắng của Micaen và các thiên thần của Người đối với con Mãng Xà, và con Mãng Xà bị tống vào lò lửa lớn.

Câu 10-12: Vinh tụng ca trên trời.

Câu 13-17: Người Phụ Nữ trốn vào sa mạc một thời kỳ nào đó được dành cho bà.

Đó là ngữ cảnh tổng quát và các phần lớn của Kh. 12. Điều đó đủ để đặt bản văn chúng ta nghiên cứu vào trong một tổng thể rộng hơn. Chúng ta sẽ tiến hành ba giai đoạn. Sau khi đã cho giải thích Giáo Hội học cơ bản về biểu tượng người Phụ Nữ và người con

trai của bà, cũng như về sự đối chiếu họ với con Mãng Xà, chúng ta sẽ chứng tỏ bằng cách nào, trong khung cảnh tổng quát này, một giải thích Maria cũng có thể và phải tìm được vị trí ở đó. Cuối cùng, trong một kết luận tổng quát, sẽ là phần kết của toàn bộ tác phẩm, chúng tôi sẽ tóm lại toàn bộ những gì đi trước theo ánh sáng của Kinh thánh, của Truyền Thống và của Vatican II.

GIẢI THÍCH GIÁO HỘI HỌC CƠ BẢN VỀ KHẢI HUYỀN 12

Người Phụ Nữ

Trong miêu tả nhân vật này, mỗi chi tiết đều là một ám chỉ đến các bản văn ngôn sứ của Cựu Ước, hoặc đến văn học khải huyền của Do Thái giáo muộn (Judaisme tardif). Cho nên mỗi chi tiết trong chúng đều đưa ra nhiều khả năng giải thích khác nhau; không có gì ngạc nhiên nếu những ý kiến của các nhà chú giải Kinh Thánh khác nhau. Nhưng chúng tôi tin rằng những nét lớn của giải thích là đủ chắc chắn.

Nguyên tắc cơ bản mà chúng tôi nghĩ là phải luôn luôn ghi nhớ, đó là ở đây chúng ta có vấn đề phải bàn đến một nhân vật mà nhiều lần đã bàn đến trong quyển sách này về mầu nhiệm Đức Maria, đặc biệt là nhân vật Thiếu Nữ Sion. Chúng ta, ở đây, đang ở trong giai đoạn cuối cùng của việc triển khai chủ đề Kinh Thánh lớn này.

Người "Phụ Nữ" này trước tiên là một biểu tượng của Itraen, của dân Thiên Chúa, là dân đã sinh ra Đấng Mêsia. Trong một ngôn ngữ thuần túy lôgic, chúng ta thấy biểu đạt cùng một ý tưởng trong Ga. 4,22, nơi mà Đức Giêsu, khi nói về chính mình, nói với người phụ nữ Samari: "Ơn cứu độ xuất phát từ dân Do Thái". Với tư cách là con người, Đức Giêsu có một dòng họ Do Thái, Ngài đã sinh ra là con của dân Do Thái, của người Phụ Nữ Sion. Nhưng trong Tân Ước, người Phụ Nữ Sion trở thành Giáo Hội. Trong tác phẩm "Mẹ Đức Giêsu trong Tân Ước" của ông, J. McHugh có hai chương nói về sách Khải Huyền. Ông viết: "Người Phụ Nữ mình khoác mặt trời là biểu tượng tiên trưng của Giáo Hội bất diệt, của Giáo Hội vĩnh cửu". Đó là hiểu rất chính xác. Người Phụ Nữ của Khải Huyền 12 là người "Phụ Nữ Sion", là người bây giờ thể hiện Giáo Hội: bà phải trải qua

nhiều đau khổ và bách hại, nhưng bà đạt đến chỗ giữ vững và cuối cùng bà chiến thắng như là Hiền Thê của Con Chiên.

Bây giờ chúng ta hãy xét vài khía cạnh của nhân vật nữ này như bà được miêu tả trong các câu 1 đến 6.

Trước tiên chúng ta nhận thấy rằng người "Phụ Nữ" không đứng trên trái đất. Đó là một *nhân vật trên trời*, "mình khoác mặt trời, chân đạp mặt trăng, và đầu đội triều thiên mười hai ngôi sao" (c. 1). Những gợi ý cho giải thích các hình ảnh này không thiếu. Với A. Feuillet, là người đã viết một bài rất hay về chủ đề này, chúng tôi tin rằng phần sâu kín nhất của Kinh Thánh đối với các thiên thể, là những cái ở đây dùng làm đồ trang sức cho người "Phụ Nữ", phải được tìm kiếm trong Is. 60,1.19-21 và trong một câu của sách Diễm Ca (6,10). Theo cùng tác giả, đoạn văn của sách Diễm Ca chính là được phỏng theo Is. 60.

Chúng ta hãy trưng dẫn hai bản văn này. Người ta sẽ thấy chúng gợi ý biết bao cho việc giải thích các thiên thể (mặt trời, mặt trăng, các ngôi sao) mà tác giả sách Khải Huyền dùng làm hình ảnh để miêu tả sự trang sức của người "Phụ Nữ" ở chương 12. Toàn bộ chương Is. 60 là một miêu tả về huy hoàng của thành Giêrusalem mới. Đây là những câu gợi hình nhất:

> "Đứng lên! Bừng sáng lên, vì ánh sáng của ngươi đến rồi
> và vinh quang Đức Chúa chiếu toả trên ngươi.
> Ánh sáng ban ngày của ngươi không còn là mặt trời nữa,
> ánh trăng sẽ không soi sáng ngươi nữa.
> Nhưng Đức Chúa sẽ là ánh sáng vĩnh cửu của ngươi.
> Và Thiên Chúa của ngươi sẽ là vẻ đẹp của ngươi
> Mặt trời của ngươi sẽ không bao giờ lặn
> mặt trăng của ngươi cũng chẳng hề tàn.
> Vì Đức Chúa sẽ là ánh sáng muôn đời cho ngươi
> Và những ngày tang tóc của ngươi sẽ mãn.
> Dân của ngươi sẽ gồm toàn những người công chính.
> Chúng sẽ được đất nước làm sở hữu đến muôn đời.
> Hỡi mầm non trong vườn cây của Đức Chúa,

ngươi sẽ là công trình do tay Ta thực hiện,
để làm cho Ta được hiển vinh" (Is.60,1.19-21)

Về bản văn này, vài chi tiết phải được lưu ý. Nếu thành Sion cánh chung chiếu sáng như thế trong tất cả sự huy hoàng và tráng lệ của nó, thì đó không phải là do ánh sáng của chính nó, mà bởi sự vinh quang của Thiên Chúa chiếu toả trên nó: nó được mặc lấy sự vinh quang của Đức Chúa. Trong Kh. 21, thậm chí còn được viết rằng trong thành Sion cánh chung, không còn có mặt trời mặt trăng nữa. Các tinh tú khác không còn cần thiết nữa, "vì đã có vinh quang Thiên Chúa toả rạng, và Con Chiên là ngọn đèn chiếu soi" (Kh. 21,23).

Trong bản văn của sách Diễm Ca, ban đồng ca nói với chàng để nói về nàng:

"Kìa bà nào xuất hiện như rạng đông,
diễm kiều như vầng nguyệt,
lộng lẫy tựa thái dương,
oai hùng như đạo binh chỉnh tề hàng ngũ

(Dc. 6,10)

Trong hình ảnh thể hiện mà Kh. 12 cho, người Phụ Nữ mình khoác mặt trời, chân đạp mặt trăng. Nhưng hình ảnh này vậy là có thể được dùng nhiều cách khác nhau và với những biến đổi. Thí dụ, ở đây, trong ngữ cảnh của sách Khải Huyền, hình ảnh mặt trăng có thể biểu đạt điều gì? Nhiều nhà chú thích lưu ý rằng, đối với con người bình thường, không bận tâm đến khoa học, mà chỉ nhận thấy những hiện tượng của thiên nhiên, thì chính tính chất biến đổi của mặt trăng là gây ấn tượng mạnh nhất. Lần lượt và đều đặn, cứ trăng tròn, nửa trăng (bán nguyệt), trăng hạ huyền, trăng mới, trăng thượng huyền, và điều đó xảy ra mỗi tháng trăng hai mươi tám ngày, trong một chu kỳ biến đổi không ngừng, nhưng, không gì khuấy động được, suốt các thế kỷ. Bởi đó nhiều nhà chú thích đã thấy trong biểu tượng này một hình ảnh của những khía cạnh thất thường của lịch sử loài người. Trong hình ảnh thể hiện mà tác giả sách Khải Huyền tạo ra, mặt trăng, dưới chân người Phụ Nữ, chỉ rằng toàn bộ lịch sử loài người đều phục tùng bà. Nói cách khác, Giáo Hội vĩnh cửu, thân mình Đức Kitô, thống trị tất cả những thăng trầm của các thời kỳ và những sự

xoay vần của lịch sử.

Chúng ta hãy còn chỉ ra, bằng cách bước qua một khía cạnh khác của biểu tượng mặt trăng là cái không trực tiếp được nhấn mạnh ở đây, nhưng đã tìm được nhiều tiếng vọng trong truyền thống Giáo phụ và trong phụng vụ: "mysterium lunae", "mầu nhiệm mặt trăng". Hugo Rahner, một nhà Giáo phụ học vĩ đại, đã dành cho nó một nghiên cứu rất nghiêm túc. Các Giáo phụ thấy gì trong biểu tượng này?

Mặt trăng có thể là rất đẹp. Khi đó là trăng tròn, thiên nhiên thật tuyệt đẹp trong sự im lặng của ban đêm. Tất cả đều cho một cảm giác yên tĩnh, bình thản, an bình. Tuy nhiên ánh sáng nhạt này của mặt trăng không phải là của nó, đó là ánh sáng nhận được. Toàn bộ vẻ đẹp của mặt trăng chỉ là một ánh phản chiếu ánh sáng rực rỡ của mặt trời. Nhờ các nhà hàng không vũ trụ đã đi thăm nó, bây giờ chúng ta biết được rằng chính mặt trăng là không hiếu khách và khô cằn. Tuy nhiên, nhìn từ trái đất, trong ánh sáng nó nhận được từ mặt trời mà người ta không thấy, nó đẹp tuyệt vời, ở giữa đêm. Chính ở đó có tính biểu tượng của "mysterium lunae", rất có giá trị đối với các Giáo phụ Giáo Hội và thường được áp dụng vào Đức Maria "đẹp như mặt trăng".

