

HỢP TUYỂN THÂN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THÂN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 29 & 30

Năm XI (2001)

CHỦ ĐỀ:

KITÔ HỌC [III]

- Kitô học: Hành trình trắc trở**
Canxêdon - Cônxtantinốp
- Đức Giêsu chịu chết**
Biến cố lịch sử - Ý nghĩa
- Công trình Đức Giêsu**
Cứu độ học - Vai trò Đức Kitô
- Đấng Cứu Độ duy nhất**
Vấn đề - Quan điểm
- Emmanuel**
Thế cách hiện diện



HỢP TUYỂN THẦN HỌC

Tập phổ biến Thần học, phát hành không định kỳ

Chủ biên: M. Nguyễn Thế Minh, S.J.

Phụ biên: F. Gómez Ngô Minh, S.J.

Nhóm hợp tác: Trần Đức Anh, O.P. (Ý Đại Lợi); Đỗ Quang Biên (Hoa Kỳ); Vũ Kim Chính, S.J. (Đài Loan); Phan Đình Cho (Hoa Kỳ); Đinh Đức Đạo (Ý Đại Lợi); Trần Văn Hoài (Ý Đại Lợi); Vũ Xuân Huyền (Thụy Sĩ); Trần Văn Khả (Ý Đại Lợi); Lại Văn Khuyến (Hoa Kỳ); Nguyễn Tiến Lãng, CSsR (Pháp); Trần Đình Nhi (Hoa Kỳ); Nguyễn Văn Phương (Ý Đại Lợi); Nguyễn Văn Sĩ, OFM (Ý Đại Lợi); Nguyễn Đoàn Tân, OFM (Hoa Kỳ); Phan Tấn Thành, O.P. (Ý Đại Lợi); Hoàng Minh Thắng (Ý Đại Lợi); Nguyễn Chí Thiết (Pháp); Nguyễn Đức Thụy, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Ngọc Thụy (Vatican); Bùi Hữu Thư (Hoa Kỳ); Nguyễn Trọng Tước, S.J. (Hoa Kỳ); Vũ Đình Tường, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Minh Ước, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Văn Vượng (Phi Luật Tân).

Tòa soạn: 42 rue de Grenelle – 75343 Paris Cedex 07 – France

☎: (01) 44 39 46 57 – fax: (01) 44 39 46 93

e-mail: mimisj@compuserve.com

Ấn hành: 3925 Tambor Road – San Diego, CA 92124 – USA

☎: (858) 571 7839

Tổng quản: *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive – Vienna, VA 22182 – USA

☎: (703) 281 7929



Số 29&30 Năm XI (2001)

CHƯƠNG VII

HÀNH TRÌNH TRẮC TRỞ CỦA KITÔ HỌC: CANXÊDÔN VÀ CÔNXTĂNTINỐP

Sau công đồng Nixê, hòa bình vẫn không được vãn hồi trong Giáo hội đông phương; tranh luận chống lạc giáo Ariô cứ kéo dài dai dẳng. Mặt khác, còn có thêm hai trường phái mới xuất hiện, một ở Antiôkia và một ở Alêxăndria, nhắm vào nỗ lực giải thích tín điều Nixê. Vấn đề bấy giờ là tìm cách minh giải sự kiện Đức Kitô là “một hữu thể.”

SAU NIXÊ: ATHANASIÔ

Athanasio († 373) xuất thân từ một gia đình Copt, và lúc còn là phó tế, đã từng tham dự công đồng Nixê; sau công đồng thì được chọn làm giám mục Alêxăndria và đã mạnh mẽ chiến đấu chống lại lạc phái Ariô (*arianism*).¹ Năm 328, vì tỏ ra cải thiện quy chính, Ariô được hoàng đế cho trở về từ cảnh lưu đày; từ đó,

¹ Kannengiesser, Ch., *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris: Desclé 1990; Pettersen, A., *Athanasius*, Morehouse Publ.Co. 1996; Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought*, New York: Routledge, 1998.

lạc giáo thịnh vượng trở lại. Athanasiô viết nhiều sách để chứng minh rằng Ngôi Lời đã nhập thể thật sự. Nhưng, vì Eusêbiô Nicômêdia vu cáo, Athanasiô đã bị điệu ra trước hoàng đế Conxstantinô và đã bị án lưu đày: từ đó cho đến tận đời, thánh nhân đã bị đi đày tất cả năm lần.

Theo truyền thống Alêxândria, Athanasiô xác quyết rằng Lời thật là Thiên Chúa, và Ngài đã thực sự mặc lấy xác phàm. Nếu Lời không phải là Thiên Chúa, thì con người sẽ không được thần hóa; theo ngài, mục đích của việc nhập thể là thần hóa loài người. Phương châm của ngài là “Lời đã trở thành người để con người được thần hóa.” Nhưng làm sao giải thích được việc Thiên Chúa chịu khổ? Athanasiô trả lời: *Lógos* tự nơi Ngài [thần tính] thì không thể chịu khổ, nhưng *Lógos* nơi xác phàm thì có thể chịu khổ thật sự được. Vì phạm trù chưa được tinh luyện để diễn tả cho chính xác đầy đủ, nên ngôn ngữ Athanasiô dùng, làm như mang ý nghĩa nước đôi: một đằng thì xem ra Lời thay thế linh hồn nơi Đức Giêsu; và đằng khác, để khẳng định duy nhất tính của Đức Kitô, Athanasiô đã dùng thành ngữ *mia physis*, “nhất thể,” “một bản thể,” là danh từ sau này, sẽ gây thêm nhiều vấn đề. Thực ra, có thể nói thuyết Ariô là một lạc giáo nằm trong thể thường xuyên ẩn hiện, sẵn sàng để xuất đầu lộ diện trở lại trong mọi thời đại dưới những hình dạng khác nhau.²

Hồi thế kỷ 4, có những hoàng đế đã ủng hộ lạc giáo này. Vì những lý do chính trị và triết học, nhiều người đã đi theo học thuyết ấy; họ chia thành một số chi phái khác nhau: phái *anomoean* – với những tên tuổi hàng đầu là Aetius và Eunomius,

² R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381 AD*, Edinburgh: T & T Clark, 1988; Wiles, M., *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*, Clarendon 1996.

đã bị thánh Basiliô Cả († 379) và Grêgôriô Nyssa († 395) mạnh mẽ phản kích và đập tan – chủ trương Con “không giống” như Chúa Cha; phái *homoean* – do bởi từ *homoios*, “giống như,” có Acacius, giám mục Xêdarêa đứng đầu – chủ trương Ngôi Lời chỉ “giống như” chứ không ngang hàng với Chúa Cha; một nhóm khác được gọi là *homoiousian* – do bởi các từ *homoios* và *ousia* – xác quyết Con có bản tính “giống như” Chúa Cha; v.v. Xem qua có vẻ như chơi chữ, nhưng thật ra khi trí tuệ loài người cố sức thấu hiểu về mầu nhiệm Đức Kitô, thì khó mà tránh cho hết được những nhận thức lệch lạc.³ Một lý do khác giải thích cho việc học thuyết Ariô đã có thể tồn tại lâu dài: đó là vì dân Gốt chấp nhận Kitô giáo ariô; rồi chính dân này đã chiếm Tây ban nha và mang lạc giáo ariô vào gieo rắc tại Tây phương; rồi tiếp tục kéo dài như thế cho đến khi vua Rêcarêđô trở lại công giáo trong thời công đồng Tôlêđô (năm 589). Công thức tuyên tín của Tôlêđô đã dùng đến từ *Filioque*.⁴

ANTIÔKIA VÀ ALÊXĂNDRIA

Sau Nixêa, vấn đề cần giải đáp được đặt ra như sau: nếu là thần-nhân, thì làm sao Đức Kitô có thể là *một* trong chính mình, mà không phải là hai chủ thể. Liên quan đến vấn đề, hai trường phái thần học đã xuất hiện: tại Tiểu Á (Antiôkia) và tại Ai cập

³ Michel René Barnes & Daniel H. Williams, ed., *Arianism After Arius: Essays on the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh: T & T Clark, 1993.

⁴ Về vấn đề *filioque* xin xem Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, “Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint Esprit,” *Doc. Cathol.* 2125 (1995) 941-945; bằng tiếng Anh, xin xem *Catholic International* magazine (volume 7, no. 1: January, 1996; pp 36-49).

(Alêxândria). Cả hai đều ra sức bênh vực thiên tính và nhân tính của Đức Kitô, nhưng lại từ những quan điểm khác nhau.⁵

Antiôkia nêu bật nhân tính, và quan niệm *Lógos* ở nơi Đức Giêsu không mấy may làm cho nhân tính của Ngài giảm thiểu đi. Dạng Kitô học này dựa vào hai yếu tố là “Lời-nhân” (*lógos-ánthropos*): Ngôi Lời ở trong Đức Giêsu như ở trong đền thờ. Khuynh hướng này kéo theo cơ nguy phân chia Đức Kitô làm hai và xén bớt tầm trọng yếu của thiên tính; nhưng lại có được ưu điểm là bắt nguồn từ cuộc đời của Đức Giêsu Nadarét, và quan niệm việc cứu độ như là nỗ lực noi theo gương sống của Đức Giêsu.

Nhân vật tiếng tăm của trường phái này là Thêôđôrô Móp-suestia († 428); công khai luận chiến chống lại Ariô và Apôllinarianis, ông bênh vực lập trường khẳng quyết Đức Kitô là Thiên Chúa mà cũng vừa là con người; tuy nhiên, vì dùng từ không được rõ ràng – như Lời “nhận lấy” hoặc “đón nhận” con người – cách biểu đạt của ông có thể đưa đến chỗ “phân chia” Đức Kitô làm hai.

Alêxândria theo giáo huấn của hai bậc thầy là Clémentê và Origênê về một dạng Kitô học “cao”: dạng Kitô học Ngôi Lời xuống thế, để lộ khuynh hướng nhấn mạnh đến thiên tính và giảm nhẹ tầm trọng yếu của nhân tính. Dạng Kitô học này dựa vào hai yếu tố “Lời-Thịt” (*lógos-sárx*), và nêu bật thống nhất tính nơi Đức Kitô. Cứ theo đà suy luận ấy, thì chẳng mấy chốc

⁵ Sellers, R.B., *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, AMS Press 1988.

sẽ rơi vào con đường lạc giáo nhất tính. Nhân vật nổi tiếng nhất của dạng Kitô học này là thánh Xyrillô († 444).

NHỮNG VỤ TRANH LUẬN

Lịch sử Kitô học trong ba thế kỷ 4-5-6 là một chuỗi dài của những biến cố đau buồn, bởi các phe phái tranh cãi nhau, nhiều Giáo chủ tuyệt thông nhau, các hoàng đế nhúng tay vào việc xác định đức tin, v.v.⁶

Sau Nixêa, giám mục Apollinaris († 390), bạn của thánh Athanasiô, đã đứng lên bên vực Giáo hội chống lại hoàng đế Giulianô “Chối đạo” nhằm bảo toàn giáo lý của Nixêa. Nhưng vị lối lý luận tế nhị theo triết học thời ấy cũng như theo thần học trường phái Alêxândria, ông đã đề xuất một giả thuyết độc thù cho rằng Ngôi Lời thay thế cho “tinh thần” của Đức Giêsu; và như vậy, Đức Kitô có xác, có vía, nhưng lại không có linh hồn thiêng liêng... Thánh Athanasiô cảnh cáo và triệu tập công đồng ở Alêxândria (năm 362): giả thuyết của Apollinaris và của Sabelliô đã bị kết án. Dưới dạng trí thức tinh vi, lạc thuyết này đã lan tràn ra nhiều nơi đến nỗi thánh Basiliô phải yêu cầu giáo chủ Rôma, là thánh Đamasô, can thiệp; và năm 377, vị này đã kết án lạc giáo. Chính thánh Basiliô đã phải đích thân cất nghĩa cho rõ về từ *homooúsios*: nếu không tuyên xưng Cha và Con và Thánh Thần có chung cùng một bản thể (*ousía*), tất sẽ rơi vào

⁶ Tác phẩm căn bản: Aloysius Grillmeier, SJ, *Christ in Christian Tradition*, Westminster, John Knox Press, vol I, 1975, vol. II 1995; Norris R. A., & Rush, W. G. (eds), *The Christological Controversy*, Fortress 1980; Young, F. M., *From Nicaea to Chalcedon*, Philadelphia: Fortress 1983; Bray, G., *Creeeds, Councils and Christ*, Downer Grove: Inter-Varsity 1984.