Trong Kh. 12, ánh sáng của người Phụ Nữ (cho dù là Giáo Hội hay Đức Maria) là một ánh sáng nhận được, một vẻ huy hoàng đã được Thiên Chúa và Đức Kitô ban cho. Người Phụ Nữ chiếu sáng bằng một ánh sáng không phải xuất phát từ bà ấy. Nói cách khác, ánh sáng, vẻ huy hoàng của Giáo Hội – và của Đức Maria – là ân sủng thuần túy. Vì trong Kinh Thánh, hình ảnh mặt trời được áp dụng cho Thiên Chúa và cho Đức Kitô. Người là "Sol justitiae", "Mặt trời công chính". Thiên Chúa là ánh sáng (1Ga. 1,5), Ngài là nguồn của mọi ánh sáng (x. 1Ga. 1,7). Ánh sáng thần linh này, là cái chiếu toả khắp nơi, được phản chiếu tốt nhất bởi người Phụ Nữ Sion. Người Phụ Nữ mình khoác mặt trời, Primatius nói, "chính là Giáo Hội mặc lấy Đức Kitô" ("mulier amicta sole id est Ecclesia Christo induta"). Cũng bởi đó cho nên bà là "pulchra ut luna", "đẹp như mặt trăng" (Dc. 6,10). Mặc dù hình ảnh này là khác với hình ảnh mặt trăng dưới chân người Phụ Nữ mà người ta thấy rõ ràng được chỉ trong Kh. 12,

song nó chỉ là một khía cạnh khác của cùng một toàn thể biểu tượng cơ bản.

Và ý nghĩa của mười hai ngôi sao mà người Phụ Nữ đội triều thiên là gì? Trong Kinh Thánh, và rất đặc biệt trong sách Khải Huyền, mười hai là một số tượng trưng sự sung mãn. Người ta tìm thấy trong Kinh Thánh toàn bộ một biểu tượng học về các số. Các Giáo phụ Giáo Hội thiết tha nhiều đến điều đó, nhưng theo các quan niệm hiện nay của chúng ta, họ đã đi quá xa trong vấn đề này. Tính chất kỳ lạ và tùy tiện bề ngoài của xu hướng biểu tượng này thường làm cho chúng ta chấp nhận một thái độ hoài nghi đối với nó. Nhưng, nhà chú giải Kinh Thánh phải giải thích các bản văn với các biểu tượng của chúng như là những người xưa hiểu. Mà, tác giả sách Khải Huyền đã nhiều lần nhờ đến xu hướng biểu tượng về các số. Chúng ta hãy cố gắng thử hiểu ngôn ngữ của ông. Chính với điều kiện này mà chúng ta sẽ có thể thưởng thức thi ca của ông, và đi sâu, dù chỉ là một chút, vào trong mầu nhiệm ẩn giấu ở đó.

Khi đọc Kinh Thánh, vậy chúng ta phải nhớ rằng các số trong Kinh Thánh có một ý nghĩa đặc biệt mà chúng ta phải học đoán ra. Mười hai là biểu tượng của sự hoàn thiện. Trong mười hai ngôi sao chung quanh đầu của người Phụ Nữ trong Kh. 12, truyền thống, chính đáng, đã thấy một ám chỉ đến mười hai vị tông đồ là những người mà chính họ lại dẫn đến mười hai chi tộc Itraen; trong cùng một đường lối, phải được giải thích một trăm bốn mươi bốn nghìn người được đóng ấn (144.000 là bình phương của mười hai nhân một nghìn: 12x12x1000) trong Kh.7,4, số này chỉ sự viên mãn của Itraen mới, trong khi hoàn tất cuối cùng Vương quốc của Thiên Chúa. Người Phụ Nữ đội triều thiên mười hai ngôi sao là một hình ảnh của Itraen cũ và Itraen mới, trong sự hoàn thiện cánh chung của nó. "Bà chẳng những là Giáo Hội của lịch sử, mà còn là dân Thiên Chúa được tiền định để trở nên thành đô của Thiên Chúa"

Hình ảnh của câu thứ hai là hình ảnh người phụ nữ đang ở cữ. Thoạt nhìn, có một sự tương phản dữ dội giữa tình huống cực nhọc này của người phụ nữ và tình huống được miêu tả ở câu trước, nơi mà bà ở trong một tình huống khải hoàn: mặt trăng dưới chân, mười hai ngôi sao chung quanh đầu và rực sáng ánh sáng mặt trời. Nhưng bây

giờ bà đang ở trong tình huống người phụ nữ phải sinh con và đang quằn quại đau đớn. Chính đó là một hình ảnh cổ điển của truyền thống khải huyền. Những sự đau đớn của một người phụ nữ đang trở dạ luôn luôn là một biểu tượng của những sự đau đớn cánh chung của người Thiếu Nữ Sion, với tư cách là mẹ. Có nhiều thí dụ về điều đó trong Cựu Ước. Và từ khi khám phá được các thủ bản Cumran, chúng ta cũng có được một thánh thi danh tiếng, một thứ thánh vịnh mà, như Ga. 16,21, miêu tả một người phụ nữ sắp ở cữ và trong đau đớn, bà sinh ra dân mới Mêsia.

Nhưng chúng ta hãy trích dẫn hai bản văn của Cựu Ước thì hơn. Trong Mk. 4,10, hình ảnh tượng trưng "Thiếu Nữ Sion" được miêu tả rõ ràng vào lúc này sắp trở thành mẹ:

> "Hỡi con gái Sion, hãy đớn đau quằn quại,
> hãy kêu la như phụ nữ sắp sinh con,
> và giờ đây, ngươi phải đi khỏi thành và ra đồng ruộng mà ở.
> Ngươi phải đi đến tận Babylon,
> và tại đó ngươi sẽ được cứu thoát,
> ở đó Đức Chúa sẽ chuộc ngươi lại từ tay kẻ thù ngươi"
> (Mk. 4,10).

Đoạn văn chính nằm ở cuối sách Isaia, từ chương 60. Có khả năng đúng đó là bản văn phong phú nhất của Cựu Ước, để miêu tả những biến cố cánh chung lớn. Chúng ta hãy trích dẫn các câu 6-10 của chương 66:

> "Từ trong thành có tiếng ồn ào phát ra,
> có tiếng từ đền thờ, tiếng của Đức Chúa,
> Đấng trả báo cho kẻ thù Ngài.
> Trước thời chuyển dạ, nó đã sinh con,
> trước cơn đau, nó đã cho con trai chào đời.
> Ai đã nghe một chuyện như thế?
> Ai đã thấy một điều như vậy?
> Có nước nào sinh ra nội một ngày?
> Có dân nào chào đời trong một lúc?
> Thế mà Sion vừa mới chuyển dạ đã sinh được đàn con.

Đức Chúa phán:
Phải chăng Ta mở dạ mẹ mà không để cho đứa con chào đời?
Hay Ta cho đứa con chào đời mà lại ngăn dạ mẹ?
Thiên Chúa của ngươi phán như thế.
Hãy vui mừng với Giêrusalem,
hãy vì Thành Đô mà hoan hỷ,
hỡi tất cả những người yêu mến Thành Đô,
Hãy cùng Giêrusalem khấp khởi mừng,
hỡi tất cả những người đã than khóc Thành Đô!"

(Is. 66,6 - 10)

Ở đây và trong thánh thi Cumran, con trai của người Phụ Nữ Sion được sinh ra, đó là tất cả các con cái của dân Itraen, dân mới Mêsia. Điều này là quan trọng, chúng ta sẽ thấy, đối với giải thích Kh.12,2 và 5.

Chúng ta cũng phải nhớ lại bản văn đã được trích dẫn, của Ga.16, mà trong đó – trong bối cảnh Bữa Ăn Tối cuối cùng – chúng ta tìm lại được cùng một hình ảnh, trong khi chúng ta đã không trông chờ điều đó ở chỗ này. Đức Giêsu, biết các môn đệ của Ngài muốn hỏi Ngài, nên nói với họ: "Anh em bàn luận với nhau về lời Thầy nói: 'ít lâu nữa anh em sẽ không trông thấy Thầy, rồi ít lâu nữa, anh em sẽ lại thấy Thầy'. Thật, Thầy bảo thật anh em, anh em sẽ khóc lóc và than van; còn thế gian sẽ vui mừng. Anh em sẽ lo buồn, nhưng nỗi buồn của anh em sẽ trở thành niềm vui. Khi sinh con, người đàn bà lo buồn vì đến giờ của mình; nhưng sinh con rồi, thì không còn nhớ đến cơn gian nan nữa bởi được chan chứa niềm vui vì một con người đã sinh ra trong thế gian. Anh em cũng vậy, bây giờ anh em lo buồn, nhưng Thầy sẽ gặp lại anh em, lòng anh em sẽ vui mừng; và niềm vui của anh em, không ai lấy mất được" (Ga.16,19-22).

Việc dùng biểu tượng người phụ nữ sinh con, trong bối cảnh của Bữa Ăn Tối cuối cùng, ngay trước cuộc Khổ Nạn và sự Sống Lại của Đức Giêsu, làm cho chúng ta bước một bước lớn lên phía trước, về hướng một giải thích chính xác hơn về chủ đề trong toàn bộ của nó. Những cơn đau đớn khi sinh con của người phụ nữ, mà sự lo buồn của các môn đệ được so sánh với, là một dấu chỉ thế giới mới là thế

giới phải được thực hiện cho họ trong biến cố Phục Sinh. Vậy, hiển nhiên, như A. Feuillet đã chứng tỏ, là những sự đau đớn khi sinh con của người Phụ Nữ của Kh.12,2. Không phải được so sánh với sự sinh ra thể xác và đồng trinh của Đức Giêsu ở Bêlem, mà với sự sinh con đau đớn của dân mới của Thiên Chúa, bằng Thập Giá và sự Sống Lại. Người ta thấy ở đây sự nhấn mạnh của E. Corsini về mối quan hệ giữa sách Khải Huyền và mầu nhiệm Phục Sinh là hợp thời biết bao.