đa thần giáo; và nếu không phân biệt rõ ba Ngôi Vị (*hypóstasis*), tất sẽ rơi vào Do thái giáo, tức là phái Sabelliô.⁷

Năm 381, công đồng Cônxtantinốp I cũng đã kết án phe Ariô, Apollinaris, và đã giáng chức thượng phụ Cônxtantinốp, là Đê-môphilô, vì ông này theo phe Ariô.

Trường phái Antiôkia cũng gặp khó khăn không ít với việc giải thích duy nhất tính trong Đức Kitô. Năm 428, Nestôriô († 451), thượng phụ Cônxtantinốp, đã thuyết trình lập trường của mình về Đức Kitô; nhưng nền triết học của ông không quan niệm được một bản tính (*ousía*) mà không có bản ngã (*prósopon*); do vậy, vì có hai bản tính (Thiên Chúa và con người) nên theo ông, Đức Kitô phải là *một* (qua việc kết hiệp làm một của hai bản tính) nơi một *prósopon* thứ ba; như thế thì chẳng khác chi *phân chia* Đức Kitô thành nhiều phần. Theo đà lý luận ấy, ông kết luận rằng Đức Maria không thể là mẹ của Thiên Chúa mà chỉ đơn thuần là mẹ của nhân tính Đức Giê-su; thế nên phải gọi ngài là *khristotókos* (mẹ của Đức Kitô), chứ không thể gọi là *theotókos* (mẹ Thiên Chúa) được. Hai ngôi tòa và hai trường phái Antiôch và Alêxândria đố kỵ nhau; vì thế, Xyrillô đã lập tức tố cáo Nestôriô, khiến hoàng đế Theôđôsiô II phải triệu tập công đồng tại Ephêsô (năm 431). Xyrillô đã đến Ephêsô trước và bắt đầu họp ngay, không chờ phái đoàn Antiôkia và đại diện của Rôma đến; khi thượng phụ Antiôkia là Gioan đến nơi, thì Nestôriô đã bị kết án; Gioan tuyệt thông ngay Xyrillô. Hoàng đế ép hai bên hòa giải; Xyrillô nhượng bộ và chấp nhận một công thức của phía Antiôkia (năm 433).

⁷ Th. Basilio, *Epistola* 210. 5; xin xem thêm Philip Rousseau, *Basil of Caesarea, Transformation of the Classical Heritage* 20, Berkeley: University of California Press, 1994.

Cuộc tranh cãi lại bùng lên một lần nữa vào năm 448. Giữ quan điểm đối lập với Nestôriô, nhưng Eutykhes († 454), bề trên của một đan viện ở Cônxtantinôp, đã đi quá xa: ông từ chối công thức hòa giải và chủ trương Đức Kitô không phải là người như chúng ta; dù trước đó, có hai bản tính, nhưng sau cuộc nhập thể, Đức Kitô chỉ có một bản tính là thần tính. Thượng phụ Flavianô kết án ông; nhưng triều đình lại ủng hộ ông để cứ nhắc đi nhắc lại công thức cũ của Xyrillô: “một bản tính (*mía phýsis*) duy nhất của Ngôi Lời nhập thể.” Trong cách hiểu của Xyrillô, từ *phýsis* có nghĩa là “thực tế” và có thể được hiểu theo cách chính thống; nhưng sau này thuật ngữ *phýsis* (“bản tính”) đã được dùng để phân biệt với *hypóstasis* và *prósopon* (“bản ngã”); thế nên, công thức “*mía phýsis*” đã trở thành lạc giáo. Flavianô thông tin cho đức giáo hoàng Lêô I, và vị này đã viết một *tomus* (pho sách) để dạy rõ Đức Kitô có hai bản tính trọn vẹn. Eutykhes trốn qua Alêxândria, ở dưới quyền che chở của thượng phụ Điôscôrô. Ông này gây áp lực chi phối hoàng đế hầu triệu tập một công đồng thứ hai tại Êphêsô, năm 449. Điôscôrô chủ tọa: ông từ chối không chịu nghe đọc thư của đức Lêô I, kết án Flavianô, truất chức một số giám mục của phía Antiôkia và phục chức cho Eutykhes. Lịch sử gọi công đồng này là *latrocinium Ephesinum*, tức “vụ ăn cướp tại Êphêsô.” Alêxândria tưởng đã thắng cuộc về vang.

Giáo hội Đông phương càng chia rẽ trầm trọng. Đức Lêô I yêu cầu triệu tập công đồng, nhưng chỉ ủng hộ công. Năm 450, hoàng đế bất ngờ qua đời, và em gái là Punkhêria nối ngôi; nữ hoàng đế và chồng là Mácxianô cố tìm cách vãn hồi hòa bình cho Giáo hội; họ phục chức cho các giám mục của phía Antiôkia và quyết định triệu tập công đồng chung. Do vậy, năm 451

công đồng chung đã được triệu tập một lần nữa – và đây là lần thứ tư – tại Canxêđôn.⁸

Xét về mặt Kitô học, Canxêđôn là công đồng chung quan trọng nhất. Có chừng 500 đến 600 giám mục (hầu hết là người phương đông) đã nhóm họp với các đại diện của giám mục Rô-ma, để bàn luận, quyết định và xác định giáo lý về Đức Kitô. Các nghị phụ đã kết án cả Nestôriô lẫn Eutykhes, phế truất Di-ôscôrô, lên án *latrocinium Ephesinum* và ra sức hòa hợp quan niệm của hai phía Alêxândria và Antiôkia vào trong cùng một công thức đức tin: đó là giáo lý về ngôi hiệp như thường thấy ở trong Giáo hội (*xin xem phần sau*). Canxêđôn chuẩn y Nixêa và Cônxtântinôp I, cũng như tước hiệu “Mẹ Thiên Chúa” của Ê-phê-sô.

Đáng tiếc là nhiều giáo hội phía Alêxândria đã từ chối không chịu chấp nhận công thức định tín của Canxêđôn vì họ cho là thiên về phía Nestôriô. Từ đó, ly khai nhất tnh thuyết xuất hiện và kéo dài mãi cho đến ngày nay. Các giáo phụ chính thống cố giải thích cho họ thấy công thức định tín nói trên hoàn toàn phù hợp với lập trường của thánh Xyrillô; nhưng cũng chỉ là công đã trảng; tranh luận và chia rẽ càng tăng thêm, càng lan rộng. Năm 484, hoàng đế Zênô công bố sắc lệnh *Henoticon* cấm chỉ mọi tranh luận về hai bản tín, phê chuẩn công thức của Êphê-sô và Xyrillô, đồng thời phủ nhận Canxêđôn. Năm sau, giáo hoàng Phêlix tuyệt thông Cônxtântinôp. Khoảng năm 520, dưới thời hoàng đế Giuxtinô I, hiệp thông đã được khôi phục. Nhưng rất tiếc là những vụ bút chiến và chia rẽ vẫn tiếp tục diễn ra. Năm

⁸ Xem Grillmeier, A., *o.c.* II/1; Sesboué, B., (ed), *Histoire des Dogmes*, I, “Le Dieu du Salut,” Paris 1994, 393-425.

527, hoàng đế Giustinianô (một thần học gia)⁹ đã ra lệnh bắt giam các giám mục nhất tnh tuyệt vào đan viện, và năm 536, đã triệu giáo hoàng Agapitô sang Cônxtantinốp để truất chức thượng phụ Antinô.

Một nhóm ôn hòa đã muốn giúp cho hai bên hòa hợp; kết quả là một trường phái mới gọi là “tân-Canxêđôn” (*neo-chalcedonianism*) chào đời: họ bảo toàn giáo lý của Canxêđôn và thần học của Xyrillô; nhưng, để thuyết phục cho được phe nhất tnh thuyết, họ làm ra vẻ như là đối nghịch với trường phái Antiôkia; ngoài ra, trường phái này còn có khuynh hướng dùng và lạm dụng phép “chuyển thông đặc tính” (*communicatio idiomatum*). Giustinianô ủng hộ dạng thần học này và thắng cuộc tại công đồng Cônxtantinốp II (năm 553): để làm nguôi lòng Alêxândria, công đồng đã kết án ba nhân vật của phía Antiôkia là Thêôđôrô Mốpstestia, Thêôđôrêô Xyrô và Ibas thành Edessa (x. DS 421-437); lịch sử gọi vụ này là chuyện “ba chương” (*tria capitula, three chapters*). Sự thể vẫn chưa ôn. Năm 620, hoàng đế Hêracliô và thượng phụ Sécgiô chấp nhận thỏa hiệp với phe nhất tnh thuyết để xác định rằng dù trong Đức Kitô có hai bản tnh, thì cũng chỉ có một loại sinh hoạt và một năng lực (*energia*): đó là lạc thuyết “đơn năng” (*monoenergism*) cho rằng trong Đức Kitô, thần tnh chi phối và thực hiện mọi hoạt động. Giáo hoàng Hônôriô cũng bị chi phối theo nên cho rằng Đức Kitô chỉ là một “chủ động” với “một ý chí” duy nhất. Vì tình trạng quá sóng gió, năm 638, hoàng đế Hêracliô ban bố sắc lệnh *Ecthesis* buộc mọi người phải chấp nhận công thức đức tin ghi trong sắc lệnh; thực ra, đó là một công thức nhiễm nặng “nhất chí thuyết” (*monothe-*

⁹ Wesche, K. P., (dịch), *On the Person of Christ : The Christology of Emperor Justinian*, St. Vladimir Sem. Press 1997.

letism). Năm 649, giám mục Rôma và hội đồng Latêranô đã kết án *Ecthesis*. Lạc giáo mới này gây thêm nhiều chuyện hơn. Hoàng đế Cônxtantê II cấm chỉ mọi tranh luận, rồi năm 654 bắt giáo hoàng Máctinô I đưa đi đày, và ngài đã chết trong cảnh tù đày. Vì nhất quyết phủ nhận nhất chí thuyết, thánh Maximô Confessor cũng đã chết trong cảnh tù đày năm 662. Rốt cuộc, hoàng đế Cônxtantinô IV triệu tập công đồng Cônxtantinô III (năm 680-681). Công đồng đã kết án nhất chí thuyết cùng với một số nhân vật, như giáo hoàng Hônôriô († 638). Và như thế, giáo huấn của Canxêđôn đã từng bước trở thành giáo lý đức tin chính thống chung của Đông và Tây.

Thật là một giai đoạn lịch sử đen tối, đáng buồn. Trong Giáo hội Latinh không có vấn đề; nhưng trong các Giáo hội nói tiếng Hylạp thì gặp thấy nhiều vấn đề phức tạp và sôi bỏng do bởi pha trộn lẫn lộn giáo lý với chính trị, trong một bối cảnh đố kỵ, tranh dành gay gắt giữa các tòa thượng phụ Alêxândria, Antiokia và Cônxtantinô (thủ đô mới của đế quốc). Alêxândria lôi cuốn Êtiôpi đi theo phái ly khai nhất tính luận kéo dài cho đến nay. Một số Giáo hội phái Antiokia, như Candê (Cảnh giáo) và Ácmêni, đã bành trướng về hướng Đông, vượt ra ngoài biên giới của đế quốc Bidănxiô, du nhập vào Ba tư, trung Á cho đến tận Ấn độ (Malabar) và Trung quốc. Tự xưng là “Rôma mới,” Cônxtantinô đòi cho được quyền đứng ngang hàng với Rôma; kết quả là vụ ly khai đau thương xảy ra năm 1054, và vẫn còn kéo dài cho đến ngày nay.

CÔNG THỨC TÍN LÝ CỦA CÔNG ĐỒNG CANXÊĐÔN¹⁰

CÔNG THỨC

[Chú thích về xuất xứ của từng lời khẳng định]

“Do đó, căn cứ vào giáo huấn của các thánh Giáo phụ, chúng tôi nhất trí dạy phải tuyên xưng rằng chỉ có Một Người Con, là Đức Giêsu Kitô Chúa chúng ta, Ngài toàn vẹn trong thiên tính, cũng như toàn vẹn trong nhân tính, là Thiên Chúa thật và là con người thật;¹¹ cấu thành bởi linh hồn có lý trí và bởi thân xác, đồng bản tính (*homoousios*) với Chúa Cha theo thiên tính và đồng bản tính với chúng ta theo nhân tính, ‘giống như chúng ta trong mọi sự trừ ra tội lỗi’ (x. Dt 4:15);¹² trước mọi thời gian, Ngài sinh ra bởi Chúa Cha theo thiên tính, và trong những ngày cuối cùng, vì chúng ta và để cứu rỗi chúng ta, Ngài đã sinh ra theo nhân tính, bởi Đức Maria, Mẹ Thiên Chúa.

“[Chúng tôi dạy] phải nhìn nhận rằng Chúa Kitô, Người Con Một ấy hiện hữu trong hai bản tính¹³ không trộn lẫn hoặc thay

¹⁰ Xin xem DS 301-302.

¹¹ “Do đó, chúng tôi tuyên xưng Đức Giêsu Kitô Chúa chúng ta là Con Một của Thiên Chúa, là Thiên Chúa toàn vẹn và là con người toàn vẹn” [*Thư của Gioan Antiôkia gửi cho Xyrillô*]; “Ngài là Thiên Chúa thật và là con người thật” [*thư của đức Lêô I*].

¹² “...bởi linh hồn có lý trí và thân thể... Ngài đồng bản tính với Chúa Cha theo thiên tính, và đồng bản tính với chúng ta theo nhân tính” [*Thư của Gioan gửi cho Xyrillô*].

¹³ “Ngài sinh bởi Chúa Cha trước thời gian theo thiên tính, và chính Ngài, trong những ngày cuối cùng, vì chúng ta và để cứu rỗi chúng ta, đã sinh ra bởi Trinh Nữ theo nhân tính. Hai bản tính kết hợp với nhau” [*thư của Gioan gửi cho Xyrillô*].

đổi, không chia rẽ hoặc tách biệt;¹⁴ không bao giờ sự khác biệt giữa các bản tính lại bị xóa mất đi do bởi sự việc chúng kết hợp với nhau,¹⁵ trái lại, đặc tính của mỗi một trong hai bản tính càng được bảo toàn, khi tụ hợp với nhau nơi một ngôi vị [*prósopon*] và một bản ngã [*hypóstasis*];¹⁶ không bị phân rẽ hay chia cắt làm hai ngôi vị,¹⁷ nhưng chỉ là một, là Người Con Một duy nhất, là Thiên Chúa Ngôi Lời, là Chúa Giêsu Kitô: như xưa kia các tiên tri và về sau chính Đức Giêsu Kitô đã dạy cho chúng ta biết, và như Tín quy của các Giáo phụ đã thông truyền cho chúng ta.”¹⁸

GIẢI THÍCH CÔNG THỨC CANXÊĐÔN

1. NHẬN XÉT

Các nghị phụ đã không muốn đề xuất một điều gì mới, mà chỉ quyết dồn cả nỗ lực vào việc minh giải đức tin của Nixêa. Sau đây là một số chi tiết cần lưu ý:

Trước hết, không bắt đầu bằng câu “Chúng tôi TIN,” công thức đã bắt đầu với mệnh đề “Chúng tôi DẠY.” Xét theo phương diện chuyên môn, đây là “tín điều” (*dogma*) đầu tiên trong lịch sử. Văn bản không đề cập gì đến lịch sử cứu độ, nhưng gồm

¹⁴ “Không trộn lẫn hay chia rẽ” [*Thêôđôrêô và Anrê Samôsa*].

¹⁵ “Sự việc các bản tính hiệp nhất với nhau không làm cho sự khác biệt giữa chúng bị xóa mất đi” [*thư thứ 2 của Xyryllô gửi Nestôriô. Thư của Lêô I*].

¹⁶ “Do đó đặc tính của mỗi một trong hai bản tính được bảo toàn, khi tụ hợp với nhau nơi một ngôi vị [*persona*] [*thư của Lêô*] trong một *hypóstasis* và một *prósopon*” [*thư của Flaviano gửi Lêô*].

¹⁷ “[Ngài] không bị phân chia làm hai bản vị” [*thư của Theodoretô gửi các đan sĩ*].

¹⁸ “Con duy nhất, Lời...” [*thư của Gioan gửi cho Xyryllô*].

toàn là những mệnh đề trừu tượng: vấn đề căn bản đây là chân lý. Tuy nhiên, trong tài liệu của công đồng, trước công thức định tín, tập biên bản có ghi lại kinh tin kính của Nixêa và Cônxtantinốp.

Công thức cố ý nhấn mạnh đến chủ thể: '*chính cùng một vị ấy*' (τὸν αὐτὸν); thực vậy, vấn đề căn bản là sự hiệp nhất nơi bản thân Đức Kitô, tức muốn nói Ngài là một ngôi vị duy nhất.

Điều mới mẽ ở đây là cách cắt nghĩa sự hiệp nhất ấy: Đức Kitô là **MỘT TRONG** hai bản tính, chứ không phải **TỪ** hai bản tính; thành ngữ "*từ* hai bản tính" có thể dẫn đến lạc thuyết nhất tính luận.

Uyên nguyên chính là bức thư hiệp thông mà Gioan Antiokia đã biên soạn sau vụ tranh cãi ở Ephêsô. Nếu Xyrillô đã có thái độ ôn hòa hơn, thì có lẽ đã không cần phải có công đồng Canxêđôn.

Đà biến hóa khởi sự ở Nixêa đã kết thúc ở Canxêđôn: thuật ngữ gốc triết đã du nhập vào thần học. Đó là việc không thể nào tránh được; vì một đảng, cần phải hội nhập văn hóa trong bối cảnh cụ thể, và đảng khác, trí khôn cần dùng đến những khí cụ tri thức để mà tìm hiểu và giải thích các vấn đề, kể cả các mẫu nhiệm mạc khải; triết lý là nguồn phát nguyên của phạm trù, khái niệm và phương tiện cần cho việc hiểu biết và thông tin.

2. Ý NGHĨA

Đức tin công giáo tuyên xưng Đức Kitô là một ngôi vị trong hai bản tính.¹⁹ Qua việc nhắc đi nhắc lại nhóm từ "cùng một vị

¹⁹ Xem *Giáo Lý* số 461tt.

ấy” (*tòn autòn*), công đồng muốn nêu bật và tập trung chú ý vào từ *một*. Còn *hai bản tính* thì được trình bày qua một loạt tính từ hay những khóm từ đối ngẫu :

<i>toàn vẹn</i> trong thiên tính	— <i>toàn vẹn</i> trong nhân tính
Thiên Chúa <i>thật</i>	— con người <i>thật</i>
<i>được sinh ra</i> bởi Chúa Cha	— <i>được sinh ra</i> bởi Trinh Nữ
trước thời gian	— trong những ngày cuối cùng

Công thức có hai đoạn: đoạn đầu diễn tả đức tin của những tín quy trước đó; đoạn sau trình bày cùng một nội dung đức tin, nhưng là bằng thuật ngữ thần học.

Đoạn đầu tổng hợp quá trình biến hóa thần học về trước:

a. “Thiên Chúa thật và con người thật” là thành ngữ thánh Irenêô đã dùng để chống lại các lạc giáo ảo thần thuyết, ngộ đạo và phe Do thái hóa.

b. “toàn vẹn trong thiên tính và trong nhân tính” là lời tuyên tín Nixêa và Cônxtantinôp I dùng khi kết án Ariô và Nestôriô. Muốn nói rõ thêm về hai đặc tính này, công đồng đã dùng thành ngữ “ĐỒNG BẢN TÍNH VỚI CHÚA CHA” để giải thích ý nghĩa của nhóm từ “toàn vẹn trong thiên tính,” và thành ngữ “ĐỒNG BẢN TÍNH VỚI CHÚNG TA” để cắt nghĩa nhóm từ “toàn vẹn trong nhân tính.” Không dùng lối biểu đạt trừu tượng như: “với Thiên Chúa” hoặc “với nhân loại,” công đồng đã muốn nói một cách cụ thể: “với Cha” và “với chúng ta.” Ngôn từ ngày trước Nixêa đã dùng để tuyên xưng Đức Giêsu là Thiên Chúa toàn vẹn, cũng được chính Canxêđôn dùng lại để tuyên xưng Ngài là con người toàn vẹn: *homoousios* = đồng bản tính, cùng một hữu thể.

c. “toàn vẹn trong nhân tính” có nghĩa là Đức Kitô có xác có hồn. Lạc thuyết ảo thần luận tưởng là Đức Giêsu không có xác

thật; còn giám mục Apollinaris thì cho rằng Đức Kitô không cần đến linh hồn (có lý trí = *rational soul*), vì đã có Lời thay thế. Canxêđôn dạy rằng Đức Kitô không thiếu một yếu tố nào trong những gì cấu thành con người. “Giống như chúng ta trong mọi sự trừ tội lỗi”: quả thể tội lỗi không phải là yếu tố cấu thành của nhân tính, không phải là yếu tố trong nhân tính; trái lại, đó là khuyết tật của nhân tính; do vậy, con người không có tội là con người hoàn hảo.

d. Công đồng không giải thích ý nghĩa của chân lý “đồng bản tính với Chúa Cha” vì đó là mâu nhiệm bất khả tri, vô ngôn.

Đoạn hai ghi lại công thức sau đây: “trong hai bản tính” (*en dyo phýsesin*), là công thức đã từng gây ra nhiều vấn đề cho suy tư và cách thức biểu đạt của thần học. Đây là trọng điểm của Canxêđôn:

1. Muốn miêu tả Đức Giêsu thì phải cần đến hai cách biểu đạt, hai mệnh đề, hai quan điểm, v.v... vì Ngài được cấu thành từ hai yếu tố tất yếu (thần tính và nhân tính).

2. Từ nay, danh từ *phýsis* (bản tính) phải được hiểu theo một nghĩa khác với từ *hypóstasis* (căn tính, bản ngã).

3. Giới từ “trong” (*en*) ngầm chỉ điều này là sự hiệp nhất giữa thiên tính và nhân tính không làm cho sự khác biệt của hai phía mất đi. Nơi Đức Kitô, cả “Thiên Chúa” lẫn “con người” đều toàn vẹn, độc lập. Phái nhất tính thuyết cho rằng *trước* khi hiệp nhất, ắt là có hai “bản tính” (*phýsis*), nhưng *sau* khi hiệp nhất thì chỉ có một bản tính mà thôi; và nếu cho là nhân tính vẫn còn đấy, thì so với thiên tính, nhân tính ấy chỉ tựa như một giọt giấm ở trong biển cả mật ong. Trái lại, phe Nestôriô cho là sau khi hiệp nhất, từ hai bản tính phát sinh một “thực thể thứ ba,” và đó là

căn tính “Kitô.” Việc hiệp nhất không phá hủy mất đi một điều gì nơi hai bản tính.

e. “Tụ hợp với nhau nơi một ngôi vị [*prósopon*] và một bản ngã [*hypóstasis*].” Từ đây trở đi, trong Kitô học, hai từ *prósopon* và *hypóstasis* đồng nghĩa, tức là “ngôi vị, bản ngã, cái tôi.” Hai từ này chỉ về “điều” mà trong Đức Kitô chỉ có một; còn “bản tính” chỉ về “điều” mà trong Đức Kitô có hai. Trong Đức Kitô, ngôi vị là Ngôi Lời, là Con của Chúa Cha trong Tam Vị, là Thiên Chúa thật, nhưng cũng là người thật, và mãi mãi là như thế.

f. Thực trạng hiệp nhất này được công đồng xác định rõ hơn nữa bằng bốn trạng từ:

1. *asygkhytôs*, tức “không trộn lẫn”: Đức Giêsu có và giữ nguyên phong cách hay nếp sống loài người và phong cách hay nếp sống Thiên Chúa.