Nhưng, chính xác ai là người *con trai* được sinh ra bởi người Phụ Nữ (12,5)?. Với phần đông các nhà chú thích, tất nhiên phải chấp nhận rằng nó chỉ Đấng Mêsia, Đức Giêsu, như trích dẫn một câu của Tv.2, miêu tả thảm kịch Mêsia, chứng tỏ trong mệnh đề sau đây: "Chính Người phải dùng trượng sắt chăn dắt mọi dân tộc (từng chữ: dắt mọi dân tộc đi ăn cỏ) (Tv.2,9,LXX). Nhưng đây là sự sinh con nào? Chúng tôi đã nói, sự sinh ra thiên sai này không phải là sự sinh ra mà các sách Tin Mừng thời thơ ấu kể lại, mà là sự sinh ra của buổi sáng Phục Sinh. Vì chưng, trong Tân Ước, sự sống lại nhiều lần được miêu tả như là sự sinh mới. Chúng ta hãy cho một thí dụ – có lẽ là rõ ràng nhất – trong sách Công Vụ Tông Đồ. Ở Antiôkia miền Psidia, Phaolô tuyên bố: "Còn chúng tôi, chúng tôi xin loan báo cho anh em Tin Mừng này: điều Thiên Chúa hứa với cha ông chúng ta, thì Ngài đã thực hiện cho chúng ta là con cháu các người, khi làm cho Đức Giêsu sống lại, đúng như lời đã chép trong Thánh vịnh 2: 'Con là Con của Cha, ngày hôm nay Cha đã sinh ra Con'" (Cv. 13,32). Câu 7 của Thánh vịnh 2 được trích dẫn ở đây: "Con là Con của Cha, ngày hôm nay Cha đã sinh ra Con", còn được áp dụng ở nơi khác nữa, trong Tân Ước và trong các tác phẩm tông đồ, cho sự sống lại của Đức Giêsu. Chúng ta hãy chú ý rằng, chính ở cùng một Thánh vịnh thiên sai này mà sự miêu tả người con trai trong câu Kh.12,5 của chúng ta được vay mượn (đó là Tv.2,9). Sự sống lại vậy là lúc mà Đức Giêsu được đánh thức dậy cho một sự sống mới. Đó là lúc "sinh ra" của Đức Giêsu được tôn vinh, khởi đầu sự sống của Ngài trong vinh quang. Vậy thì người ta hiểu rằng sự đưa ngay đứa trẻ "lên Thiên Chúa, lên tận ngai của Ngài" (Kh.12,5c) miêu tả sự tôn vinh trên trời của Đức Kitô khi Thăng Thiên. Tính đến các dữ liệu này thì rõ ràng là việc sinh ra một người con trai bởi người Phụ Nữ

của Kh.12 phải chủ yếu có liên quan với sự sống lại của Đức Giêsu, và sự chiến thắng quyết định của Ngài trên các sức mạnh của sự dữ. Chính như vậy mà bản văn đã được giải thích thường nhất. Thí dụ, T. Vetrali viết trong một bài mới đây: "Tác giả sách Khải Huyền miêu tả cho chúng ta người Mẹ Sion sinh ra Đấng Mêsia trong các biến cố Phục Sinh. Đấng Mêsia, như thế, có được quyền thống trị trên tất cả mọi dân tộc và trên toàn bộ lịch sử.

Tuy nhiên, giải thích này không hoàn toàn thoả đáng, vì nó đặt chúng ta trước một sự ngược đời kỳ lạ, nếu người phụ nữ sinh con là người Phụ Nữ Sion là dân thiên sai, và nếu con của bà là Đức Kitô, là Đấng Mêsia, thì đề ra như vậy một giải thích tập thể đối với người mẹ, và một giải thích cá thể đối với con của bà không phải là kỳ lạ sao? Chúng ta đừng quên rằng trong các bản văn ngôn sứ về người Phụ Nữ Sion sinh con, thì con của bà không chỉ Đấng Mêsia, mà dân thiên sai. Đó là một khó khăn mà A. Feuillet hình như đã không nhận thấy. Nó tương tự như sự khó khăn mà chúng tôi đã nêu lên về tính biểu tượng của Cô Dâu trong tiệc cưới Cana; ở thập giá cũng vậy, hai khía cạnh, tập thể và cá thể, được kết hợp với nhau: người "Đàn Bà" mà Đức Giêsu nói với , vừa là thân mẫu Ngài (Đức Maria), vừa là người Phụ Nữ Sion (Giáo Hội) mà bà tượng trưng; cũng thế, người môn đệ vừa là "môn đệ Đức Giêsu thương mến", vừa là tất cả các môn đệ mà ông đại diện. Trong Kh.12,5, người con trai mà người Phụ Nữ sinh ra, hẳn là Đức Giêsu trần thế đã sống lại và được tôn vinh. Nhưng phải nói cùng với E.-B. Allo rằng: "Có một số nét phù hợp vừa là với Đức Kitô hữu ngã (Le Christ personnel), vừa là với Đức Kitô huyền nhiệm (Le Christ mystique), trong khi những nét khác liên quan đến chỉ một mình Đức Kitô hữu ngã mà thôi, và những nét khác nữa lại liên quan đến chỉ một mình Đức Kitô huyền nhiệm mà thôi". Như vậy, sự đưa lên tận ngai Thiên Chúa phù hợp với chỉ một mình Đức Kitô hữu ngã mà thôi. Nhưng "xét vì sự phong phú của các hình ảnh này, người ta không buộc phải loại ra các tín hữu mà, theo các thư gởi cho các Hội Thánh, tham dự vào quyền hạn của thủ lĩnh họ". Vả lại, phần tiếp theo bản văn của chúng ta để cho hiểu điều ấy: thời kỳ mà quyền năng của Thiên Chúa đánh bại Ma quỷ, sẽ không phải chỉ là thời kỳ "quyền bính của Đức Kitô của Ngài" (12,10), mà còn là thời kỳ chiến thắng của các anh em: "Họ đã thắng

được nó nhờ máu Con Chiên, và nhờ lời họ làm chứng về Đức Kitô" (12,11). Trong 12,17, họ được gọi là "những người còn lại trong dòng dõi bà": đó là tất cả các anh em của Đức Giêsu: "những người tuân theo các điều răn của Thiên Chúa và giữ lời chứng của Đức Giêsu". Tất cả những người đó cũng là con của người Phụ Nữ. Vậy sự sinh ra của người con trai, chẳng những là sự sinh ra của Đức Kitô, mà cũng là sự sinh ra của các chi thể Ngài, được sinh ra bởi Giáo Hội, như Primatius nói: "Đức Kitô, được nói với chúng ta là sinh ra trong mỗi chi thể trong các chi thể của Ngài. Mặc dù sự sinh ra này trước tiên đã xảy ra cho đầu là Đức Kitô, nó dầu sao cũng phù hợp với thân mình. Điều đó giải thích lời của Th. Tông Đồ: 'Ngài đã cho chúng ta được cùng sống lại và cũng ngự trị với Đức Kitô Giêsu trên cõi trời' (Ep.2,6)" (Cũng xem Bède: Giải thích sách Khải Huyền, II: "Semper Ecclesia Christum parit Quid filius nisi masculus? Qui recturus est omnes gentes in virga ferrea [Tv.2,9] – Quod in superioribus etiam Ecclesiae promittitur: Dabo et potestam super gentes et reget eos in virga ferrea [Kh.2,26-27]. Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam, mundum in Christo regentem" [PL.93,166D]. Bède đã chú ý rằng cùng một bản văn của Tv.2,9 được áp dụng trong sách Khải Huyền khi thì vào Đức Kitô [Kh.12,5], khi thì vào Giáo Hội [Kh. 2,27]).

Có một khía cạnh thứ ba của đoạn văn chúng ta mà chúng ta phải làm sáng tỏ một chút: người "Phụ Nữ" trốn vào sa mạc. Vấn đề đã bàn đến ở câu 6, nhưng nó được miêu tả rất phong phú ở các câu 13 và 17. Ở đây, chúng ta không được quên rằng chủ đề sa mạc chiếm một vị trí rất lớn trong Kinh Thánh và - tùy theo ngữ cảnh mà nó được trình bày – nó có thể biểu đạt nhiều ý nghĩa hoặc sắc thái khác nhau. Ở đây, trước tiên chúng ta hãy nghĩ đến sách Xuất Hành với sự lưu lại bốn mươi năm của dân Itraen ở sa mạc và với tất cả những biến cố xảy ra ở đó. Chính ở đó Giao Ước giữa Đức Chúa và dân Itraen được ký kết, gần núi Sinai. Đó cũng là thời kỳ bất trung và thử thách, mà cũng là thời kỳ mà Thiên Chúa dẫn dắt dân Ngài và đi trước dân Ngài trong Cột Lửa.

Vậy, sa mạc là nơi mà Itraen đã lui về và là nơi mà nó được Thiên Chúa bảo vệ và dẫn dắt một cách rất đặc biệt. Chắc chắn rằng khía cạnh bảo vệ và che chở được đặc biệt nhấn mạnh trong phần nhiều các chuyện kể về các biến cố xảy ra ở sa mạc. Thí dụ,

chúng ta hãy nghĩ đến đoạn văn đẹp về cuộc sống của ngôn sứ Êlia (1V.19,4-16): ông chạy trốn những người bách hại ông, một mình đi sâu vào trong sa mạc đến tận núi Horeb – núi mà Môsê cũng đã đàm đạo với Thiên Chúa – và lãnh nhận ở đó sứ mệnh của ông trong một kinh nghiệm xót xa về Thiên Chúa. Vậy sa mạc là một nơi che chở và bảo vệ chống lại những sự nguy hiểm và kẻ thù, mà cũng là một nơi có đặc huệ gặp gỡ Thiên Chúa.