2. *atréptôs*, tức “không thay đổi.” Hai từ này phát xuất từ Antiôkia, và ở đây được dùng để chống lại nhất tính thuyết: (1) để chống lại Eutykhes và để xác định là nhân tính không pha trộn với thiên tính rồi hòa tan vào đó; (2) để chống Ariô và cố ý dạy rằng Thiên Chúa không đổi thay khác đi khi nhập thể, không xuống cấp để trở thành một hữu thể thuộc một giới kém thua.

3. *adiarétôs*, tức là “không chia rẽ”: từ này dùng để chống lại Nestôriô, và muốn xác quyết rằng nơi Đức Kitô không có hai chủ thể, hai ngôi vị.

4. *akhôristôs*, có nghĩa là “không tách biệt”: qua từ này, công đồng muốn nêu rõ tính chất trường tồn của việc nhập thể, tức là không bao giờ ngừng, mà tồn tại mãi mãi vì Thiên Chúa trung thành, một khi đã ban ơn và kêu gọi thì không hề đổi ý (x. Rm 11:29).

Bốn từ này đều là những từ phủ định, có tính cách tiêu cực; như thế là vì công đồng biết rõ những gì cần phải phủ nhận, nhưng lại không thấu hiểu, không xác định được phần tích cực, là phần thuộc lãnh vực mầu nhiệm, vượt quá sức hiểu biết của loài người.

VẤN ĐỀ DANH TỪ

Ngay từ đầu, khi gặp gỡ với thế giới Hy Lạp, mạc khải Kinh Thánh (văn hóa và phạm trù Sêmit) đã phải thích nghi hóa nhiều quan niệm và thuật ngữ. Thí dụ, phiên dịch thánh danh YHWH ra *Kýrios*, “Chúa,” và dung hòa một vài quan niệm trong phần văn chương Khôn ngoan. Tiếp đó, Tân Ước cũng đã dùng tiếng Hy Lạp; từ *lógos* được dùng trong Phúc âm Gioan, còn Thư Côloxê thì dựa theo vũ trụ quan Hy Lạp. Thích nghi hóa ngôn ngữ là việc tương đối dễ; điều khó thật sự là nỗ lực thích hợp hóa nội dung của mạc khải mới lạ do Đức Kitô mang lại, vào trong môi trường mới. Nếu “rượu mới” là Phúc âm đã làm cho “bầu da cũ” là tôn giáo của Cựu Ước nổ tung (x. Mt 9:17), thì còn nói chi đến văn hóa Hy Lạp (hoặc văn hóa Châu Á hiện đang trên đường gặp gỡ với Kitô giáo).

Lịch sử các lạc giáo là lịch sử của những người trí thức thiện chí muốn trung trực trình bày Đức Kitô cho đồng bào đương thời của mình.²⁰ Danh từ căn bản là “Thiên Chúa” (*theós*), đã phải biến hóa cho thành phong phú hơn để có thể hợp tác trong việc biểu đạt và hòa hợp tín điều căn bản là “Chỉ có một Thiên Chúa duy nhất” với thực tại thần thiêng của Đức Kitô (và Thần Khí).

²⁰ Về ý nghĩa thần học của “lạc giáo,” xin xem Rahner, K., “What is Heresy?” trong *Theol. Invest.* vol V, London: Darton 1966, tt. 468-512.

Để có thể thích nghi như vậy, thì một số phạm trù của nền triết Hy Lạp đã phải được định nghĩa lại cho mình bạch hơn. Công thức của Canxêđôn, “một ngôi vị trong hai bản tính” dùng đến nhiều phạm trù của triết học, ít là của văn hóa Hy Lạp, đặc biệt là các phạm trù sau đây:

– *ousía*: trong tiếng Hy Lạp có nghĩa là “bản tính, bản thể, bản chất, thực tế,” và theo tiếng Latinh, có thể hiểu là *essentia, substantia, natura*, tức là “cái làm cho một điều là chính nó.” Phúc Âm dùng từ *ousía* với nghĩa: “tài sản,” “sở hữu” (x. Lc 15:12.13). Khi Nixêa dùng từ ghép bởi *hómos* (đồng, cùng) và *ousía*, mà xác định Đức Kitô *homoousios* (“đồng bản tính”) với Chúa Cha, nhiều người đã phản kháng, vì họ hiểu là “đồng bản *chất*,” như thể Thiên Chúa là vật chất! Hoặc là vì trong quá khứ từ này đã được các lạc giáo dùng đến. Trong thế kỷ 2, Valentinô, ngộ đạo, đã cho rằng tinh thần loài người “đồng bản tính” với Thiên Chúa, hồn vía “đồng bản tính” với *demioúrgos* (một tiểu thần hóa công) còn xác (vật chất) thì “đồng bản tính” với ma quỷ. Rồi năm 268, Phaolô Samôzata cũng đã bị truất tòa Antiôkia vì chủ trương Ngôi Lời đồng bản tính với Chúa Cha; phe đối lập đã tưởng là Phaolô Samôzata đi theo lạc giáo Sabelliô hoặc lạc thuyết hình thái (*modalism*): theo họ, *ousía* (bản tính) và *hypóstasis* (bản vị) là đồng nghĩa, không phân biệt, và như thế, “đồng bản tính” là “đồng bản vị,” tức Cha và Con chỉ là một Ngôi vị, không phân biệt được. Từ *homoousios* còn kéo theo một vấn đề thứ hai, đó là ý nghĩa của tiểu từ *homo*, “đồng.” Có phải tựa như mắt và tai có chung cùng một linh hồn, hay là như Tâm và Ngọc có chung cùng một nhân tính chẳng? Cha và Con có chung một bản tính, tức là một hữu thể duy nhất.

– *hypóstasis*: xuất hiện ở trong 2Cr 9:4; 11:17 và Dt 3:14 với ý nghĩa là “tin cậy”; nhưng trong Dt 1:3 lại có nghĩa là “bản thể, bản vị,” còn trong Dt 11:1 thì có nghĩa là “bản chất” (Bản Kinh Thánh Phổ Thông dịch là *substantia*) hoặc “căn bản.” Trong triết lý Hy Lạp, từ *hypóstasis* có hai nghĩa: (1) “bản thể/tính” và (2) “nguyên tắc cá thể hóa.” Lúc đầu, nhiều tác giả coi *ousía* và *hypóstasis* như là đồng nghĩa. Chính vì ý nghĩa nước đôi ấy mà giáo hoàng Diônisiô (năm 262) đã kết án những ai chủ trương phân chia “Thiên Chúa nhất nguyên” (*monarchia*) thành ba *hypostáseis* (ngài hiểu như là “ba bản thể”), theo nghĩa là “ba thiên tính” (x. DS 112). Thêm vào đó còn có một khó khăn khác nữa: thời ấy, tiếng Latinh dịch *hypóstasis* bằng *substantia* (bản thể); sau này, phái kinh viện đã dịch bằng từ *subsistentia*, đúng hơn. Vì thế, Tây phương khó mà chịu nhận thần học của Origênê nói rằng Thiên Chúa có ba *hypostáseis*, và ngược lại, Đông phương thì ngộ nhận đối với thần học Latinh, bởi thần học này xác quyết rằng trong Thiên Chúa chỉ có một *substantia*. Những ý niệm càng trở nên tế nhị và chính xác hơn thì càng cần phải phân biệt cho rõ ràng hơn giữa *ousía* với *hypóstasis*. Và như thế, *hypóstasis* chỉ về “cái” nằm dưới *ousía* như là căn bản của thực tại. Và trong Thiên Chúa, cần phải phân biệt giữa một *ousía*, “bản tính” (thần tính) với ba *hypostáseis* tức “bản vị, bản ngã,” Ngôi vị.

– *prósopon*: cần lưu ý ngay là từ này đã phải thay đổi ý nghĩa. Trong ngôn ngữ cổ điển, từ này có nghĩa là mặt nạ, là những gì diễn viên mặc lên người để diễn trình vai mình đóng giữ ở trong một vở kịch; do đó, *prósopon* cũng có nghĩa là “bộ mặt” (x. Mt 6:16.17), hoặc “vẻ bên ngoài” (x. Mt 16:3), hay là “người” (x. 2Cr 1:11). Từ tương đương với *prósopon* trong tiếng Latinh là *persona*, có cùng một ý nghĩa. Trong cuộc tranh luận kitô học, lúc đầu, các tác giả đã dùng *prósopon* với nhiều ý nghĩa khác

nhau. Xem ra Nestôriô quan niệm Đức Kitô là một *prósopon* (mà phe đối lập hiểu như là “vẻ bề ngoài”) và hai bản thể, nghĩa là “một” đối với chúng ta, nhưng là “hai” ở nơi Ngài; vì vậy, ông bị tố cáo là chủ trương phân chia Đức Kitô. Sau Canxêđôn, ý nghĩa chính thống của *prósopon* là “ngôi vị,” “bản ngã,” “cái tôi.” Quả vậy, ba Giáo phụ Capadôxia (Basiliô Cả, Grêgôriô Nadiândô và nhất là Grêgôriô Nyssa) đã dùng *hypóstasis* và *prósopon* như là đồng nghĩa. Cônxtantinôp I đã dạy rõ trong Thiên Chúa, có một *ousía* (bản thể) và ba *hypostáseis* (ngôi vị).

– *Phýsis*: có nghĩa là “thiên nhiên,” “tự nhiên,” (x. Rm 1:26; 2:14; 1Cr 11:14, v.v.), “bẩm sinh” (x. Ep 2: 3), “bản tính” (x. 2Pr 1:4), v.v. Theo triết học, *phýsis* là nguyên tắc hoạt động, giống như *natura* trong tiếng Latinh. Thánh Xyrillô Alêxândria dùng từ *phýsis* để chỉ duy nhất tính của bản thân Đức Kitô: Đức Kitô là một thực thể (*phýsis*) duy nhất. Vấn đề là từ *phýsis* thiên nặng về vật chất (“vật lý học” – *physics* – là từ *phýsis* mà ra). Các vụ tranh luận đã đưa đến chỗ buộc phải phân biệt *phýsis* (“thực thể”) với *hypóstasis* (“căn bản của thực thể”), và tránh áp dụng *phýsis* cho Đức Kitô. Phái Alêxândria (Điôscôrô, Eutikhês) thì cứ khư khư dùng công thức lỗi thời của Xyrillô (*mía phýsis*), trong khi ấy tại hết các nơi khác đều có nghĩa là “một bản thể,” “một bản tính;” vì thế mà sinh ra lạc giáo. Các Giáo phụ Capadôxia thường xuyên tuyên xưng Đức Kitô có hai “bản thể” (*phýsis*) và một “ngôi vị” (*prósopon*): đó là giáo lý chính thống.

Lịch sử cho phép rút tĩa bài học sau đây: nếu thần học không có thuật ngữ rõ ràng, thì đối thoại chẳng dẫn đến đâu được cả. Kitô học có thể suy diễn và kết luận như sau:

A. Ngôi vị – Ngôi vị là thực tại làm cho Đức Kitô nên *một*. Nếu hỏi, “Đức Kitô là *ai*?” thì phải trả lời: là một ngôi vị. Ngôi

vị (bản ngã) trong Ngài là thực tại chịu trách nhiệm về mọi hành động của Đức Kitô. Vì thế, Tertullianô (luật sư) đã dùng từ *persona* khi nói đến bản thân Đức Kitô; mà theo luật pháp, thì đó là từ dùng để chỉ những ai có quyền lợi và bổn phận. Khi Đức Giêsu nói “tôi” là Ngài muốn chỉ về ngôi vị duy nhất ấy. Do đó, giả thuyết cho rằng Đức Giêsu nói chuyện (hoặc cầu nguyện) với Ngôi Lời là chuyện tưởng tượng, hoàn toàn vô lý.

Tuy nhiên danh từ “ngôi vị” (*persona*) không hoàn toàn đơn nghĩa. Tam Vị học cho thấy ở trong Thiên Chúa, ngôi vị là ba; trong khi Kitô học cho thấy trong Đức Kitô ngôi vị là một. Thí dụ: so sánh

(1) “Đức Giêsu là Thiên Chúa” — “Ngôi Lời là Thiên Chúa”
với

(2) “Đức Giêsu là người” — “Ngôi Lời là người.”

Trong (1) chủ từ (cái tôi) không thể nào tách ra khỏi thuộc tính (Thiên Chúa); thực vậy, giữa các ngôi vị và thiên tính không có một sự phân cách nào, cả đến sự phân cách theo lý trí cũng không. Trong (2) chủ từ (cái tôi của Giêsu) chỉ là người sau nhập thể; chủ thể đã có “trước” khi mặc lấy nhân tính.

Trong Kitô học, ngôn ngữ biểu đạt bản vị có thể được sử dụng ở ba phạm vi: (a) ngôn ngữ thần thoại, như khi nói: “Ngài xuống thế.” Bởi là Thiên Chúa, Ngôi Lời ở khắp mọi nơi, không cần phải “xuống” hay “lên” đâu cả. Tân Ước và các tôn giáo thường dùng ngôn ngữ theo dạng này; (b) ngôn ngữ hữu thể học, như khi nói: “Ngài là Thiên Chúa.” Nói như thế là nói theo giáo lý Canxêđôn; (c) ngôn ngữ chức năng (*functionally*). Như khi nói: “Ngài cứu rỗi chúng ta,” tức Ngài cư xử như là Thiên Chúa đối với chúng ta. Hiện nay, một số nhà thần học muốn hiểu mệnh đề “Đức Giêsu là Thiên Chúa” theo kiểu (c); còn trong Tân Ước,

Gioan và thư Do thái cũng như thần học cổ truyền, thì thiên về (b).

Trong văn hóa Tây phương (cũng như trong luật pháp quốc tế), khái niệm “ngôi vị” (*person*) phát nguyên và hình thành từ những vụ tranh luận kitô học. Tỉn điều kitô giáo giả thiết trong con người, chủ thể cuối cùng (bản ngã) khác với bản tính. Tuy nhiên, không chỉ bằng một cách duy nhất, thần học định nghĩa ngôi vị theo nhiều kiểu.²¹ Nổi tiếng nhất là ba công thức sau đây: (a) ở Tây phương, Boetius († 524) đã truyền lưu lại định nghĩa điển hình như sau: *naturae rationalis individua substantia* = “cá thể của bản tính có lý trí.” Lêônxius thành Bidănxium († vào khoảng 543) gọi ngôi vị là *τὸ καθ' εαυτὸ* = một hữu thể tự lập (phải giả thiết là một con người); (c) Ricăđô thánh Victor († 1173) định nghĩa ngôi vị là *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* = “hữu thể bất khả thông truyền của bản tính có trí khôn.” Định nghĩa này xuất xứ từ Tam Vị học.

Hiện nay, “ngôi vị” được hiểu theo nghĩa tâm lý học hơn là siêu hình học, và được quan niệm như là trung tâm phối hợp mọi sinh hoạt của con người. Theo nghĩa này, Đức Giêsu là một nhân vị. Một số nhà thần học không muốn dùng từ “ngôi vị” trong Kitô học. K. Barth gọi “ngôi vị” (*person*) “cái” chỉ có một trong Thiên Chúa; theo ông, Thiên Chúa là một ngôi vị với ba “thể cách hiện hữu”: Thiên Chúa hiện hữu trong ba cách thể. Ông muốn tránh cả tam thần luận lẫn hình thái thuyết. Kitô học có thể nói như vậy miễn là phải giải nghĩa cho đúng. Nhưng đa số nghĩ rằng cho đến nay, không có phạm trù và danh từ nào khác có thể thay thế cho từ “ngôi vị” (*person*).

²¹ Milano, A., *Persona in teologia*, Roma: Dehoniana 1996.

B. Bản tính – Bản tính là “cái” có hai trong Đức Kitô. Nếu hỏi “Đức Kitô là gì?” thì phải trả lời “là Thiên Chúa và là con người” hoặc “là hữu thể có thiên tính và nhân tính.” Tuy nhiên, cần phải lưu ý là trong Canxêdon và trong thần học công giáo, ý niệm “bản tính” không xuất xứ từ một hệ thống triết lý nào, nhưng là từ cách hiểu phổ thông trong dân gian.

Trong triết lý Kitô giáo nói chung, “bản tính” là nguyên tắc hoạt động của chủ thể. Triết thần kinh viện gọi bản tính là *principium quo* (dụng nguyên) và ngôi vị là *principium quod* (chủ nguyên). Bản tính là nguyên tắc chủ động, mà chủ thể dùng để sinh hoạt với những hành động đặc thù.

C. Hiệp nhất – Hiệp nhất hay thống nhất trong bản thân Đức Kitô có nghĩa là Ngôi Lời nhập thể là một hữu thể duy nhất. Tuy nhiên, hữu thể duy nhất này gồm có hai yếu tố khác hẳn nhau như Tạo hóa với tạo vật. Đức Kitô không thành một từ hai yếu tố phối kết lẫn với nhau để làm nên một hữu thể thứ ba, song là trong hai yếu tố mãi mãi tồn tại nguyên vẹn và khác nhau. Không phải là hai bản tính trực tiếp hiệp nhất với nhau, nhưng là hiệp nhất qua Ngôi Lời, tức là Ngôi Lời hiệp nhất với hai bản tính, và vì thế hai bản tính hiệp nhất trong Bản ngã của Ngôi Con.

Mâu nhiệm Đức Kitô cốt ở điểm hiệp nhất này. Thuật ngữ dùng để gọi sự hiệp nhất này là *ngôi hiệp* (*unio hypostatica*), tức là hiệp nhất trong ngôi vị. Thành ngữ này (*kath'hypóstasin*) xuất hiện bốn lần trong thư thứ hai Xyriô gửi Nestôriô, dù đôi khi tác giả hiểu như là “hiệp nhất theo bản thể” (*katà phýsin*). Canxêdon xác định rõ hiệp nhất ấy là theo ngôi vị hoặc trong ngôi vị. Theo K. Rahner, thần học chưa tìm thấy được một thuật ngữ nào tốt hơn. Ý nghĩa là Ngôi Lời vĩnh cửu (và tiên hữu) kết hiệp

làm một với một nhân tính toàn vẹn. Thiên Chúa Ba Ngôi là tác giả của việc kết hợp ấy, vì đó là việc làm nên một tạo vật mới; nhưng chỉ một mình Ngôi Hai nhập thể, chứ không phải có cả Ngôi Cha như lạc giáo khổ phụ thuyết nghi (x. DS 284); thiên tính cũng không nhập thể. Nhân tính Đức Kitô không có sẵn trước khi được Ngôi Lời mặc lấy, song đã được sáng tạo chính lúc được mặc lấy (*ipsa assumptione creatur*), như thánh Lêô đã trưng dẫn lời của thánh Âugustinô (x. DS 298) mà xác định. Con người Giêsu này không *tự* hữu, nhưng hiện hữu bởi Ngôi Lời, nghĩa là con người Giêsu tồn tại nhờ sự hiện hữu (*existence, act of existing*) của Ngôi Con, và như thế, có được một sự hiện hữu hoàn hảo nhất có thể.

Các tác giả diễn đạt mâu nhiệm này theo nhiều cách. Gioan nói: “Ngôi Lời trở thành xác thịt,” hoặc đúng hơn “trở thành con người.” “Thiên Chúa xuất hiện trong Đức Giêsu,” “Nơi Đức Giêsu chính Thiên Chúa cứu độ chúng ta,” hoặc “tự mặc khải cho chúng ta.” J. Robinson đề nghị cách diễn đạt như sau: “Tuy hằng hữu, hạt giống của Lời đã xuất hiện... mọc lên vượt ra khỏi thế giới nội tại của mình (*out of his immanence*) để không ngừng hiện hữu cách siêu việt.”

Định nghĩa điển hình sau đây về cá vị có thể giúp hiểu thêm về ý nghĩa của sự hiệp nhất kia: “Không phân chia trong chính mình, cá vị tách biệt khỏi mọi sự vật khác.” Lúc giao tế giữa xã hội, Đức Giêsu dùng danh xưng “ngươi,” nói lên từ một ‘cái tôi’ hoàn toàn nhân loại, nhưng cùng lúc cũng còn là một cái gì *thêm* nữa. Đối với Thiên Chúa, Đức Giêsu không bao giờ dùng danh xưng “ngươi” (*you, vous*), song là “Cha” (hoặc Thần Khí), nói lên từ một cái tôi thần tính như Cha, nhưng cùng lúc cũng còn là một cái gì *khác* nữa. Vậy, nơi chính mình, Đức Kitô hoàn toàn là

một (không phân chia), và tách biệt khỏi mọi sự khác: Ngài tách biệt khỏi mọi người, như chúng ta tách biệt khỏi nhau (mỗi nhân vị đều có bản tính cá biệt); nhưng Ngài không tách biệt khỏi Cha (hoặc Thần Khí) theo cách ấy, vì bản tính của Ba Ngôi chỉ là một.

Con người cảm nghiệm cá biệt tính và trạng thái duy nhất nơi chính mình như một lãnh vực không thể nào chia sẻ, nhưng đồng thời lại cảm thấy nhu cầu và khynh hướng mở ra cho tha nhân. Càng đóng kín trong mình, con người càng bị giới hạn; còn càng mở ra thì càng triển nở phong phú. Ngôi vị là hữu thể sống trong tình trạng biền chứng ấy. Chẳng thế mà triết gia Hegel mô tả ngôi vị như là “sự đồng nhất của sự đồng nhất với sự bất đồng nhất,” tức là một mối quan hệ nhiều chiều kích: với mình, với tha nhân, với thế giới và với Thiên Chúa. Như vậy, Đức Giêsu vừa đồng nhất mà cũng vừa bất đồng nhất với Chúa Cha: “đồng nhất” vì Ngài tuyệt đối; “bất đồng nhất” vì Ngài không tuyệt đối (bởi là một tạo vật)! “Được sáng tạo khi được mặc lấy.” Khác với chúng ta, Đức Giêsu không bị giới hạn ở trong chính mình, nên nơi Ngài, khả năng mở con người mình ra cho tha nhân thì vô hạn. Ngài mở ra tới tận Thiên Chúa và tới tận mọi tạo vật: Ngài có khả năng đón nhận mọi người, và trao ban chính mình cho mọi người. Được sinh ra từ Tình yêu tuyệt đối, Ngài chính là tình yêu nhập thể.

Càng đi sâu vào trong mầu nhiệm Đức Kitô, thì càng hiểu được rõ hơn vai trò trung gian của Ngài. Do bởi bản tính, Đức Giêsu đứng “ở giữa” Thiên Chúa và loài người. Ngài là chiếc cầu bắc ngang giữa bờ thụ tạo và bờ phi tạo, giúp cho con người bước qua được vực thẳm hư vô mà đến với Chúa Cha. Nhưng xét cho cùng, Đức Giêsu chỉ có thể được hiểu trong ánh sáng

của Tam Vị: tức là qua mầu nhiệm của Chúa Cha và Thần Khí. Từ bấy giờ, Thiên Chúa có một bộ mặt nhân loại.