Trong những thử thách và bách hại của mình, người Phụ Nữ của Kh.12, Giáo Hội, cũng trốn vào sa mạc và ở lại đó trong vòng một nghìn hai trăm sáu mươi ngày, hoặc như một ước tính khác về cùng thời hạn chỉ ra: một thời, hai thời và nửa thời. Một thời mỗi lần là một năm, nên điều đó có nghĩa là ba năm rưỡi, tương ứng với một nghìn hai trăm sáu mươi ngày. Cách ước tính thời gian này xuất phát từ sách Đanien (7,25; 12,7), và chúng ta cũng gặp nó trong Kh.11,1-3, đối với lời tiên tri của hai chứng nhân, nhưng theo một hệ thống tính khác: "Rồi người ta trao lại cho tôi một thứ que làm thước đo và nói: 'Hãy đứng dậy mà đo Đền Thờ Thiên Chúa và bàn thờ của những người thờ phượng đang ở đó. Nhưng tiền đình phía ngoài của Đền Thờ, thì bỏ đi, đừng đo, vì chỗ ấy đã được phó mặc cho dân ngoại, chúng sẽ chà đạp Thành Thánh trong vòng bốn mươi hai tháng (42 tháng=3 năm rưỡi=1260 ngày: ba cách tương đương để chỉ cùng một thời gian tượng trưng). Trong vòng một nghìn hai trăm sáu mươi ngày ấy, Ta sẽ cho hai chứng nhân của Ta đến truyền sấm, mình mặc áo vải thô'". Vậy khoảng thời gian tượng trưng này chỉ thời kỳ dài sự làm chứng của Giáo Hội trong cuộc sống cánh chung của mình ở đó, trên trái đất, nơi mà nó là chứng nhân ưu tuyển của Thiên Chúa, và nơi mà nó sẽ bị thử thách, nhưng là nơi mà nó cũng sẽ được Ngài che chở: "Người phụ nữ-dân Thiên Chúa thoát khỏi ảnh hưởng của các thế lực sự dữ và sống ở sa mạc bằng chỉ sự quan phòng của Chúa của bà" (TOB).

Con Mãng Xà

"Bấy giờ có giao chiến trên trời: thiên thần Micaen và các thiên thần của người giao chiến với con Mãng Xà. Con Mãng Xà cũng giao chiến với sự trợ giúp của các thiên thần của nó" (Kh.12,7); lúc bấy giờ đến chú thích ở câu 9 như sau: "Con Mãng Xà bị tống ra, đó

là con rắn xưa, mà người ta gọi là Ma Quỷ hay Satan. "Con rắn xưa" hiển nhiên là một qui chiếu St.3 đến con rắn của vườn địa đàng giăng một cái bẫy cho người Phụ Nữ, nhưng cuối cùng lại bị nghiền nát bởi gót chân của người Phụ Nữ. Vậy đây là chiến thắng của người phụ nữ vườn địa đàng trên con rắn.

Con quái vật này – người ta tìm thấy nhiều trong sách Khải Huyền – có một ý nghĩa tượng trưng. Chúng ta hãy làm sáng tỏ một chút một số chi tiết của miêu tả về con vật kinh khủng này. Cảnh thật là kỳ dị, và trong ảnh tượng học, người ta đã thử mọi cách để thể hiện lại nó. Cảnh tượng thật hãi hùng: "Lại có điều khác xuất hiện trên trời: đó là một con Mãng Xà kếch xù, đỏ như lửa. Nó có bảy đầu và mười sừng, trên mỗi đầu đều có một vương miện. Đuôi nó quét hết một phần ba các ngôi sao trên trời mà quăng xuống đất" (Kh.12,3-4).

"Một con Mãng Xà kếch xù, đỏ như lửa". Đỏ là màu của máu, còn lửa thì hủy diệt. Điều đó hình như chỉ cá tính khát máu và nguy hiểm của con vật khủng khiếp. Đó là hình ảnh những sự đau khổ và những sự kinh hoàng mà nó gieo khắp thế giới và những tai hoạ mà nó gây nên. Bảy đầu có nghĩa đây là một con vật nguy hiểm – nó có thể cắn mọi phía cùng một lúc – và đầy sức sống (ở viện bảo tàng biển ở Monaco có một con rắn biển rất to. Sống trong một bể kính nuôi cá. Nó đe doạ và kinh khủng khi nhìn thấy nó. Những sự vặn vẹo của thân mình rất dài của nó biến mất và lại xuất hiện liên tục giữa các tảng đá, và ánh phản chiếu ác hiểm của đôi mắt xảo trá của nó cho một cảm tưởng âu lo. Con quái vật này đã làm cho chúng tôi nghĩ đến con mãng xà của Kh,12). Mười sừng – sừng nhiều hơn đầu, và người ta có tranh cãi về cách chúng được phân bổ – còn chỉ rõ ràng hơn cá tính đe doạ và đáng lo ngại của con quái vật. Cũng thật lý thú là có một vương miện trên mỗi sừng trong mười sừng này. T. Vetrali đưa ra giải thích sau đây: vương miện là biểu tượng của vương quyền. Vậy con vật đã thành công mặc lấy một vẻ bề ngoài vinh quang và huy hoàng; nó thực thi sự mê hoặc bằng lệnh và quyền lực chính trị. Các sức mạnh của sự dữ và các sức mạnh của thế giới này được biểu thị với những dấu hiệu phẩm cách và uy quyền của con người. Toàn bộ ngón xảo trá của con Mãng Xà chính là ở trong điều đó.

Và đuôi của con Mãng Xà! Tất cả đều có thể trong lĩnh vực biểu tượng học: "Đuôi nó quét hết một phần ba các ngôi sao trên trời mà quăng xuống đất" (c.4). Chỉ một phần ba mà thôi! Theo một số nhà chú thích thì đây là một cuộc tấn công của các sức mạnh sự dữ chống lại chính trời, nhưng là một cuộc tấn công đương nhiên thất bại. Hình ảnh này – tương tự như hình ảnh tháp Baben: "Nào! Ta hãy xây cho mình một thành phố và một tháp có đỉnh cao chọc trời" (St.11,1-9). Ở đây cũng vậy, loài người, trong sự điên dại và sự kiêu căng của chúng, muốn liều thực hiện một mưu toan chống lại trời, điều mà tất nhiên đã thất bại.

Bây giờ, đây là con Mãng Xà đang hướng một cuộc tấn công trực diện chống lại người Phụ Nữ. Đó là hình ảnh cuộc giao chiến của Ác thần chống lại người "Phụ Nữ Sion" – dân Thiên Chúa, Giáo Hội – cuộc giao chiến đã bắt đầu ngay từ lúc ban đầu của lịch sử loài người. Nói cách khác, đó là một hình ảnh cuộc tranh đấu lâu đời của các sức mạnh sự dữ với tất cả các con cháu của người phụ nữ Eva, loài người nói chung và, đặc biệt, với dân Thiên Chúa, bây giờ là Giáo Hội.

Cuối cùng các câu 7 đến 12 miêu tả chiến thắng của Micaen và các thiên thần của người – các sức mạnh của sự thiện – trên con Mãng Xà. Nhưng cuộc giao chiến dai dẳng, kéo dài suốt dòng lịch sử của Giáo Hội cho đến khi chiến thắng cuối cùng và quyết định, "vương quyền của Thiên Chúa chúng ta và sự thống trị của Đức Kitô của Ngài" (c.10) đến.

GIẢI THÍCH MARIA

Sau tất cả những gì chúng tôi đã nói về ý nghĩa Giáo Hội học của người Phụ Nữ trong Kh.12, còn có thể đề nghị một giải thích Maria về nhân vật tượng trưng này nữa không? Giải thích này chắc chắn không bị truyền thống Giáo Hội loại ra, mà ngược lại. Đức Maria, mẹ Đức Giêsu, không phải, nhất là trong truyền thống Gioan, là sự hiện thực hoá cụ thể và cá nhân của Giáo Hội sao, Người không phải là "Kirche im Ursprung", "Giáo Hội mới sinh", như chúng ta đã thấy trước đây sao?

Nếu thật khoa chú giải Kinh Thánh hiện đại biểu lộ một khuynh

hướng rất rõ ràng là hoàn toàn nhấn mạnh đến giải thích Giáo Hội học, thì tuy nhiên có nhiều nhà chú giải Kinh Thánh - theo ý chúng tôi là chính đáng – làm tăng giá trị bằng cách cố nài sự giải thích Maria không thể bị loại ra, hơn nữa, thậm chí, nó là cần thiết đối với một giải thích đầy đủ và cân bằng về Kh.12. Nhưng làm sao tổng hợp được hai khía cạnh này? Khi tiếp tục bài thuyết trình của chúng tôi, chúng tôi sẽ thử đưa ra một trả lời cho câu hỏi này.

Giả định chúng ta chỉ có vài câu này của sách Khải Huyền liên quan đến người Phụ Nữ và con của bà bị con Mãng Xà đe doạ, thì sẽ là rất khó - đối với một số tác giả - nhận ra ở đó một biểu tượng Maria. Đó là một người phụ nữ trong cơn đau đẻ được miêu tả ở đây, trong khi chúng ta đã thấy rằng sự sinh ra của Đức Giêsu ở Bêlem là một sự "sinh ra thánh" (x. Lc.1,35), không có những đau đớn vì sinh con nơi người mẹ. Vậy hiển nhiên là có ở đó một khó khăn không thể vượt qua được đối với một sự áp dụng trực tiếp Đức Maria về sự sinh con mà Kh. 12 nói đến, vào sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu ở Bêlem. Nhưng như chúng tôi đã lưu ý trước đây, trong Kh.12, vấn đề không phải là sự Nhập Thể, mà là sự Sống Lại của Đức Kitô và sự sinh ra của Giáo Hội. Nhưng sự đau đớn khi sinh con của người Phụ Nữ phải được giải thích ở tầm mức khác này: điều đó cũng có giá trị, nếu người ta nghĩ là có thể thấy ở đó một sự áp dụng vào Đức Maria.

Vậy chỉ một mình bản văn Kh.12 thì không đủ để xác minh một giải thích Maria. Nhưng những sự việc xảy ra một cách khác, khi người ta đặt chúng vào khung cảnh rộng hơn của toàn bộ Tân Ước, và người ta giải thích chúng trong viễn ảnh rộng rãi hơn này.

Một số tác giả đã có lý để lưu ý rằng thật không thể tưởng tượng được việc Giáo Hội Tông Đồ, được so với miêu tả người Phụ Nữ của Kh.12, lại không bao giờ nghĩ đến Đức Maria. Sự việc là ở đó: Đức Maria đã là một phụ nữ cụ thể, chiếm một vị trí đặc biệt trong mầu nhiệm cứu độ được loan báo cho Giáo Hội non trẻ bởi các nhà rao giảng Tin Mừng. Hơn nữa, hai sự kiện phải được luôn ghi nhớ trong tâm trí: trước tiên, phần sâu kín nhất của chủ đề cơ bản mà chúng ta nghiên cứu, mầu nhiệm Đức Maria trong Tân Ước, là một nhân vật nữ của Cựu Ước, "Thiếu Nữ Sion"; thứ đến, rất đặc biệt nơi Gioan,

nhưng ngầm ẩn nơi Luca, chính xác đó là từ "Bà" được dùng để chỉ Đức Maria, thân mẫu Đức Giêsu.

Khi người ta xem xét toàn bộ này, đặc biệt là nhân vật nữ này của Cựu Ước, là phần sâu kín nhất mà từ đó nhiều bản văn Tin Mừng đã nói về Đức Maria, thì hình như là không thể nào mà thế hệ Kitô giáo đầu tiên và toàn bộ truyền thống Giáo Hội tiếp sau, lại cũng đã không cho, trong khung cảnh rộng rãi hơn này, một giải thích Maria về người Phụ Nữ chiến thắng của Kh.12. Vì đó là điều đã xảy ra, nhất là trong truyền thống đan viện, trong phụng vụ (x. phụng vụ lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời) và trong nghệ thuật Kitô giáo. Chỉ cần nhắc lại ở đây bản văn đã trích dẫn của Gerhoh de Reichersberg, về Đức Maria dưới chân thập giá, là đủ: "Ecclesiae sanctae nova inchoatio", "của Giáo Hội là thánh thiện, Đức Maria là *khởi đầu* trước tiên".

Chủ đề người Phụ Nữ trong sách Khải Huyền vậy là được liên kết với nhân vật người phụ nữ trong các tình tiết khác của Tân Ước, nhất là tình tiết của Ga.19,25-27.

Khải Huyền 12 theo ánh sáng của Ga.19,25-27

Giữa hai đoạn văn này, thực tế người ta có thể khám phá ba tính song song, như A. Feuillet đã đặc biệt cho thấy rõ:

> "Trong Ga.19,25-27, ba nét nêu rõ đặc tính của mẹ Đức Giêsu mà không được gặp lại trong các sách Tin Mừng khác. 1) Sự nhấn mạnh về việc mẹ Đức Giêsu được gọi là "Bà". Sự trùng hợp về mặt này giữa hai cảnh Cana và Canvê để lộ một ý hướng phải thuộc loại giáo lý. Đặc biệt chính với tư cách ngài là người Phụ Nữ như thể là tiêu biểu nhất mà Đức Maria được cho làm mẹ Th. Gioan; 2) Vậy Người có những người con khác, ngoài Đức Giêsu: Chính Đấng Cứu Độ ban cho Đức Maria người môn đệ thương mến của mình để làm con; 3) tư cách làm mẹ thiêng liêng này được liên kết với đồi Golgotha.

Mà, thế là các nét này cũng nêu lên đặc tính của Mẹ Đấng Mêsia của sách Khải Huyền như thế, bà cũng được gọi là "Bà"; bà cũng có những người con khác ngoài Đấng Mêsia; cuối cùng một sự sinh con ẩn dụ gắn liền với Thập Giá cũng được quy cho bà, nên trở

thành hiển nhiên là chúng ta đang đứng trước, ở đó nữa, một truyền thống thực chất là của Gioan, chung cho sách Tin Mừng và sách Khải Huyền".

Theo ánh sáng của phân tích tuyệt vời này, bây giờ chúng ta hãy đọc lại một số nét của Kh.12, trong một viễn ảnh Maria.

Sau khi người Phụ Nữ trốn vào sa mạc (12,14), đến câu 17: "Lúc bấy giờ, để làm dịu cơn giận của nó với người Phụ Nữ, con Mãng Xà đã đi giao chiến với những người còn lại trong các con cái của bà, đặc biệt là những người tuân theo các mệnh lệnh của Thiên Chúa và giữ lời chứng của Đức Giêsu". Đó là một câu quan trọng không còn đề cập đến con trai của người Phụ Nữ, Đấng Mêsia, nữa, mà đề cập đến "những người còn lại trong các con cái của bà", nghĩa là tất cả các Kitô hữu. Ngoài Người Con Trai mà bà đã sinh ra (Đấng Mêsia), người Phụ Nữ còn có những người con khác nữa.

Đó là điều nhắc lại một cách lạ lùng cảnh mà chúng tôi đã bàn đến trong chương trước: Đức Maria đứng gần thập giá. Chính ở đó thân mẫu Đức Giêsu trở thành, ở bình diện thiêng liêng, mẹ của người môn đệ, của tất cả các môn đệ: "Thưa Bà, đây là con của Bà. Đây là mẹ của anh" (Ga.19,25-27). Bằng mẫu tính thiêng liêng này, Người đã trở thành mẹ của Giáo Hội mà Người cũng là hình ảnh. Ở đây chúng tôi chuyển đến một bản văn đẹp của Th. Ambrôsiô, nơi mà tổng hợp này đã được thực hiện: "Ước gì Đức Kitô từ trên cao thập giá cũng nói với *mỗi người trong anh em*: đây là mẹ của anh. Ước gì Ngài cũng nói với *Giáo Hội*: đây là con của bà. Vậy thì anh em sẽ bắt đầu là con cái của Giáo Hội khi anh em nhìn thấy Đức Kitô chiến thắng trên thập giá". Người Phụ Nữ đứng gần thập giá vậy là được Ambrôsiô chuyển thành điển hình của Giáo Hội và mẹ của Giáo Hội. Trong bản văn của Ôrigênê mà chúng tôi đã trưng dẫn trước đây, chúng tôi tìm thấy một suy nghĩ đi cùng một đường lối. Về phần người môn đệ, nhờ cái nhìn đức tin của ông lên cạnh sườn bị đâm thâu của Đức Giêsu, được hướng dẫn bởi cái nhìn của Đức Maria (x. trên, chú thích Ga.19,27), ông được biến đổi thành con người mới, ông bắt đầu là con của Đức Maria, một người con của Giáo Hội, nghĩa là một Kitô hữu. Chúng ta tất cả đều được kêu gọi vào thân phận làm con này ở nghĩa thiêng liêng, theo khuôn mẫu tư

cách làm con của Đức Giêsu. Ở đây, dưới chân thập giá, xảy ra sự sinh ra dân mới của Thiên Chúa là Giáo Hội mà Đức Maria vừa là hình ảnh vừa là mẹ.

Nhân vật người Phụ Nữ trong Kh.12 vậy là có một ý nghĩa vừa Giáo Hội vừa Maria, nhưng nhất là dưới khía cạnh tư cách làm mẹ của người Phụ Nữ, vậy là trong mối quan hệ với con cái bà. Bà là mẹ của người Con Trai mà bà đã sinh ra, nhưng ở bình diện thiêng liêng, bà cũng là - và điều đó cũng có giá trị đối với Đức Maria cũng như đối với Giáo Hội – mẹ của những người con khác, "những người còn lại trong dòng dõi bà". Ở đây, chúng ta phải chú ý đến một chi tiết khác của câu 17, biểu lộ những gì liên quan đến các con cái này của người Phụ Nữ: "đặc biệt những người *tuân theo* các mệnh lệnh của Thiên Chúa và *trung thành giữ* lời chứng của Đức Giêsu".

Những con cái khác này vậy là những kẻ tin mà, xuyên qua những thử thách và bách hại, tuân giữ các điều răn của Thiên Chúa và tiếp tục giữ lời chứng của Đức Giêsu. Mà, lời nói cuối cùng của Đức Maria đã được ghi lại trong Tân Ước, không phải là nói: "Ngài bảo gì, anh em cứ việc làm theo" (Ga.2,5) sao? Như chúng tôi đã nói trong giải thích của chúng tôi về tiệc cưới thiên sai ở Cana, vấn đề đó là vâng lời Đức Giêsu, trung thành với Giao Ước đã được ký kết giữa Thiên Chúa và dân Ngài, mở lòng ra và có thái độ sẵn sàng đối với sáng kiến cứu độ của Thiên Chúa, nói tắt, là đức tin sâu xa, cái là cửa bước vào thân phận làm con thiêng liêng và là đặc trưng cơ bản của việc ấy. Điều này gặp lại giáo huấn của câu Kh. 12,17.

Chúng ta còn phải đưa ra một giải thích Maria cho một chủ đề khác của Kh.12: trận chiến giữa con Mãng Xà và người Phụ Nữ. Tất nhiên chúng ta không nghĩ đến một cuộc xung đột ở tầm mức lịch sử. Thật không hợp lẽ nếu hỏi: Đức Maria đã trốn vào sa mạc khi nào? Chắc chắn đây không phải là một ám chỉ đến sự lưu lại của Người tại Ai Cập mà các sách Tin Mừng thời thơ ấu nói đến, cũng không phải đến việc, theo một truyền thống, Người đã đi Tiểu Á và đã qua đời ở vùng phụ cận Êphêsô. Tất cả điều đó đều xa lạ đối với bản văn! Đó không phải là loại giải thích như thế mà chúng ta phải nhờ đến ở đây. Nhưng chúng tôi tin rằng – nếu Đức Maria là hình ảnh cụ thể của Giáo Hội, với tất cả những gì mà Giáo Hội chịu đựng về những

sự thử thách, những sự bách hại và những sự tra tấn trong dòng lịch sử – phải có thể cũng cung cấp một giải thích Maria về cuộc đấu tranh giữa người Phụ Nữ và con Mãng Xà.

Về vấn đề câu 6,10 đã trích dẫn của sách Diễm Ca: "Kìa bà nào xuất hiện như rạng đông, đẹp như mặt trăng, rực rỡ như mặt trời và đáng sợ như đạo binh xếp hàng vào trận?", A. Feuillet đưa ra một nhận xét có thể xem ra tầm thường, nhưng dầu sao cũng là thích đáng: đó là một hình ảnh cũng khá kỳ lạ là người Phụ Nữ của sách Diễm Ca vừa đẹp như mặt trăng, lại vừa đáng sợ như một đạo binh. Ông thấy ở đó một lý lẽ để khẳng định rằng bà trước tiên là biểu đạt Itraen. Lối chơi hình ảnh gây ngạc nhiên này, là cái biểu thị tốt vẻ huy hoàng lộng lẫy của người Phụ Nữ này cũng như sức mạnh chiến thắng của bà phải được sáp nhập vào trong một cách nhìn tổng hợp về người Phụ Nữ Sion, về dân Thiên Chúa; nhưng nó cũng có thể, trái với mọi mong đợi, được áp dụng vào Đức Maria.