D. *Communicatio idiomatum* – Thần học dùng thành ngữ *communicatio idiomatum* – “chuyển thông đặc tính” – để chỉ về phương cách biểu đạt mầu nhiệm nhập thể.²² *Idioma* trong tiếng Hy Lạp có nghĩa là đặc tính tất yếu của một bản thể, chẳng hạn như “hữu lý” tính thì gắn liền với nhân tính. Trong cách biểu đạt giữa loài người, đặc tính của bản tính thường được gán cho chủ thể. Vì thế, khi nói về Đức Kitô là Đấng có hai bản tính và chỉ một chủ thể, ngôn ngữ loài người quy áp cho Ngài những vị ngữ thuộc thiên tính cũng như những vị ngữ thuộc nhân tính: Ngài toàn năng, Ngài thấy đỏi, v.v. Những danh xưng “Ngài” được dùng để thay thế cho “Đức Giêsu,” “Đức Kitô” hoặc “Thiên Chúa,” v.v. Về điểm này, đã từng có những cuộc tranh luận sôi nổi trong các thế kỷ 5-7, nhất là từ khi Nestôriô từ chối không chịu gọi Đức Maria là “Mẹ Thiên Chúa,” mà chỉ gọi là “mẹ Đức Kitô.” Các Giáo phụ đã tìm thấy một số quy tắc để biểu đạt; còn trào lưu kinh viện thì đã dựa theo sự kiện ngôi hiệp để mà cấu trúc thần học cho xác chính hơn. Trong lãnh vực này, muốn biểu đạt cho xác chính, thì cần phải theo những quy tắc như sau:

1) đặc tính riêng của mỗi một trong hai bản tính có thể được quy áp cho một chủ thể duy nhất; thí dụ, có thể nói: “Ngôi Lời chết”;

2) đặc tính riêng của một bản tính không thể quy áp cho bản tính kia; thí dụ, không thể nói: “thiên tính chết”;

²² Xem Michel, A., “Idiomes (communication des)”, trong *Dict. de Théol. Cath.* VII, 1922, 595-602.

3) việc chuyển thông đặc tính chỉ hợp thức khi tiến hành giữa hai vế cụ thể; và không hợp thức nếu một hoặc hai vế là trừu tượng; thí dụ, có thể nói: “Đức Giêsu là Thiên Chúa”; nhưng không thể nói: “Đức Giêsu là thiên tính”;

4) chủ thể của sự việc “trở thành” trong hành động ngôi hiệp chỉ là Ngôi Lời/Con, chứ không phải là Đức Giêsu; ví dụ, có thể nói: “Lời trở thành người”; chứ không thể nói: “Đức Giêsu trở thành người.”

Theo quy tắc này, những đặc tính của chủ thể được quy cho bản tính, và vì thế, có thể nói: “Trái tim thần thiêng của Chúa Giêsu,” hoặc: “thờ phượng bảo huyết,” v.v.

MẪU NHIỆM NHẬP THỂ

Nhập thể là mẫu nhiệm cơ bản của Kitô học hữu thể, và là tâm điểm của lịch sử cứu độ; đó là lúc Thiên Chúa trở thành con người. Sách *Giáo Lý* định nghĩa: “Hội thánh gọi sự kiện Con Thiên Chúa mang lấy bản tính nhân loại để thực hiện trong bản tính ấy việc cứu độ chúng ta, là *Nhập thể*.”²³ Kinh Thánh quan tâm trước hết đến ý nghĩa cứu độ, như được tuyên xưng rõ trong kinh tin kính: “Vì loài người chúng tôi và để cứu rỗi chúng tôi, Người đã từ trời xuống thế.” Ở đây, “xuống thế” có nghĩa là nhập thể.

Vậy, về phương diện Cứu độ học, nhập thể có nghĩa là Thiên Chúa đã tham dự vào lịch sử loài người cách cụ thể, cách chủ động, theo cung cách con người. Theo cung cách “cụ thể” nghĩa là đường lối cứu rỗi là đường lối hữu hình, diễn ra trong giới hạn

²³ *Giáo lý...* số 461.

của lịch sử, qua trung gian cụ thể, và – trong thực tế – một thứ trung gian đó là Giáo hội. Sự cần thiết của Giáo hội phát xuất từ điểm nền tảng này. Cũng từ đó mà có “nhiệm cục bí tích,” tức là phương pháp cứu độ dùng vật chất và cử chỉ làm khí cụ cho ân sủng. Bởi Thiên Chúa đã trở thành con người cụ thể (Đức Giêsu Nadarét), nên loài người không thể được cứu độ qua một giáo lý, một số “chân lý vĩnh viễn” trừu tượng hoặc qua một con đường “giác ngộ” nào đó, như lạc giáo ngộ giáo và ảo thân luận chủ trương. Nguồn ơn cứu độ là con người Giêsu. Ảnh hưởng của các lạc giáo ấy vẫn còn dai dẳng lưu thặng ở trong nhiều quan niệm và thói quen đạo đức; chẳng hạn chỉ lo cứu rỗi “linh hồn” mà khinh bỉ thân xác. Vì Thiên Chúa đã mang lấy toàn bộ lịch sử, nên mọi biến cố trong đời sống đều trở thành nhân tố cứu độ: con người được cứu độ qua việc dẫn thân vào giữa lòng xã hội, giữa các biến cố lịch sử, ngay trong thế gian, chứ không cần phải “ra khỏi” thế gian. Đời sống hằng ngày chính là môi trường cứu độ với không biết bao nhiêu giá trị và ân sủng. Vì Thiên Chúa đã trở thành xác thể, nên xác thể đã trở thành khí cụ cứu độ: *caro cardo salutis*, như Tectullianô nhận định. Thực vậy, cuộc nhập thể cốt tủy ở việc Ngôi Lời cứu độ con người Giêsu, và trong Ngài mọi người có thể được cứu độ. Và vì Ngôi Lời đã trở thành con người toàn vẹn, nên toàn bộ con người, gồm xác, hồn, hoạt động bên trong và bên ngoài, công việc trí thức và lao động chân tay, v.v. cũng được cứu độ.

Nhưng thể xác không chỉ có thể trở thành khí cụ của ân sủng, lối dẫn về với Thiên Chúa, mà còn có thể làm khí cụ của tội lỗi, trở thành mối nguy tách ta ra khỏi Người. Đức Giêsu phối kết hài hòa trong chính mình các yếu tố cấu tạo mẫu nhiệm nhập thể: thần thiêng và nhân loại, xác và hồn, trí thức và lao động, tôn giáo và xã hội, cuộc sống cá nhân và sinh hoạt cộng đoàn.

Dùng thân xác để che dấu con người mình không phải là chuyện hiếm có: bộ mặt tử tế che dấu lòng dạ ghen tương, lời che ý, v.v. và như thế đâm ra giả hình, sống khác với sự thật về mình. Bởi Đức Kitô là Adam mới, nên mọi người đều có được “yếu tố kitô” ở trong mình, nhờ đó có thể hợp nhất hài hòa mình với mình, chữa lành vết thương của tội lỗi hằn sâu trong nhân tính và sống niềm thống nhất nội tâm, sống thật với mình và với mọi tha nhân. Như một sức năng siêu việt, yếu tố kitô ấy phải biến con người thành “Kitô khác,” tức là người được cứu độ ở giữa xã hội mọi thời. Có vậy, con người mới thành tựu mỹ mãn được chính mình.

Ngôi Lời nhập thể đã chủ động tham dự vào sinh hoạt xã hội. Như thế, ơn cứu độ không phải là chuyện máy móc, phù phép, mang lại kết quả một cách tự động, nhưng đòi phải mở lòng đón nhận Đức Kitô với một thái độ liên bản vị, ít là cách mặc nhiên nơi anh chị em của Ngài. Và nếu nhập thể là men đang đổi mới vũ trụ, thì con người mới cũng như đất mới, trời mới, sẽ không hình thành được trừ phi các tín hữu kitô biết ra tay dẫn thân tích cực hoạt động giữa cuộc sống.

Vaticanô II cho biết rằng: “Qua việc nhập thể, một cách nào đó, Con Thiên Chúa đã kết hợp với tất cả mọi người” (VMHV 22b). Điều này cũng muốn nói là không ai được cứu độ riêng lẻ một mình, nhưng là với những người khác, vì ơn cứu độ là ơn huệ liên đới. Ngôi Lời nhập thể không chỉ là “Thiên Chúa-ở-với-chúng-ta,” mà còn là “con-người-cho-mọi-người.” Vì Đức Giêsu là quà tặng của lòng Thiên Chúa thương yêu hết thảy mọi người (x. Ga 3:16), nên Ngài tự trao ban chính mình cho mỗi người, mong hòa giải mọi người với Chúa Cha và với nhau, làm cho ơn liên đới ấy trở thành “môi sinh” của nhân loại mới. Vì vậy, nơi tha nhân, người kitô có bốn phận phải nhận cho ra sự hiện

diện của chính Đức Giêsu. Trong Đức Kitô tất cả trở thành một. Như thế, người khác không còn là giới hạn cản trở quyền tự do của tôi, song là điều kiện tiến hành của nó, vì cá nhân chỉ thành tựu con người mình trong mối liên đới với người khác. Tất một lời, nhập thể đem lại cho con người khả năng trở nên con người hoàn hảo trong Con Người hoàn hảo là Đức Kitô.

Mức hoàn hảo này vượt quá mọi khả năng của con người, như các Giáo phụ thường lưu ý, vì tiêu đích ấy là cả một cuộc “thần hóa.”²⁴ Từ ngữ này, triết lý Hy Lạp đã dùng đến nhiều; và chính vì hậu cảnh thần thoại kéo theo mà Kitô giáo sơ khai đã không thể thu dụng nó ngay từ đầu. Sau này, Clémentê Alêxandria đã bắt đầu nói đến thần hóa; Origênê đã tiếp tay, và Xyrilô đã hoàn chỉnh cách thức biểu đạt thần học này.²⁵ Các Giáo Phụ, đặc biệt là ở Đông phương, quan niệm ơn cứu độ như một quá trình thần hóa, nghĩa là Thiên Chúa ban chính Người cho chúng ta qua một cuộc “trao đổi kỳ diệu”: Thiên Chúa trở thành người để con người trở thành Thiên Chúa. Bên Tây phương, Augutino cũng phát biểu như vậy: “Vì muốn biến thành thần linh những kẻ chỉ là người phàm, nên Đấng vốn là Thiên Chúa đích thân đã trở thành người phàm.”²⁶ Học thuyết này đã được các bậc thần nghiệm Đông Tây khai triển sâu rộng. Cuộc thần hóa hoàn hảo là cuộc thần hóa thể hiện nơi con người Giêsu; còn đối với người được thánh hóa, thì lối biểu đạt này chỉ được áp dụng theo cách loại suy, và với một mức độ nào đó. Lúc nhập thể, Thiên Chúa Ba Ngôi đã tác tạo nên con người được cứu độ

²⁴ Xin xem mục “Divinisation” trong *Dict. de Spiritualité* Fasc. XXII-XXIII, 1956, 1370-1459; xin xem chương 9 tiếp sau đây, của thiên khảo luận này.

²⁵ Xin xem *In Joannem* 6, PG 73.577-580.

²⁶ *Sermo* 162,1, PL 38.1012.

toàn diện, là Đức Giêsu; Ngài được ơn ngôi hiệp (*gratia unionis*); còn đối với chúng ta, ơn ấy được gọi là *gratia capitis*, ơn của Đầu. Mọi ơn cứu độ là một sự dự phần vào ơn ấy, tức là được chia sẻ ơn nhập thể của Đức Giêsu. Nhập thể còn mạc khải một điều khác, đó là: hoạt động của Ngôi Hai làm người mang tính chất thần-nhân; thêm vào đó – hết như chúng ta – Đức Giêsu cũng đã từng bước “lớn lên,” ngày càng trở thành người hơn, và như thế, “hữu thể nhập thể” cũng đã phải phát triển các khả năng của mình để chu toàn sứ mệnh. Việc làm của con người Giêsu có giá trị thần thiêng, tức cứu độ; mọi hoạt động của Đức Giêsu trong đời sống hằng ngày đều là như thế. Vậy, trong đời sống người kitô, cuộc thần hóa và nhân hóa cũng phải đi đôi với nhau: càng trở nên con người hoàn hảo hơn thì càng giống Đức Kitô hơn, tức càng được cứu rỗi, càng được thần hóa cao độ hơn. Mầu nhiệm nhập thể quả là nguồn phát sinh giá trị cứu độ cho hết mọi việc chúng ta làm *trong* Đức Kitô.