Một điều tiếp thu được rất quan trọng của khoa chú giải Kinh thánh hiện đại là đã làm sáng tỏ rằng mầu nhiệm Đức Maria như thể là hình thành sự tổng hợp toàn bộ sự mặc khải trước về dân Thiên Chúa, tất cả những gì Thiên Chúa, bằng hành động cứu độ của Người, muốn thực hiện cho dân Ngài. Trong Đức Maria, được thực hiện tất cả những khía cạnh quan trọng của các lời hứa Cựu Ước với người Thiếu Nữ Sion, và trong con người cụ thể của Người, được thực hiện trước những gì sẽ được thực hiện cho dân mới của Thiên Chúa, cho Giáo Hội. Lịch sử mặc khải về chủ đề người Phụ Nữ Sion, được cụ thể hoá trong con người của Đức Maria, và được kéo dài trong Giáo Hội, cấu thành một pháo đài giáo lý (bastion doctrinal), một toàn bộ được cấu trúc không thể lay chuyển đối với sự thấu hiểu lịch sử cứu độ, từ nguồn gốc cho đến cánh chung học. Một cách nhìn về mầu nhiệm Đức Maria, có căn cứ Kinh Thánh, được sáp nhập về mặt Giáo Hội học và được khai triển về mặt cấu trúc, vậy là cho một hình ảnh đầy đủ về việc thực hiện cụ thể toàn bộ mầu nhiệm Giao Ước.

Điều đó cũng có giá trị đối với chủ đề về sự chiến thắng của người Phụ Nữ trên con Mãng Xà. Chính trong quan điểm này mà người ta có thể hiểu tại sao trong phụng vụ các lễ Đức Maria mới đây, người ta thường xuyên gặp đối ca tuyệt vời này: "Gaude, Virgo

Maria, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo", "Mừng vui lên, hỡi Trinh Nữ Maria, một mình bà đã thắng tất cả các lạc giáo trong toàn thế giới". Điều đó tất nhiên không có nghĩa là Đức Maria, lúc còn sống, đã làm bất cứ điều gì chống lại các lạc giáo, nhưng đúng là một giáo lý Maria lành mạnh – nghĩa là toàn bộ mạng lưới các tín điều về Đức Trinh Nữ, được nhìn và được sáp nhập vào trong mầu nhiệm cứu độ và có căn cứ trong Kinh Thánh – bảo đảm sự vững chắc của đức tin và tăng thêm sức mạnh trong cuộc đấu tranh chống lại những sự lệch lạc giáo lý. Trong nghĩa này, Đức Maria thực sự là "đáng sợ như đạo binh xếp hàng vào trận". Với một đức tin không lay chuyển vào tất cả những gì được mặc khải trong ngài, Giáo Hội chắc chắn sẽ chiến thắng trận chiến cuối cùng trên các sức mạnh của sự dữ. Thậm chí người ta có thể nghĩ rằng chính Đức Maria đích thân tự nguyện đi vào cuộc đấu tranh cánh chung chống lại sự dữ. Thành ngữ này của Giáo Hội xưa, trong hai nghĩa này, ngày nay có một tính thời sự nóng bỏng ("Đức Maria chiến thắng tất cả mọi lạc giáo:, tuyên bố của Đức Hồng Y Ratzinger trong cuộc phỏng vấn của người với nhà báo Vittorio Mestori)

Sự khác nhau giữa Gioan 19,25-27 và Khải Huyền 12

Chính bản văn Ga. 19,25-27 đã làm việc giải thích Maria của Kh. 12 trở nên khả thể. Tuy nhiên có một sự khác nhau giữa hai trích đoạn Kinh Thánh này. Nếu hai cách nhìn không phải là đồng nhất, thì dầu sao chúng cũng là bổ túc cho nhau một cách hoàn hảo.

Trong sách Tin Mừng thứ bốn, nhất là ở Cana, nhưng cả ở gần thập giá nữa, sự nhấn mạnh được đặt trên con người cá thể của Đức Maria, thân mẫu Đức Giêsu (chính như vậy mà Gioan gọi Người), nhưng với những âm vang Giáo hội học mà chúng tôi đã cố gắng làm cho nhận thấy tiếng vọng của chúng. Trong Kh.12, mối quan hệ là ngược đảo. Ở đây, khía cạnh Giáo Hội học nằm ở vị trí chính: người Phụ Nữ Sion, Giáo Hội, sẽ trở nên Hiền Thê của Con Chiên trong sự ký kết quyết định Giao Ước (21,1-9). Đó đúng là Giáo Hội, nhưng lúc bấy giờ chính xác với tư cách bà là sự thực hiện những gì mà lúc ban đầu đã được thực hiện trong nhân vật Maria. Trong Kh.12, sự nhấn mạnh vậy là đặt trên Giáo Hội, nhưng với những âm vang Thánh Mẫu học. Đó là hai cách tiếp cận bổ túc nhau, trong một phép

biện chứng không đổi giữa hai khía cạnh (cá thể và tập thể) của cùng một mầu nhiệm, mầu nhiệm Giao Ước của Thiếu Nữ Sion với Thiên Chúa.

Như chúng ta đã nhiều lần nhận thấy, Giáo Hội vậy là có một chiều kích nữ, một diện mạo Maria, trong mối quan hệ hiền thê của mình với Thiên Chúa: "Toàn bộ Giáo Hội là Maria" ("Toute l'Eglise est mariale", C. Journet, L'Eglise du Verbe incarné, II,428). Trên bình diện biểu tượng sâu xa, Giáo Hội là Phụ Nữ trước mặt Thiên Chúa. Truyền Thống đã tự ý thể hiện Giáo Hội như là một Phụ Nữ; nhưng người Phụ Nữ trở thành biểu tượng của Giáo Hội này là con người cụ thể của Đức Maria. Chúng tôi tin rằng cách nhìn của sách Khải Huyền có thể cũng giúp chúng ta sáp nhập hai khía cạnh này – khía cạnh Giáo Hội và khía cạnh Maria – vào trong đời sống cá nhân của chúng ta. Nếu chúng ta chuyên chú xem xét Giáo Hội theo ánh sáng Đức Maria, chúng ta sẽ ít thấy Giáo Hội như là một tổ chức phức tạp, có khuôn mặt quá con người và nam hơn và càng như là một con người đang sống, như là một phụ nữ, như là một người mẹ trong đời sống đức tin của chúng ta là môn đệ của Đức Kitô hơn. Ở đó có một phương thuốc hữu hiệu chống lại một xu hướng khá phổ biến trong các Kitô hữu, và Urs von Balthasar đã gọi là "phức cảm chống Rôma" (complexe antiromain). Từ thực tại quá con người và xã hội học của Giáo Hội, chúng ta phải hướng cái nhìn của chúng ta lên mầu nhiệm người "Phụ Nữ" là Maria và Giáo Hội một cách không thể chia lìa được, và là mẹ chúng ta.

PHẦN KẾT LUẬN

Khi đọc phần kết thúc tác phẩm "Đức Maria trong mầu nhiệm Giao Ước" này, chắc đọc giả phải ngạc nhiên vì sự nối kết liên tục tất cả các đề tài được bàn đến. Chủ đề "Thiếu Nữ Sion", nhân vật nữ được miêu tả trong văn học ngôn sứ và các Thánh Vịnh, thực sự là một yếu tố thống nhất tất cả các phân tích. Chúng tôi đã bắt đầu bằng việc tìm hiểu nhân vật nữ tượng trưng này trong chương dẫn nhập về "hậu cảnh Kinh Thánh của hình bóng Đức Maria trong Tân Ước", và chúng ta gặp lại nó ở cuối phần "Người Phụ Nữ đội triều thiên ngôi sao" của Kh.12. Giữa hai phần này, có những bản văn Tân Ước quan trọng về Đức Maria mà ý nghĩa Thánh Mẫu học của chúng gắn kết với Kitô học và Giáo Hội học. Có nghĩa là các kết luận quan trọng của toàn bộ cuộc tìm hiểu của chúng tôi là cấu trúc sâu xa của mầu nhiệm Đức Maria và cũng chính là cấu trúc của Giao Ước, nhìn từ phía loài người, mà Đức Maria đã thể hiện. Trong hiệp ước Thiên Chúa muốn ký kết với dân Ngài, trong sự hiệp thông mà Đức Kitô muốn thực hiện với Giáo Hội, con người cùng bên với Thiên Chúa và Đức Kitô là Thiếu Nữ Sion, nghĩa là trước tiên là Itraen, rồi Đức Maria và cuối cùng là Giáo Hội. Như vậy Đức Maria trở thành hình ảnh, hình bóng của toàn bộ dân Thiên Chúa trong các quan hệ với Thiên Chúa. Ở mỗi giai đoạn trong các giai đoạn phát triển lịch sử của nhiệm cục mặc khải đều có sợi chỉ đỏ (le fil rouge) hình ảnh Kinh Thánh người "Phụ Nữ Sion" xuyên suốt, nó cấu thành yếu tố thống nhất đối cách nhìn Kitô giáo về mầu nhiệm Đức Maria. Xét như thế, ý nghĩa Giáo Hội và Maria của Thiếu Nữ Sion thực sự cấu thành tổng hợp của công trình cứu độ. Đó là điều mà Th. Germanô thành Constantinôpôli đã thoáng thấy: "Trong bà, Đấng thực sự là Vua của các vua và Chúa của các chúa đã ở; bà thực sự là thành vinh hiển, bà là Sion thiêng liêng"; "Mừng vui lên, hỡi Sion mới và Giêrusalem của Thiên Chúa, thành thánh của Đức Đại Vương là Thiên Chúa: 'trong các thành lũy của Ngài, Thiên Chúa tỏ ra chính Ngài' (Tv.47,3-4,LXX)" (Ave, nova Sion et

divina Jerusalem, magna Regis Dei [sancta] civitas; in cujus domibus [Deus] ipse cognoscitur).

Để kết thúc chúng ta hãy nhắc lại một lần nữa tầm quan trọng và ý nghĩa quan phòng của sự lựa chọn của Vatican II trong việc sáp nhập chương về Đức Maria vào trong Hiến Chế về Giáo Hội. Như đầu đề chương VIII của Lumen Gentium chỉ: "Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc, mẹ Thiên Chúa, trong mầu nhiệm Đức Kitô và Giáo Hội". tầm quan trọng của quyết định của Công Đồng nằm trong sự kiện mầu nhiệm Đức Maria được lồng vào trong một mầu nhiệm rộng lớn hơn nhiều, mầu nhiệm Đức Kitô và mầu nhiệm Giáo Hội. N ó trước tiên là được sáp nhập vào trong mầu nhiệm của chính Đức Kitô mà Đức Maria tất nhiên là nữ tỳ, nhưng cũng là mẹ. Bởi đó cho nên chức năng mà Người làm tròn trong nhiệm cục cứu độ là cao cả lạ lùng như thế: nhờ Người và trong Người, Giao Ước Mới đã trở thành một thực tại. Người là dụng cụ mà nhờ đó tất cả đều đã trở thành khả thể, chẳng những là trong những gì liên quan đến sự sinh ra Đức Kitô cá thể, mà cũng là "thân mình Đức Kitô là Giáo Hội", Đức Kitô mầu nhiệm. Bởi đó các sách Tin Mừng miêu tả Người chẳng những như là mẹ đồng trinh của Đức Giêsu, mà cũng là như Hiền Thê của Đức Kitô-Phu Quân trong tiệc cưới thiên sai, thực hiện trước tiệc cưới của Hiền Thê và Con Chiên, trong việc thực hiện cánh chung Giao Ước.

Chúng ta hãy kết luận với bản văn của Lumen Gentium:

> "Theo giáo huấn của Th. Ambrôsiô, Mẹ Thiên Chúa là khuôn mẫu của Giáo Hội trong trật tự đức tin, đức mến và sự kết hợp hoàn hảo với Đức Kitô. Vì chưng, trong mầu nhiệm Giáo Hội, Người cũng chính đáng nhận tên gọi là Mẹ và Trinh Nữ. Đức Trinh Nữ Maria Diễm Phúc chiếm vị trí thứ nhất, cống hiến, với một tư cách cao siêu và đặc thù, khuôn mẫu người trinh nữ và người mẹ: chính trong đức tin và trong sự tuân phục của Người mà Người đã sinh ra trên trần gian Con của Chúa Cha, mà không biết đến người đàn ông, được bao trùm bởi Chúa Thánh Thần Người sinh ra người Con mà Thiên Chúa đã làm cho trở thành trưởng tử giữa nhiều anh em (Rm.8,24), nghĩa là giữa những kẻ tin, mà Người đem tình yêu từ mẫu của Người mà cộng tác vào việc sinh ra và giáo dục họ" (Ch.8, số 63).

KÝ HIỆU CHỮ ĐẦU

AAS: Acta apostolicae Sedis (Công báo Toà Thánh từ năm 1909 về sau)

Anal. Bibl. : Analecta Biblica

Bib: Biblica

BJ: Bible de Jérusalem (sách Kinh thánh Giêrusalem)

BullBiblTh: Bulletin of Biblical Theology (Tập san Thần học Kinh thánh)

CBQ : Catholic Biblical Quarterly (Tập san Kinh thánh Công giáo hàng quý)

CivCath. : Le Cività Cattolica

CSEL: Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Bộ Kinh thánh Giáo Hội Latinh)

DocCath.: Documentation catholique (Tư liệu Công giáo).

EphLit: Ephemerides liturgicae (Lịch phụng vụ)

EthI : Ephemerides theologicae Iovanienses

GCS : Die Griechischen christlichen Schriftsteller

Greg : Gregorianum

Mar : Marianum

NovTest: Novum Testamentum (Tân Ước)

NTS : New Testament Studies

NRTh. : Nouvelle Revue théologique

OssRom. : L'Osservatore Romano

PG : Migne: Patrologia graeca

PL : Migne: Patrologia latina

RB : Revue biblique

RBén : Revue bénédictine

RetAug. : Revue des Etudes augustiniennes

RSR : Recherches de science religieuse

RevScRel : Revue des sciences religieuses

RThPhil : Revue de Théologie et de Philosophie

RThLouv : Revue théologique de Louvain

RevThom : Revue thomiste

SC : Sources chrétiennes

ThSt: Theological Studies

TOB : Traduction oecuménique de la Bible (Bản dịch Kinh Thánh đại kết)

VieSpir : La Vie spirituelle.

THƯ MỤC

- CÁC WEBSITES VỀ ĐỨC MẸ.

- HET MARIAMMYSTERIE IN HET NIEUWE TESTAMENT.

(I. DE LA POTTERIE- ABDIJ BETHLEHEM, BONHEIDEN, 1985.)

MỤC LỤC

PHẦN MỘT: NHỮNG VẤN ĐỀ 5
I. TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC 5
Đức Maria được tiên báo trong Cựu Ước 5
Các điển hình và các hình ảnh đức Maria trong Cựu Ước 13
Đức Maria trong các sách Tin Mừng 14
Đức Maria trong các sách Tân Ước khác 38
Đức Maria trong các tư liệu Kitô giáo ban đầu 42
Cuộc sống của Đức Maria sau ngày lễ ngũ tuần. 43
Thái độ Kitô giáo nguyên thủy đối với mẹ Thiên chúa 48
II. TRINH NỮ DIỄM PHÚC 51
1. Đức trinh nữ Maria diễm phúc trong Công giáo 51
2. Các Kinh nguyện Đức Maria 52
3. Những sự hiện ra 52
4. Sự vô nhiễm nguyên tội 53
5. Tín điều đức mẹ hồn xác lên trời 53
6. Đức Maria, Đấng Hiệp công cứu chuộc 54
7. Những tố cáo sự thờ ngẫu tượng 54
8. Các tước hiệu và những ngày lễ Đức Maria trong Giáo hội Công giáo Rôma. 55
III. TRINH NỮ MARIA 57
1. Nguồn gốc tên gọi 57
2. Các sách Tin Mừng. 58
2.1. Giải thích của khoa phê bình văn bản hiện đại. 58
3. Truyền thống xưa 59
4. Sự tôn kính Đức Trinh Nữ 60

4.1. Thời Cổ đại và thượng Trung Cổ 60
4.2. Thời Trung Cổ và thời kỳ hiện đại 60
4.3. Thời kỳ hiện đại 61
5. Các phép lạ và những lần hiện ra 62
6. Các Kinh nguyện 64
IV. SỰ MÃI MÃI ĐỒNG TRINH CỦA ĐỨC MARIA 65
1. Phạm vi Đức tin 65
2. Ý nghĩa tu đức của giáo lý 66
3. Lịch sử và các chi tiết của giáo lý 66
3.1. Các thế kỷ đầu 66
3.2. Những trích dẫn Kinh thánh thích hợp 68
3.3. Liên tục qua thời gian 69
3.4. Được thể hiện trong khoa ảnh tượng 69
4. Tranh cãi thần học liên tôn 69
V. VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI (1) 71
Giáo lý 71
Bằng chứng từ kinh thánh 72
Bằng chứng từ truyền thống 73
Bằng chứng từ suy luận 79
Lễ đức mẹ vô nhiễm nguyên tội 80
Tranh luận 85
Sự chấp nhận rõ ràng của toàn cầu 91
VI. VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI (2) 93
1. Lịch sử của giáo lý 94
2. Ý kiến Tin Lành và Chính Thống Đông phương 95
3. Sự giải thích sai phổ biến 96
VII. VÔ NHIỄM NGUYÊN TỘI (3) 97
VIII. ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊTRỜI (1) 100
IX. ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊN TRỜI (2) 102

X. ĐỨC MARIA, MẸ ĐỨC GIÊSU 104
1. Các tước hiệu được dành cho Đức Maria. 104
2. Tài liệu lịch sử 104
2.1. Tính lịch sử của Đức Maria 105
2.2. Kinh Thánh Kitô giáo 105
2.3. Các tác phẩm và truyền thống muộn hơn 106
2.4. Đức Maria trong kinh Coran (Quran) 107
3. Niềm tin Kitô giáo và Hồi giáo về Đức Maria 108
3.1. Sự Vô Nhiễm Nguyên Tội của Đức Maria 108
3.2. Tuổi của Đức Maria 109
3.3. Sự Sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu 109
3.3.1. Sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu trong Kinh Coran. 111
3.4. Theotokos (Mẹ Thiên Chúa) 112
3.5. Sự mãi mãi Đồng trinh 113
3.6. Giấc ngủ vượt qua và sự Hồn Xác Lên Trời 114
3.6.1. Giáo lý trong Công giáo Rôma 114
3.6.2. Giáo lý trong Chính thống giáo Đông phương 115
4. Các thái độ tôn giáo đối với Đức Maria 115
4.1. Sự tôn kính Đức Maria: những chia rẽ giữa các Kitô hữu. 115
4.2. Tư liệu chung của Anh giáo / Công giáo Rôma. 118
4.3. Sự tôn thờ Đức Maria của những người không thuộc phái Abraham. 119
5. Đức Maria và Shakespeare 119
6. Chân dung 120
XI. DANH XƯNG CỦA ĐỨC MARIA 121
Danh xưng (1) 121
Danh xưng (2) 122
XII. ĐỨC MẸ SẦU BI 128

XIII. NIỀM VUI CỦA TẤT CẢ NHỮNG NGƯỜI ĐAU KHỔ 129
XIV. TRUYỀN TIN 130
XV. MAGNIFICAT (BÀI CA NGỢI KHEN) 133
Hình thức và nội dung 133
Nguồn tác giả Maria 134
Sử dụng phụng vụ 135
Các nhạc phổ 136
XVI. NGÔI MỘ CỦA ĐỨC TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC 138
Lời chứng ủng hộ Giêrusalem 138
Lời chứng ủng hộ Êphêsô 139
Nhà thờ Mộ của Đức Maria 140
XVII. SỰ SÙNG KÍNH TRÁI TIM VÔ NHIỄMĐỨC MARIA 141
Bản chất sự sùng kính 141
Lịch sử sự sùng kính 143
XVIII. SỰ SÙNG KÍNH ĐỨC MARIA DIỄM PHÚC 147
Cho đến tận Công đồng Nicêa 147
Thời đại các Giáo Phụ 150
Đầu thời Trung Cổ 156
Cuối thời Trung Cổ 159
Thời cận đại 164
XIX. CON CÁI ĐỨC MARIA 166
XX. KINH MÂN CÔI 167
XXI. LỄ SINH NHẬT ĐỨC TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC 169
XXII. LỄ ĐỨC MẸ HỒN XÁC LÊN TRỜI 171
Sự kiện hồn xác lên trời 171
Lễ Đức mẹ hồn xác lên trời 172
XXIII. LỄ BẢY SỰ THƯƠNG KHÓ CỦA ĐỨC TRINH NỮ MARIA DIỄM PHÚC (Lễ Đức Mẹ Sầu Bi) 176

XXIV. LỄ TRUYỀN TIN 179
XXV. LỄ SINH NHẬT 180
XXVI. CÁC ĐỀN THÁNH DÂNG CHO ĐỨC MARIA 182
XXVII. NHỮNG SỰ HIỆN RA CỦA ĐỨC MARIA 185
XXVIII. LỘ ĐỨC 189
XXIX. ĐỨC BÀ ĐEN (BLACK MADONNA) 193
XXX. ĐỨC BÀ GUADALUPE 195
PHẦN 2: ĐỨC MARIA TRONG MẦU NHIỆM GIAO ƯỚC 201
Dẫn nhập tổng quát 201
Chương mở đầu: Hậu cảnh kinh thánh của hình ảnh đức Maria trong Tân Ước 205
"Thiếu nữ Sion" trong biểu tượng học giao ước 206
Đức Maria "thiếu nữ Sion" và tiên trưng của giáo hội 220
I. TRINH NỮ VÀ MẸ 224
Chương 1: Truyền tin cho Đức Maria 225
Hai vấn đề văn học 227
Thể loại văn học 228
Báo tin một sự sinh ra lạ lùng? 228
Chuyện kể về ơn gọi? 230
Cấu trúc văn học 232
Giải thích bản văn 236
Lời chào (c.28) 236
"Mừng vui lên" 236
"Kécharitôménê" 239
"Đức Chúa ở cùng bà" 243
Báo tin thứ nhất (c. 30-33) 244
Câu hỏi của Đức Maria (c. 34) 245
Nhiều giải thích khác nhau: 246
Giải thích của chúng tôi: "Ước muốn" đức đồng trinh của Đức Maria. 248

Báo tin thứ hai (c. 35-37) 254
Hoạt động của Chúa Thánh Thần: sự thụ thai đồng trinh (c. 35a). 254
Sự sinh ra "thánh": sự sinh ra đồng trinh (c. 35b). 254
Sự vui vẻ ưng thuận của Đức Maria (c. 38) 259
Chương 2: Báo tin cho ông Giuse 261
Các quan điểm bổ túc nhau của các sách tin mừng thời thơ ấu 261
Những vấn đề mà bản văn mt. 1,18-25 Đặt ra 262
Những từ khó 262
Nhiều lý thuyết khác nhau. 266
Bản văn có cấu trúc của mt. 1, 18-25 267
Chú thích cấu trúc 269
Ba động tác 269
Các tính song song trong bản văn 270
Giải nghĩa bản văn 272
Mục đích của Matthêu thực tế là gì? 272
Sự nghi ngờ của ông Giuse 274
Sự Báo tin của sứ thần (c. 20-21) 280
Ý nghĩa thần học của tình tiết (tương quan với sứ ngôn) 283
Tiếng nói của truyền thống 284
Chương 3: Sự được thụ thai đồng trinh của đức Giêsu theo thánh Gioan. 290
Dẫn nhập 290
Thân Mẫu Đức Giêsu 291
Con ông Giuse 293
Tầm quan trọng của chủ đề Nhập Thể 294
Phần một: "con ông Giuse" 296
Các bản văn song song nơi các tác giả các sách tin mừng nhất lãm. 296
"Ông Giêsu, con ông Giuse, người Nadarét" (Ga. 1,45) 299

Công thức thể hiện lại ý kiến của dân chúng 300
Ý kiến của Gioan 302
Bản văn có cấu trúc của Gioan 1,45 - 51 302
"Ông này chẳng phải là ông Giêsu, con ông Giuse đó sao? Cha mẹ ông ta, chúng ta đều biết cả" (6,42) 306
Ý kiến của những người Galilê 306
Trích đoạn Kinh thánh 6,41-47 như là Ngữ cảnh của công thức con ông Giuse 307
Cấu trúc văn học 308
Bản văn có cấu trúc của ga. 6,41-47 309
Đảo ngược tình thế: sự mỉa mai của Gioan 313
Ba sự lật ngược ý kiến của người Do Thái. 313
Phần hai: Bản văn lời tựa 318
Vấn đề bản văn nguyên thủy của câu 13 319
"(Họ) được sinh ra hay (Ngài) được sinh ra" 319
Lý lẽ bênh vực cách đọc ở số ít 321
Vấn đề 321
Các bản văn "nhân chứng" 322
Ý nghĩa thần học của câu 13 328
Đối với Kitô học 328
Sự sinh ra vĩnh cửu hay nhất thời? 329
Ý nghĩa thần học của ba phủ định: 331
Đối với Thánh Mẫu học 338
Trinh Nữ và đồng thời là Mẹ 339
"Mẹ Đức Giêsu" và con cái Thiên Chúa 341
Chương 4: Ý nghĩa thần học của sự thụ thai đồng trinh kinh thánh và truyền thống 346
Ý nghĩa sự sinh ra đồng trinh đối với đức Giêsu, ngôi lời trở nên người phàm 349
Sự được sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, dấu chỉ

mầu nhiệm tử hệ thần linh của Ngài. 349
Hai văn bản của các sách Tin Mừng (Lc. 1,35 và Ga. 1,13-14). 350
Truyền Thống và các tác giả hiện đại 355
Ý nghĩa sự sinh ra đồng trinh đối với lịch sử cứu độ 357
Đức Giêsu, Ađam mới: 357
Sự sinh ra đồng trinh và sự sáng tạo mới 358
Ý nghĩa sự sinh ra đồng trinh đối với sự cứu độ các Kitô hữu 360
Dấu chỉ toàn bộ tính nhưng không của sự Nhập Thể và sự cứu độ 360
Sự sinh ra đồng trinh của Đức Giêsu, cơ sở và khuôn mẫu sự sinh mới của chúng ta. 362
Ý nghĩa sự thụ thai đồng trinh đối với mầu nhiệm đức Maria. 365
Sự đồng trinh của Đức Maria và đời sống trinh khiết trong Giáo Hội 365
"Virginitas cordis" của Đức Maria theo Luca 1,26-38 367
Các bản văn khác của Tân Ước 372
Mẫu tính của Đức Maria và khả năng sinh sản thiêng liêng của ngài 375
II. TÂN NƯƠNG TRONG TIỆC CƯỚI THIÊN SAI 379
Chương 5: Mầu nhiệm tiệc cưới 380
Dẫn nhập 380
Trước tiên là mầu nhiệm Đức Kitô 380
Đặc tính bí ẩn của chuyện kể 381
Những giải thích khác nhau 384
Ngữ cảnh và cấu trúc của chuyện kể Cana 386
Ngữ cảnh 386
Đoạn 1,19-2,12 386
Cấu trúc chuyện kể Cana 392

Cấu trúc bên trong của trích đoạn kinh thánh 2,1-12 392
Câu 11: Khởi đầu các dấu lạ 394
Sự "khởi đầu" 394
Các "dấu lạ" 400
Các nhận xét chú giải kinh thánh 403
Câu 3: Họ hết rượu rồi 403
Câu 4: Lời đáp của Đức Giêsu 405
Câu 5: Lời của Đức Maria nói với người phục vụ 409
Giải thích thần học về dấu lạ Cana 412
Ý nghĩa Kitô học 413
Sự bày tỏ thiên sai của Đức Giêsu 413
Rượu thiên sai 414
Tiệc cưới thiên sai và Giao Ước Mới. 417
Ý nghĩa Thánh Mẫu học 422
Tước hiệu "Bà" 423
Chức năng kép của Đức Maria 426
Kết luận 428
III. MẸ DÂNG THIÊN SAI CỦA THIÊN CHÚA 431
Chương 6: Mẫu tính thiêng liêng của đức Maria 432
Ga. 19,25-27 432
Nhìn qua lịch sử giải thích 432
Bối cảnh thiên sai và giáo hội học của các câu 25 - 27 434
Sự song song với cảnh tiệc cưới thiên sai 434
Sự kết hợp chặt chẽ với cảnh chiếc áo dài không bị chia ra 435
Tương quan với trích đoạn Kinh Thánh kế tiếp (nhất là với câu 28) 436
Giải thích ga. 19,15-27 437
Những lời của Đức Giêsu 437
Người môn đệ Đức Giêsu thương mến 440

Thân mẫu Đức Giêsu và cộng đoàn thiên sai mới 441
Tước hiệu "Bà" 441
Mẹ và tiên trưng của Giáo Hội 445
Câu 27b 447
Kết luận: "diện mạo maria" của giáo hội. 450
IV. TIÊN TRƯNG CỦA GIÁO HỘI MẸ VÀ HIỀN THÊ 458
Chương 7: Người phụ nữ đội triều thiên mười hai ngôi sao 459
Dẫn nhập 460
Ngữ cảnh sách khải huyền 12 463
Giải thích giáo hội học cơ bản về khải huyền 12 468
Người Phụ Nữ 466
Con Mãng Xà 476
Giải thích Maria 478
Khải Huyền 12 theo ánh sáng của Ga.19,25-27 480
Sự khác nhau giữa Gioan 19,25-27 và Khải Huyền 12 484
PHẦN KẾT LUẬN 486
KÝ HIỆU CHỮ ĐẦU 488

ĐỨC TRINH NỮ MARIA

THIÊN HỰU **NGUYỄN THÀNH THỐNG**

Chịu trách nhiệm xuất bản:
NGUYỄN CÔNG OÁNH
Biên tập: NGUYỄN THỊ HÀ
Bìa và trình bày: NHẤT NHÂN
Sửa bản in: TÁC GIẢ

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO
Nhà số 25 - Trần Duy Hưng - Hà Nội
ĐT: (04) 5566701 - Fax: (04) 5566702

Liên kết và giữ bản quyền:

CÔNG TY SÁCH
Thời đại
THOI@IBOOKS

In 1.000 cuốn, khổ 16x24 cm tại Cty In Khuyến Học Phía Nam.
Số đăng ký KHXB: 325-2008/CXB/46-139/TG ngày 17-4-2008.
In xong Quý I/2009. Nộp lưu chiểu Quý I/2009.

Thiên Hựu
NGUYỄN THÀNH THỐNG

ĐỨC TRINH NỮ MARIA



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Thời đại @ NHÀ SÁCH TRẺ
THOIDAIBOOKS LTD
394 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.3, TPHCM
Website: www.nhasachtre.vn - ĐT: 38344030 - Fax: 38344029. E-mail: nhasachtre@yahoo.com

8 935081 107107

Giá: 110.000Đ