Về phương diện mạc khải, nhập thể cho thấy Thiên Chúa không đóng khung cô lập trong chính mình, nhưng mở rộng “ra ngoài,” đi vào giữa thế gian. Người toàn năng đến nỗi có thể trở thành tạo vật như con người. Trong con người Giêsu, con người mới biết được Thiên Chúa cách đích thực: “Thiên Chúa, chưa bao giờ có ai thấy cả; nhưng Con Một vốn là Thiên Chúa và là Đấng hằng ở nơi cung lòng Chúa Cha, chính Ngài đã tỏ cho chúng ta biết” (Ga 1:18).²⁷ Cứu độ và mạc khải đi đôi với nhau; đời sống vĩnh cửu là nhận biết và yêu mến Thiên Chúa, nhưng không thể tách biệt được việc nhận biết Cha và việc nhận biết Con (x. Ga 17:3). Thần học hiểu rằng mạc khải là cung cách

²⁷ Xem Alfaro, J., “Encarnación y Revelación,” *Gregorianum* (1968) 455tt.

cứu độ.²⁸ Ở đây, không có ý ám chỉ đến những lời nói và việc làm của Đức Giêsu nhằm mạc khải Chúa Cha, mà chỉ đơn thuần tập trung chú ý vào chính bản thân của Đấng nhập thể. Đấng Cứu độ là trung gian của Thiên Chúa hiện diện cùng hoạt động giữa và cho loài người. Thế thì, gặp Đức Giêsu là gặp Thiên Chúa, biết Ngài là biết Thiên Chúa. Như trong sự sống nội tại của Thiên Chúa Ba Ngôi, Ngôi Con là “hình ảnh trung thực của bản thể Thiên Chúa” (Dt 1:3), thì cũng thế, Ngôi Con nhập thể là hình ảnh trung thực của Cha trong cách thể nhân loại. Thân phận, thái độ, hoạt động của Đức Giêsu vén mở cho con người biết Thiên Chúa đích thực là như thế nào. Lý trí của triết học đã quan niệm về Thiên Chúa một cách trừu tượng (như là hữu thể); trong Đức Giêsu con người biết Người một cách ngôi vị. Mẫu nhiệm trở thành một kinh nghiệm dưới dạng nghịch lý: Đấng toàn năng trở thành bất lực, Đấng vĩnh cửu sống trong thời gian, Đấng vô hình hiển hiện thấy được, Đấng vô biên lại chịu giới hạn của không và thời gian, v. v. Từ nay muốn biết Thiên Chúa, con người không cần phải lý luận cao siêu, mà chỉ cần nhìn vào Đức Giêsu: “Ai thấy tôi là thấy Cha” (Ga 14:9). Mặt khác, trong Đức Kitô, con người cũng biết được mình là ai. Cựu Ước cho biết rằng “Ádam được dựng nên theo hình ảnh của Thiên Chúa” (St 1:26); nhưng nhờ và qua Ngôi Lời nhập thể con người mới thấy được hình ảnh ấy là như thế nào. Chẳng thế mà Vaticanô II đã nhận định: “Thực vậy, mẫu nhiệm về con người chỉ thực sự được sáng tỏ trong mẫu nhiệm Ngôi Lời nhập thể” (GS 22a). Càng biết Đức Giêsu, thì càng biết chính mình, càng biết loài người. Kitô học và nhân học bổ túc cho nhau.

²⁸ Xem Sesboué, B., *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, Paris: Desclée 1988, “Le Christ illuminateur: le salut par révélation,” tt. 125-143.

Vốn vô hình, Thiên Chúa đã trở thành hữu hình và ban tặng cho loài người “ảnh tượng” của Người nơi Đức Giêsu. Nhờ nhập thể, Giáo hội mới có được để mà tôn kính, hình ảnh của thần thiêng. Thần học về các ảnh tượng đặt nền móng trên sự kiện nhập thể.²⁹ Trước nhập thể, Thiên Chúa vô hình đã cấm chỉ việc “tạc tượng vẽ hình... để mà thờ” (Xh 20:4). *Sách Giáo Lý* viết: “Ảnh tượng thánh, đặc biệt các ảnh tượng dùng trong Phụng Vụ, chủ yếu trình bày Chúa Kitô. Ảnh tượng không thể minh họa Thiên Chúa vô hình, khôn tả; nhưng việc Con Thiên Chúa nhập thể đã đem lại một ‘nhiệm vụ’ mới về các ảnh tượng”³⁰ Nghệ thuật thánh trong Kitô giáo đã phát sinh từ sự việc nhập thể.³¹ Như chữ viết là hình ảnh của lời nói, thì cũng tương tự như vậy, ảnh tượng là hình ảnh của Lời nhập thể. Bây giờ, biết được Thiên Chúa không chỉ qua điều tai nghe, mà còn qua cả những gì mắt thấy nữa. Thực vậy, cử chỉ, cử điệu, ngũ quan, thân thể... đều là những phương tiện giúp nhận biết Thiên Chúa. Đó chính là “kế hoạch bí tích” trong lịch sử cứu độ.

Mẫu nhiệm nhập thể có một chỗ đứng với một tầm trọng yếu đặc thù ở trong giáo hội học. Giáo hội của “Ngôi Lời thành xác thể” phải là hữu hình, phải mặc lấy một “thân thể” tức là một cơ cấu tổ chức cụ thể giữa loài người, dùng những phương tiện vật chất, v.v., phải chịu những giới hạn của không và thời gian, cũng

²⁹ Evdokimov, Paul, *L'Art de l'icône, La Théologie de la Beauté*, Paris: Desclée De Brouwer 1972; John Damascene, *Icon*, Institute for Byzantine & Modern Greek Studies:1988; Ouspensky, L., *Theology of the Icon*, St Vladimir Seminary Press 1992; Schonborn, Ch., *God's Human Face: The Christ Icon*, Ignatius Press 1994; Sandler, E., *The Icon; Image of the Invisible*, Oakwood Publications 1995.

³⁰ *Sách Giáo lý*... 1159tt.

³¹ Xin xem *Sách Giáo Lý*, số 2500-2503.

như của đà biến hóa lịch sử, phải biết nhập thể trong mọi hoàn cảnh và nhập thể vào trong mọi nền văn hóa, v.v. Hội thánh mà vô hình thì không phải là “thân thể của Đức Kitô,” và chỉ là một Hội thánh ảo thân ngộ đạo.

Cuối cùng, về phương diện vũ trụ luận, nhập thể cho thấy Đấng Tạo hóa đã hạ cố làm một thành phần giữa các tạo vật, đã kết hợp với vật chất hầu “cứu độ” nó. Kế hoạch tạo dựng và thần hóa là hai khía cạnh của ý định Thiên Chúa đối với muôn vật. Cuộc biến hóa hướng về với Đức Kitô, và Đức Kitô tác dụng như một thứ men ở trong vũ trụ. Vaticanô II đã nhắc lại học thuyết về Đức Kitô *alpha* và *omega* của vũ trụ (x. VMHV 45). Vạn vật mà còn được Thiên Chúa đoái thương như vậy, thì hướng chỉ là loài người; quả vậy, lịch sử loài người được đưa dẫn và linh động hóa bởi một thứ “nguyên lý hướng Kitô” (*christic entelechy*): trước Đức Kitô là giai đoạn chuẩn bị Nhập thể, sau Đức Kitô là thời gian để thực tại thần thiêng nhập thể ngày càng sâu đậm hơn vào trong xã hội và lịch sử nhân loại; đó là cả một tiến trình thần hóa, đưa ý nghĩa của lịch sử đến chỗ lộ hiện ngày càng rõ hơn, cho đến khi được mạc khải trọn vẹn và rực rỡ trong ngày Quang lâm.

MỘT SỐ CÂU HỎI LIÊN HỆ

Sau đây, xin được bàn đến một vài trong số những câu hỏi đã được đặt ra về mầu nhiệm nhập thể.

Trong vũ trụ quan hiện đại, mầu nhiệm nhập thể sẽ ăn khớp vào đâu? Đành là lý trí tự nó không thể khám phá và thấu hiểu được mầu nhiệm, bởi mầu nhiệm là đối tượng của đức tin. Tuy

nhiên, lý trí vẫn có thể được soi sáng phần nào để nhận thức một số chân lý, ít là từ hai quan điểm sau đây:

a. Từ quan điểm triết/thần học siêu nghiệm: Con người là hiện thân của một câu hỏi vô tận; trả lời xong một câu hỏi, thì sẽ có một câu hỏi khác được đặt ra, và mãi mãi như thế, bởi trí khôn con người không bao giờ hoàn toàn thỏa mãn và nghỉ yên. Triết lý nói “chân trời” của con người là vô hạn; và điều này lộ hiện đặc biệt rõ trong lãnh vực kiến thức và tự do: đã hiểu biết bao nhiêu rồi, nhưng con người cũng vẫn mãi mãi có thể và còn muốn biết thêm nữa. Khả năng mở ra này là điều kiện của mọi hiểu biết và công trình thực hiện; con người mở ra để đi vào hữu thể như là hữu thể, tức là đi vào phạm vi siêu nghiệm. Thần học cổ truyền gọi thái độ mở ra này là *potentia oboedientialis*, “thiên phục siêu năng.” Thiên Chúa làm cho con người có thể thực hiện được những điều mà với khả năng tự nhiên đơn thuần, không thể làm được;³² nói cách khác, Thiên Chúa đã ban cho bản tính loài người một “khả năng mới” để đón nhận ân sủng; thánh Tôma Aquinô gọi khả năng mới ấy là “khả năng ngôi hiệp.”³³ Bao giờ ân sủng cũng là nhưng không (và tình trạng ngôi hiệp nơi Đức Kitô là ân sủng tối hậu), nhưng Thiên Chúa chỉ có thể ban ân sủng cho một hữu thể có khả năng đón nhận như thế; một con vật vô tri không thể đón nhận ân sủng! Thế thì ân sủng không là gì ngoài việc Thiên Chúa tự trao ban chính mình cho con người. Bản tính loài người có khả năng mở ra vô hạn như vậy tất gợi ý cho thấy con người có thể đón nhận ân sủng, NẾU Thiên Chúa muốn ban cho. Sau khi con người đã nhờ mạc khải mà biết được

³² Xin xem Rahner, K., “Potentia oboedientialis” trong *Sacramentum Mundi* VI; Ladaria, L., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1976, 110-131.

³³ *Capacitas ad unionem hypostaticam*, Summa III, q.6, a.4, ad 3.

sự kiện Đức Kitô, thì có thể quan niệm mẫu nhiệm nhập thể như là điểm gặp gỡ giữa ý muốn tuyệt đối tự trao ban chính mình từ phía Thiên Chúa, và ý muốn – cũng tuyệt đối – đón nhận từ phía Đức Giêsu. Như vậy, nhập thể là trường hợp thể hiện tuyệt đối (duy nhất) và sung mãn của khả năng mở ra nơi con người, nhờ ơn Thiên Chúa.

b. Từ quan điểm biến hóa: vũ trụ quan hiện thời cho rằng mọi sự đều đang biến đổi, hướng tới một mức tổng hợp và phức tạp hơn, trong mọi lãnh vực: vật chất, tư tưởng, xã hội, v.v. Khoa học cho thấy thiên nhiên đang biến hóa, và lịch sử cũng làm chứng về sự việc xã hội đang tiến lên. Thần học nhìn nhận sự kiện này.³⁴ Trong quá trình biến hóa, có thể nhận ra điều này là giai đoạn nào cũng đều ghi rõ sự việc tinh thần từng bước chế ngự thiên nhiên, và càng tiến lên thì nhân vị càng tự chủ, càng làm chủ hoàn cảnh. Toàn bộ quá trình ấy cốt tại ở sự kiện những khả năng của tạo vật được hiện thực; Thiên Chúa Tạo Hóa tác dụng thế nào thì lại là một chuyện khác.³⁵ Khoa học chỉ có thể thấy được năng động tính nội tại; còn thần học thì nhận ra hai điều: năng động tính ấy là do Thiên Chúa dựng nên, và tác dụng tạo hóa là một tác động thường xuyên, không bao giờ ngừng (thần học gọi là *concursum*, hỗ trợ). Với tác động siêu nghiệm, Thiên Chúa dẫn đưa vũ trụ và lịch sử tới đích điểm của chúng

³⁴ Xin xem Rahner, K., "Christology within an evolutionay view of the world," *Theol. Invest.* V, 157-192; Molari, C., *Darwinismo e teologia cattolica*, Roma 1984; Korsmeyer, J.D., *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*, Paulist Press 1998.

³⁵ Xin xem Gesché, A., *Dieu pour penser. Le Cosmos*, Paris: Cerf 1994; Maldamé, J.-M., "Évolution et création," *Rev.Thomiste* 96 (1996) 575-616; Martelet, G., *Évolution et création. Sens ou non-sens de l'homme dans la nature*, Paris: Cerf 1998.

qua những bậc hữu thể cao hơn mãi. Nhưng hữu thể càng cao thì tinh thần càng mạnh. Trong hướng tiến ấy, con người có thể hình dung ra được một bậc tinh thần tốt cùng làm chủ toàn bộ công trình tạo dựng; nếu thế thì tinh thần ấy ắt không phải là tạo vật. Về mặt triết lý, “tinh thần” ấy chỉ là ý tưởng siêu việt; nhưng nếu có điều gì tương tự như thế xảy ra thì không phải là chuyện vô lý. Vậy, mạc khải cho biết rằng tất cả mọi vật đều đã được tạo dựng trong Đức Kitô và cho Đức Kitô, và tất cả đều tồn tại trong Ngài... (x. Cl 1:16-17). Vì thế, sự việc nhập thể có thể được quan niệm như là tiến trình “Tinh thần tuyệt đối” (Thiên Chúa) làm chủ mọi sự và tổng hợp toàn bộ vũ trụ: tinh thần và vật chất, tự do và thiên nhiên, Tạo hóa và tạo vật... Dĩ nhiên, Đức Kitô không phải là “sản phẩm” của thiên nhiên, không phải là kết quả của cuộc biến hóa; Ngài tự do nhập thể. Nhưng việc suy luận trên đây cho thấy rằng đối với vũ trụ quan ngày nay, sự việc Thiên Chúa nhập thể không phải là điều phản lại lý trí, không mâu thuẫn với yếu tính hoặc cứu cánh của thiên nhiên, trái lại vừa phù hợp với và vừa siêu vượt khả năng thụ tạo. Đức Kitô có thể được quan niệm như là cứu cánh siêu việt của vũ trụ, của cuộc biến hóa.

c. Khái niệm Thiên Chúa nhập thể:

Để mạc khải mầu nhiệm nhập thể, Phúc âm Gioan đã dùng công thức sau đây: “Lời trở thành xác thịt” (Ga 1:14). Thần học biểu đạt cụ thể hơn: Ngôi Hai trở thành Đức Giêsu. Có ba yếu tố: Ngôi Lời, trở thành, xác thịt. Vì Ngôi Lời là Thiên Chúa, nên cần phải tìm hiểu:

— Thiên Chúa này là ai, là như thế nào? Thiên Chúa chỉ có một, đã đành. Nhưng như đã nói ở trên kia, không phải “tất cả trong Thiên Chúa” đã nhập thể. Thiên tính không nhập thể, vì

nếu vậy thì Chúa Cha và Thần Khí cũng phải nhập thể, mà thực ra là không. Phúc âm xác định rõ Ngôi Lời đã nhập thể, nghĩa là Ngôi Hai, Ngôi Con. Thần học đặt câu hỏi: Ngôi Cha có thể nhập thể hay không? Thần học cổ điển trả lời là *có*, vì Ba Ngôi bằng nhau, có quyền như nhau; nhưng nhiều thần học gia hiện đại nghĩ là *không*; lý do là vì các Ngôi vị khác hẳn nhau, và bởi bản tính, Cha “không xuất ngoại.” Có lẽ tốt hơn là nên khiêm nhường thú nhận rằng lý trí loài người chẳng có thể hiểu thấu mầu nhiệm Thiên Chúa; về Người chúng ta chỉ biết được những gì đã được mạc khải, và điều bàn đến ở đây không phải là điều đã được mạc khải.

— Vấn đề “trở thành”? Thiên Chúa vốn bất biến, tuy nhiên thần học thường hiểu là Người bất biến nơi bản tính (thiên tính), nhưng lại có thể biến đổi nơi một cái gì khác (trong nhân tính, chẳng hạn). Dù Người bất biến trong chính mình, thì đối với kế hoạch cứu độ, Thiên Chúa tỏ ra thay đổi: đó là cơ sở của việc cầu nguyện, của niềm hy vọng, của đức cậy. Bởi nếu có sự tiền định tuyệt đối thì cầu nguyện xin ơn sẽ ra vô lý, vì không còn có chỗ cho niềm hy vọng nữa. Thánh Gioan viết rằng: “Lời *trở thành* xác thịt;” ngài không muốn nói Ngôi Lời không còn là Thiên Chúa, song muốn nói Ngôi Lời bắt đầu nhận thêm thân phận con người; hơn nữa, Ngài tiếp tục “*thành*” con người cho đến hồi thành tựu viên mãn. Con người Giêsu càng thành toàn thì việc nhập thể càng thành tựu; và thế mới rõ là lúc sống lại vinh hiển, việc nhập thể mới hoàn toàn thành tựu. Và đời đời Ngôi Lời vẫn tiếp tục làm người.

— “Xác thịt” là con người phàm, là đích điểm của sự việc Thiên Chúa xuống thế. Bây giờ ý niệm “con người” đã rõ hơn: khi Thiên Chúa trở thành một cái gì khác, mang xác phàm, thì

đó phải là con người. Thiên Chúa tạo dựng “Adam,” con người theo hình ảnh Người, tức là giống như Con Một, hình ảnh tuyệt vời của Cha. Và hơn nữa, con người được tạo dựng để đón nhận Con Một nhập thể, tức như là một tạo vật Thiên Chúa có thể trở thành. Bởi Thiên Chúa không thể trở thành một cục vàng hoặc một bông hoa, v. v. Phẩm giá con người là thế.

NHẬP THỂ VÀ AVATARA

Kitô học Châu Á không thể lặng thinh mà không lên tiếng trong vấn đề này, dù chỉ thoáng qua.³⁶

Avatara nghĩa là “xuống,” và trong Ấn giáo, từ này chỉ về tín ngưỡng đối với các thần xuống thế, đặc biệt là *Vishnu*. Trong kinh *Bhagavadgita*, chương iv, *Krishna* phán: “Ta không sinh ra bởi vốn vô biên, Ta là Chúa của mọi hữu thể bất tất. Khi sự bất chính xuất hiện, Ta tự sai mình ra. Để che chở thiện nhân, để diệt trừ ác nhân, để thiết lập chính nghĩa, Ta thành hình.” *Avatara* thì có nhiều, hoặc vì nhiều thần xuất hiện hoặc vì một thần xuống thế nhiều lần. Truyền thống Ấn giáo không nhất trí về điểm này, nhưng đa số chấp nhận mười *Avataras* chính: con cá, con rùa, heo đực, lùn, người-sư tử, *Parasurama* tức *Rama* với cái rìu, *Rama*, *Krishna*, Phật, và *Kali* trong tương lai. Người Ấn

³⁶ Xin xem Parrinder, G., *Avatar and Incarnation*, N.Y.: Barnes and Noble 1970 (xuất bản lại năm 1997 do One World Publications); Abhishiktananda (Henri Le Saux), *Accidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi: ISPCK 1984, tr. 33; Miranda, Prashant, *Avatar and Incarnation: A Comparative Analysis (From Dr. S. Radhakrishnan's Viewpoint)*, South Asia Books, 1990

độ giáo có thể dễ dàng chấp nhận Đức Kitô là một giữa các *Avataras* khác.³⁷

Đức tin Kitô vào mẫu nhiệm nhập thể thì hoàn toàn khác với tín ngưỡng đối với *Avataras*. Trước hết, vì việc nhập thể duy chỉ có một trong lịch sử. Thứ đến, vì niềm tin vào sự tuyệt đối của Đức Kitô; trong Ấn giáo, các *Avataras* đều tương đối như nhau. Thứ ba, vì *Avataras* được quan niệm theo lối ảo thân luận: các thần ấy không thành người thật. *Rama* and *Krishna* được quan niệm như là những nhân vật lịch sử, dù khó mà biết được thuộc thời đại nào; họ sống đời sống loài người và có lẽ đều phải chết. Mahatma Gandhi nghĩ *avatara* là huyền thoại, không có thật trong lịch sử bao giờ, và chỉ mang ý nghĩa biểu tượng.³⁸ Những tín đồ sùng đạo coi họ như là những gương mẫu đạo đức. Có lẽ Ấn giáo sẽ dễ dàng – có lẽ là quá dễ! – chấp nhận ý niệm nhập thể. Trong các tôn giáo, chỉ một mình Ấn giáo là có được tín ngưỡng gần giống nhất với lòng tin Kitô giáo vào sự việc nhập thể. Biết đâu tín ngưỡng *Avatara* là lối dẫn tới niềm tin vào mẫu nhiệm nhập thể, nhờ ơn Thần Khí. Cuối cùng, điểm cho thấy Đức Kitô khác hẳn các *Avataras* là sự việc Ngài sống lại, một biến cố độc nhất vô nhị. Như Hoành Sơn viết:

“Không ai trong chúng ta chối rằng con người đã có những tưởng tượng giống thế. Và đó là Bồ tát trong Phật giáo, Kritt-na, Râma trong Ấn giáo. Bồ tát là Phật giữa loài người, với một thân xác nhẹ như mây, nhưng cũng dễ tan như mây. Còn Kritt-na và Râma là những chiếc áo người, bền bỉ hơn, của Vít-nu đáng Siêu việt (trong Ấn độ giáo). Vì cả hai đã sinh ra, lớn lên và sống

³⁷ Swami Akhilananda, *Hindu view of Christ*, N.Y.: Philosophical Library 1949, ch. I: “Christ and Incarnation”.

³⁸ Xin xem Parrinder, G., tt. 104-105.

động. Nhưng Vít-nu không thành hẳn Krít-na hay Râma, bởi lý do ông là cả hai, và còn xuất hiện dưới nhiều dạng khác nữa (như khí, rùa, nhân sư, v.v.). Kết cục, tất cả chỉ là những thân xác vay mượn, những chiếc áo khoác. Vít-nu không đi vào lịch sử, vì ông không 'thành thật' là con người ấy, bất khả thay thế. Phải, ông chỉ đóng kịch, thủ nhiều vai trong những vở kịch khác nhau."³⁹

³⁹ Hoàng Sơn, *Tin lý Tinh Yếu*, Tòa Tổng Giám Mục Thành phố Hồ Chí Minh 1996, tr. 275.

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu	i
Kitô Học: hành trình trỗi trở	
<i>Canxêđôn - Cônxtăntinốp</i>	367
Đức Giêsu chịu chết	
<i>Biến cố lịch sử - Ý nghĩa - Kenosis</i>	408
Công trình Đức Giêsu	
<i>Cứu độ học - Vai trò của Đức Kitô</i>	472
Đấng Cứu Độ duy nhất	
<i>Vấn đề – Quan điểm</i>	565
Emmanuel	
<i>Thể cách hiện diện</i>	591
Thư mục	l

29&30, Năm XI (2001)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền