

HỢP TUYỂN THÂN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THÂN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 40&41

Năm XVI (2006)

CHỦ ĐỀ:

KINH THÁNH

**Chung Quanh các Vấn Đề
Linh Hứng và Quy Điển**

*



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 Phạm Văn Ái, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Đức Anh, O.P. (Ý Đại Lợi); Đỗ Quang Biên (Hoa Kỳ†); Vũ Kim Chính, S.J. (Đài Loan); Phan Đình Chọ (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 Tâm; OFM (Hoa Kỳ); Phan Tấn Thành, O.P. (Ý Đại Lợi); Hoàng Minh Thắng (Ý Đại Lợi); Nguyễn Chí Thiết (Pháp); Nguyễn Đức Thọ, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Ngọc Thọ (Vatican†); Bùi Hữu Thọ (Hoa Kỳ); Nguyễn Trọng Tự (S.J. (Hoa Kỳ)); Phạm Minh Ước, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Văn Vương (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: mimjsj@hthh.org

Ấn hành: 2943 Agua Vista Drive 4 (San Jose, CA 95132 – USA

☎: (408) 923 2707 – hthh@hthh.org

Tổng quản: *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive – Vienna, VA 22182 – USA

☎: (703) 281 7929 – hthh@hthh.org



Số 40&41 Năm XVI (2006)

TIẾN TRÌNH BIỆT CÁCH HÓA PHƯƠNG THỨC NGHIÊN CỨU KINH THÁNH TỪ HƠN BA THẾ KỶ NAY

TÌNH TRẠNG XUNG KHẮC GIỮA CÁC DẠNG NHẬN THỨC LUẬN

*Pierre Gibert*¹

Cuối năm 1896, Đức cha Mignot, giám mục giáo phận Fréjus và Toulon, đã trình lên Đức Lêô XIII một Bản Tường trình do chính Đức Thánh Cha yêu cầu thực hiện, liên qua đến các phản ứng của “khoa phê bình Kinh Thánh” trong ba năm tiếp theo sau ngày công bố thông điệp *Providenissimus*. Trông bản Tường trình, Đức cha Mignot đã đặt ở hàng đầu “việc cần thiết phải tin không chút dè dặt, vào giáo lý về Linh hứng”. Sau đây là nhận định kết luận cuối Bản Tường trình:

Theo thiển ý, trong các vấn đề đó, khôn ngoan hơn cả là nên để cho các học giả được rộng tay hành động, miễn sao giáo lý về linh hứng được tuyệt đối bảo toàn. Ở vào thời điểm này của khoa sử học, nếu

¹ Linh mục Dòng Tên, tác giả bài viết nguyên văn Pháp ngữ, tựa đề “La Différenciation moderne de la lecture biblique. Le conflit des épistémologies” đăng trong tạp chí *Recherches de Science Religieuse* 92/1 (2004) 89-117, là chủ bút của tạp chí này [RSR].

không khéo thì có thể sa vào những thảm bại đáng tiếc khi muốn xác định quá nhiều về những điểm chi tiết. Vấn đề giải thích thay đổi qua các thế kỷ. Quả thế, những phát hiện trong các lãnh vực địa chất, thiên văn, lịch sử và các khoa ngành khác, đã buộc các nhà chú giải dù bảo thủ nhất cũng phải thay đổi hoặc loại bỏ, hay ít ra phải sửa đổi rất nhiều, quan điểm được gọi là cổ truyền. Xem ra những gì đã tìm hiểu được về cuộc tạo dựng, cũng đòi phải được áp dụng cho trường hợp đại hồng thủy, cũng như cho cách tính niên đại, v.v... (...)

Chẳng phải tốt hơn là cứ để cho các học giả chịu hoàn toàn trách nhiệm trong việc nghiên cứu các vấn đề như thế, để họ kiểm soát lấy nhau, đối chiếu với nhau, làm điều mà danh từ khoa học gọi là *các cuộc thử nghiệm*, như vẫn thường xuyên diễn ra trong lãnh vực thật trọng yếu là thần học đó sao?²

Trở lại với văn kiện không chính thức này để bàn về một văn bản quan trọng của huấn quyền công giáo, trong khuôn khổ một hồ sơ tầm cứu về việc tiếp nhận và về linh hứng kinh thánh, tức là nhắc lại tình trạng căng thẳng xảy ra lúc Đức Lêô XIII ban bố thông điệp *Providentissimus*: căng thẳng giữa một bên là mối bận tâm làm sao để giữ vững việc tiếp nhận các “Sách linh hứng”, và bên kia là nỗi ưu tư làm sao để lưu tâm cho đủ đối với thực trạng mới của văn hóa – kitô giáo hay không – liên quan đến việc tiếp nhận kia. Như một văn kiện giáo hoàng khác – chào đời nhân dịp kỷ niệm 50

² Đọc được nguyên bản bài viết của Đức cha Mignot là nhờ một người bạn sử gia ở Lyon cung cấp tài liệu. Dĩ nhiên, chúng tôi dựa theo bản ‘cuối’ (*texte définitif*) của bài tường trình như tác giả đã đề lên Đức Thánh Cha.

năm ban hành *Providentissimus*; đó là thông điệp *Divino Afflante* (1946) do Đức Piô XII công bố – xác chứng: vấn đề không còn phải là việc đơn thuần chống lại một số “lạc thuyết”, sửa chữa một vài thiếu sót hoặc đề nghị một vài điểm cải tiến chi tiết trong phương thức nghiên cứu Kinh Thánh; nhưng rõ ràng và thực sự, vấn đề nằm ở chỗ phải đối diện với một thời đại đang cần đến những phương pháp mới, và khó khăn nhỏ nhất trong những khó khăn của nó chắc hẳn không phải là việc hòa giải giữa “khoa phê bình kinh thánh” và niềm tin vào Linh hứng.

Thực ra, đó chỉ là hậu quả trì hoãn của những nguyên nhân xa xưa, ngấm ngấm có mặt ít nhất là từ thời thế kỷ 17, và cho thấy một thay đổi lớn trong hệ biến hóa với bước tăng triển hoặc việc lộ hiện rõ của khoa chú giải phê bình.³ Vì thế, ở đây, xem ra hữu ích việc bàn đến nhận thức luận, và hơn nữa, đến tình trạng xung khắc giữa các dạng nhận thức luận, bởi có thể có điều lạ này là: ý niệm về việc *tiếp nhận* cũng như ý niệm – rút ra từ đó – về *linh hứng* xem ra, nếu không phải là loại trừ thì ít ra cũng hạ thấp các vấn đề nghiên cứu về khả năng nhận thức hoặc lý luận nhận thức, xuống hàng thứ yếu. Theo thiên ý, nếu thế tức là phủ nhận những khó khăn trong việc giải thích gặp thấy qua ba bốn thế kỷ trước đây, không những vì những đợt tấn công phê bình từ bên ngoài mà Đức Lêô coi là quan trọng, nhưng còn vì những khó khăn từ bên trong, tức là

³ Xin xem Chr. Theobald, “Les ‘changements de paradigme’ dans l’histoire de l’exégèse et le statut de la vérité en théologie” trong *Revue de l’Institut Catholique de Paris* 24 octobre-décembre 1987 tt 79-111

do chính các kitô hữu gặp thấy khi chú tâm ngẫm đọc để nhận cho ra chân lý đích thực. Bởi nhận thức luận liên quan trực tiếp đến chủ đề đang bàn, thế nên, cần phải nhìn lại vấn đề ngay từ nguồn cội của nó dù phải đi qua một tiến trình dài hai thế kỷ, tức là từ những bước “nhân văn chủ nghĩa” chuẩn bị cho các cuộc Cải cách trong thế kỷ 16, và việc nảy sinh thực sự của khoa chú giải phê bình trong thời hạ bán thế kỷ 17.

Như thế thì cần phải gọi lại dù là rất vắn tắt, hai thế kỷ gián đoạn kia trong việc nghiên cứu Kinh Thánh, cách riêng là Cựu Ước; bởi việc đó giúp xác định được những gì đã tạo nên một khía cạnh có phần mới mẻ: việc áp dụng những cách suy luận quy nạp của nhận thức luận vào trong một lãnh vực từng có trước tất cả những cách thức biểu đạt hiện đại, dù là mới nhất của khoa này; đó là lãnh vực Kinh Thánh.

Nhận thức luận, một bộ môn lạc thời?

Nếu cả cái tên nhận thức luận cũng chỉ được dùng mới đây thôi và không có mặt (trong tiếng Pháp) trước năm 1907, thì dĩ nhiên “bộ môn non trẻ ấy, với đối tượng nhằm vào nỗ lực tìm hiểu (bàn, nói / *logos*) việc nhận thức (*épistémé*)”,⁴ đã có mặt, và những bậc đàn anh cũng đã từng cho thấy nội dung vấn đề và việc thực hành cụ thể trước khi có tên gọi. Và như thế, được Auguste Comte và Augustin Cournot gọi là “triết lý khoa học”; rồi được coi là “học thuyết về nhận thức”

⁴ Jean-Louis Le Moigne, *Les épistémologies constructivistes*, “Que sais-je?” 2969, P.U.F., Paris, 1999, tr. 3.

theo quan niệm của “các nền triết học thời thế kỷ 17 và 18, là những học thuyết mà một khi gặp gỡ được với khoa học hiện đại, thì đã dồn cả chú tâm vào nỗ lực nới rộng các học thuyết cổ thời về việc nhận thức của con người”.⁵

Nhưng, bài viết sẽ chỉ dừng lại ở một ý nghĩa xem ra đi sát với từ nguyên hơn, tức coi “đối tượng và dự án của môn này là bàn về việc nhận thức”⁶; ý nghĩa này cho phép phân biệt từ trong tính chất cố kết của nó, “ba vấn đề lớn mà ai cũng gặp thấy ngay cả khi mới bắt đầu đặt câu hỏi về tính chính đáng của các nhận thức cần dùng đến để cấu thiết qua biện luận, lối xử thế trong các lãnh vực nhận thức và xã hội (...):

– Nhận thức là gì (câu hỏi lý luận nhận thức / *gnoseologique*)?

– Bằng cách nào nhận thức đã được cấu thành hoặc phát sinh (câu hỏi phương pháp học)?

– Làm thế nào lượng định được giá trị hoặc xác thực tính của nó (câu hỏi quy tắc luận)?”⁷

Đối tượng và quan điểm của bài viết là thế, sơ đồ cấu thành từ ba câu hỏi do J. Piaget⁸ đặt ra là thế, thì

⁵ Hervé Barreau, *L'épistémologie*, “Que sais-je?” 1475, P.U.F., Paris, 2002, tr. 3.

⁶ Như J. Piaget đề nghị ở trong *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1967.

⁷ Jean Louis Le Moigne, *Les épistémologies constructivistes*, “Que sais-je?” 2969, P.U.F., Paris, 1999, tt. 3-4.

⁸ Như thế là ngoài cuộc tranh luận giữa “khoa học luận di truyền học của Piaget” và “một dạng nhận thức luận bảo vệ được xét về mặt triết học” xen xem Hervé Barreau, *L'épistémologie*, “Que sais-je?” 1475, P.U.F., Paris, 2002, tt. 13-15.

điều cần nắm chắc ở đây là một mặt, mối liên hệ giữa “nhận thức chung” và “nhận thức khoa học”;⁹ và mặt khác là mối quan liên “không thể cắt đứt”¹⁰ giữa nhận thức luận với Lịch sử các ngành khoa học.

Tiến hành theo cách thức ấy, bài viết nghi là đã đưa ra đầy đủ những nguyên tắc để lượng định các điểm chủ chốt nơi hiện tượng thay đổi hệ biến hóa trong việc tiếp nhận Kinh Thánh, như thấy xuất hiện từ cuối thế kỷ 17, điểm đến của một chặng sử đã kéo dài gần hai

⁹ Nguyên tắc đầu tiên: các sơ đồ về nhận thức chung không ngừng có mặt trong tâm trí của các nhà khoa học, không những trong đời sống tư, đó là chuyện dĩ nhiên, mà cả trong công việc nghiên cứu của họ nữa. Khó khăn của việc tìm hiểu không phải ở chỗ trút bỏ tác động bao hàm của các sơ đồ kia đi, bởi ngược lại, chúng có thể là nguồn gợi hứng, nhưng là cần thận phân biệt chúng với các quy trình hành động khoa học được nhìn nhận bởi đã từng cho thấy hiệu lực của chúng, ít ra là trong một lãnh vực nhất định. Có điều chắc chắn là một bộ óc sáng tạo thì không cần phải từng giây từng phút canh chừng tâm trí mình; nếu không thì đó là cách tốt nhất để không còn sáng tạo được chi hết. Tuy nhiên, khi trình bày về những kết quả cuộc nghiên cứu đạt được, thì phải tôn trọng các quy tắc khoa học, dù không nhất thiết bắt di dịch qua các thời đại, thì bao giờ cũng giữ được tính chính xác trong cách lý luận, và cả khả năng làm phát sinh các sự kiện mục kích được trong lãnh vực một ngành khoa học thực nghiệm. Theo nguyên tắc, khoa học phải có khả năng truyền đạt đến được với mọi trí óc có kiến thức đủ để nhận thức và đủ sức để đứng ngoài mọi thành kiến mà phán định về những thông tin nhận được. Khi có được như vậy, cũng không nên quên đi rằng để có thể tìm thấy những kết quả mới thì cần phải dựa vào những tiêu chí hoàn toàn khác nữa, như sẽ có dịp tìm hiểu tiếp sau đây” (Hervé Barreau, *L'épistémologie*, “Que sais-je?”, 1475, P.U.F., Paris, 2002., tt. 13-14).

¹⁰ “Nguyên tắc thứ hai là nguyên tắc sẽ phải dẫn lối cho bất cứ dạng nhận thức luận nào bảo vệ được về mặt triết lý (đã là một dạng nhận thức luận, thì phải có khả năng bảo vệ chính mình, như mọi bộ môn triết học khác, nếu không thì sẽ phải chịu đưa vào lò trắc nghiệm của phê bình, rồi vào lò trắc nghiệm phê bình về việc phê bình ấy..., trong một chuỗi thụt lùi kéo dài cho tới vô cực), nghĩa là nó không làm sao tách rời khỏi được Lịch sử các ngành khoa học” (Hervé Barreau, *L'épistémologie*, “Que sais-je?”, 1475, P.U.F., Paris, 2002., tr. 14).

thế kỷ cho tới lúc đó.

Nhưng, thử hỏi, suốt 15 thế kỷ trong những thời trước – những thời đã kết thúc qua cuộc cắt đứt với dạng nhận thức luận như thế kia – những gì đã xảy ra trong cách nhận thức và phương pháp người kitô dùng đến để tìm hiểu Kinh Thánh? Dù có thể bị coi là chiều theo khuynh hướng sơ lược chủ thuyết, bài viết cũng xin gợi lại một cách vắn gọn các trào lưu (liên quan đến việc tiếp nhận) đã từng suốt 15 thế kỷ trước đây, đảm bảo cho có được một cách thức nghiên cứu Kinh Thánh theo một lối tiếp cận khác.

Việc “phát hiện chân lý” của văn bản

Dù những khó khăn các thế hệ kitô hữu đầu tiên xuất thân từ gốc lương dân, gặp phải trong việc đón nhận gia sản Sách Thánh mà việc rao giảng Tin mừng mang lại cho họ, đã là thế nào đi nữa, thì uy thế của các giáo phụ, rồi của Giáo hội thể chế cũng đã thành công chống đỡ cho khỏi mọi thứ lập luận bác bẻ. Vô số những tham chiếu và những đoạn trưng dẫn rõ ràng hoặc ngầm ý trong các bản viết Tân Ước, cũng như những nguyên tắc xử dụng và giải thích dùng đến trong việc tham chiếu và trưng dẫn – nằm hàng đầu là phúng dụ – đã cung cấp cho một thứ nguyên tắc mở đầu; nguyên tắc này loại trừ mọi bàn cãi về tính thích đáng. Và bởi thường xuyên chủ trương gạt bỏ mọi hình thức chủ thuyết Marcion, nên nguyên tắc kia càng được coi là thích hợp. Như thế, dĩ nhiên Đức Kitô là chìa khóa giải thích và là nguyên tắc để tìm hiểu Sách Thánh; do

đó, câu hỏi ba chiều về việc hiểu biết Sách Thánh, về cách thức hiểu biết Sách Thánh và về giá trị của việc hiểu biết đó, đã được giải đáp bằng một câu trả lời duy nhất: Đức Kitô, Đấng đảm bảo duy nhất và chuyên nhất. Nhìn lại từ đầu Ga – theo đó Sách Thánh là chìa khóa giúp cho hiểu về cuộc tử nạn và biến cố sống lại (x. Ga 2:22) – cho tới cuối Lc – trong đó nếu Đức Kitô đã rảo qua “tất cả Sách Thánh” thì cũng chỉ để giúp cho hiểu về những biến cố ấy (Lc 24:27) – người ta có thể kết luận rằng một cách nào đó, vấn đề nhận thức luận đã không được đặt ra, bởi vì, dù dưới dạng nào đi nữa, nó cũng đã có câu trả lời sẵn trước.

Dĩ nhiên, đó chỉ là một lập trường về mặt nguyên tắc, bởi vì suốt trong thời các giáo phụ và suốt cả thời Trung cổ, việc bình giải Sách Thánh đã không ngừng tiến hành với những vấn đề về nguyên tắc được đặt ra và với những cố gắng để tổ chức trật tự các ý nghĩa, để giải quyết các vấn đề từ vựng và ngữ pháp. Tuy nhiên, cách chung, có thể nói rằng một khi các khó khăn – về chi tiết – liên quan đến một điểm nào đó được san bằng, thì Đức Kitô vẫn là nguyên thủy và chung cục của mọi dạng bình giải, của mọi phương pháp nghiên cứu, và như thế, của mọi hiểu biết cũng như của mọi minh chứng về Sách Thánh. Còn khi có những vấn đề về xác thực tính (*authenticité*) hoặc chính đáng tính (*légitimité*) được đặt ra đối với cách bình giải hoặc nhận thức, thì cũng được đặt ra hoặc là do thái độ lưu tâm – cải cách – đòi cho có được một quan hệ chặt chẽ hơn đối với Đức Kitô và việc nhận thức về mầu nhiệm của Ngài, hoặc là do mối quan tâm – chính thống – đối

với tính chất tinh ròng của giáo lý. Ngoài những điểm đó ra, thì khó mà tìm cho ra được một ưu tư thực sự đối với vấn đề nhận thức luận. Thử gợi lại đây trường hợp Pierre Valdo và “các người nghèo ở Lyon”, hoặc là trường hợp của hết mọi người chủ xưởng lạc giáo, chủ trương hiểu Sách Thánh một cách đơn giản,¹¹ hoặc Phanxicô Assisi với cách đọc Phúc âm “theo từng chữ và không chú giải” (“à la lettre et sans glose”) vì thái độ quan niệm ‘lưu tâm’ nói trên đây hơn là vì đòi hỏi từ phía nhận thức luận.¹² Rồi, một khi đã công khai lên án các sai lệch, huấn quyền Giáo hội dừng lại ở chỗ lo đảm bảo cho có được chính thống tính về mặt giáo lý, chống lại lạc giáo, chứ không phải là quan tâm đến một đòi hỏi có tính cách tri thức.

Dù không đi ngay đến tình trạng căng thẳng của thế kỷ 17 và dù bề ngoài vẫn bước đi trong vòng ảnh hưởng của phương thức chủ yếu dựa theo Đức Kitô (*christique*) và thiêng liêng hay thần nghiệm trong việc nghiên cứu Kinh Thánh, thì thời các cuộc Cải cách – bắt đầu từ hồi thế kỷ 15 và kéo dài suốt thế kỷ 16 – cũng đã thấy manh nha một loại đòi hỏi và yêu sách khác. Việc phê bình chủ hướng dụ ngôn, các học thuyết về những ý nghĩa khác nhau, và nhất là thái độ đòi hỏi

¹¹ “Kinh Thánh là *Alpha* và là *Oméga* của các lạc giáo thời Trung cổ: quả thế, có thể đọc thấy từ nơi cội gốc của các dạng lạc giáo này một thái độ trung thành không chút sút mẻ đối với từng chữ của văn bản Kinh Thánh”, Robert E. Lemer, “Les communnautés hérétiques” trong *Le Moyen Age et la Bible* do P. Riché và G. Lobrichon làm chủ nhiệm, BTT, Beauchesne, Paris, 1984, tt. 597-614.

¹² Lester K. Little, “Monnaie, commerce et population” trong *Le Moyen Age et la Bible*, do P. Riché và G. Lobrichon làm chủ nhiệm, BTT, Beauchesne, Paris, 1984, tt. 568-569.

đối với *veritas* (chân lý, xác thực tính) của bản văn – dù vẫn ở trong khuôn vi của việc đón nhận và hiểu biết Kinh Thánh theo đường hướng thiêng liêng đạo đức và thần học, thì cũng – đã sớm vén mở cho thấy việc đòi hỏi phải có một phương thức nghiên cứu khác và dĩ nhiên là phương pháp nhận thức. Như thế, trong thế đối ngược với Bản Phổ Thông (*la Vulgate*), nỗ lực đi tìm *veritas graeca* (chân lý Hy Lạp/Bản Bảy Mươi) rồi *veritas hebraica* (chân lý Hipri/Kinh Thánh Do thái) dù sao cũng buộc – do chính bởi việc khách quan hóa các điểm tham chiếu ngôn ngữ học – phải nhận một yếu tố nằm ngoài cách thức nghiên cứu dựa theo Đức Kitô, mang tính cách thiêng liêng hoặc thần học. Một ý kiến mới mẻ xuất hiện: như là nguồn phát sinh đầu tiên, thậm chí hầu như chuyên nhất, của chân lý bản văn, là một thứ ngôn ngữ đặc biệt, có trước cả ngôn ngữ qua đó bản văn thánh thường được lĩnh hội, và ngôn ngữ ấy chỉ xuất hiện như là ngôn ngữ dùng để phiên dịch. Từ đó đã mở ra con đường dẫn đến bên bờ của việc hiểu biết bản văn từ chính trong nó, rồi chẳng bao lâu sau, vì chính nó, dù sức mạnh cuối cùng và chuyên nhất của nguyên tắc đạo đức trong việc đọc Kinh Thánh – vẫn tồn tại cho tới ngưỡng cửa thế kỷ 17 – còn là thế nào đi nữa.

Trong hoàn cảnh ấy, có nhiều điều để nói về những gì các bản dịch Kinh Thánh qua các loại “ngôn ngữ bình dị/quen thuộc” và kỹ thuật ấn loát mới được phát hiện đòi hỏi phải có. Là “công cụ do thiên ý”, trước tiên đối với các nhà cổ văn học là những người đã từng mơ về những cải cách trong Giáo hội, và sau đó, đối với

trào lưu Cải cách, kỹ thuật ấn loát quả đã đóng một vai trò quan trọng trong tiến trình khách quan hóa ấy của Kinh Thánh, bằng cách đẩy mạnh những đòi hỏi mới của một khoa nhận thức luận đích thực. Các vấn đề liên quan đến những đặc tính của bản văn và việc tái lập bản văn nguyên thủy – những vấn đề đã làm phát sinh, cách riêng với Erasme, khoa phê bình văn bản – nhưng nhất là các vấn đề liên quan đến những khó khăn gặp thấy trong việc phiên dịch và giải thích, đã mở đường giúp cho biết nhìn bản văn theo cấu trúc ngữ pháp của nó, ngay cả theo khoảng cách tương đối so với một nghĩa (đen) văn tự vẫn còn được quan niệm như là đơn thuần dựa đúng theo Đức Kitô, mang tính cách thiêng liêng hoặc thần học. Cuộc tranh cãi giữa Érasme và Luther về *divina claritas* (ánh quang thần linh) có được từ Sách Thánh¹³, còn cho thấy nhiều điều khác nữa, chứ không chỉ vấn đề liên quan đến cách hiểu về mặt giáo lý, trực tiếp hoặc chuyên nhất. Trong tình trạng ngộ nhận ấy giữa hai phía, không phải là đi tìm giải pháp dễ dàng khi đưa ra giả thiết nói rằng một thế kỷ sau đó, giữa các con cháu của Cải cách, chi rồi cũng xuất hiện những nghi ngờ đối với những đòi hỏi chuyên nhất của chủ trương về *divina claritas*, và những mối thịnh tình đối với nhận định về những *obscuritates* (tối tăm mù mịt) do Érasme đã nói tới.

Một cách hiểu mới về Sách Thánh

¹³ Ra mắt ở Anvers hồi tháng 9, 1524, cuốn *Diatrise du libre arbitre* của Érasme, sáng tác theo yêu cầu của các vua, đã làm tiêu đích cho lời phê bình ác liệt từ phía Luther, nói lên ở trong tập chuyên luận *Du serf arbitre*, xuất bản hồi tháng 12, 1525.

Nhưng, chẳng phải đó chỉ là những khó khăn gặp thấy nơi các văn bản và trong việc đọc các văn bản, tức là chỉ nằm ở *phía bên này* của cách hiểu dựa theo Đức Kitô và mang tính cách thần học hoặc cả thiêng liêng hay thần nghiệm? Nói cách khác, quả thực đó chỉ là những khó khăn tiểu tiết, bùng lên từ việc phổ biến Kinh Thánh qua kỹ thuật ấn loát, cũng như qua công tác phiên dịch sang các thứ tiếng thời nay, và không liên quan cũng như không gây tổn hại tới phần chủ yếu trong các nguyên tắc của việc tiếp nhận văn bản kinh thánh? Nếu thế thì ngữ pháp (*grammatica*) dù có mới mẻ, cũng không mang lại được gì mới cho một cách nghiên cứu và ứng dụng Sách Thánh đã từng được dùng đến trong thần học cùng trong đời sống đức tin của việc thực hành cầu nguyện, thuyết giảng, suy niệm và mọi cách thức sùng mộ đạo đức khác.

Trong các thập niên vừa qua, thường đọc thấy một số tác giả viết rằng những gì coi như đã được ước định để gọi là khoa “chú giải phê bình” – hoặc một cách khó được chấp nhận hơn nữa là “phương pháp phê bình lịch sử”¹⁴ – chỉ đem lại được hữu ích này là làm giảm bớt những khó khăn chất thể hoặc khách quan gắn liền với văn bản.¹⁵ Do vậy, chỉ đóng giữ vai trò chức năng và

¹⁴ Dù từ ít thập niên nay đã có thói quen, thì cũng không phải vì thế mà không lấy làm tiếc về những lẫn lộn gặp thấy thường xuyên trong việc chọn các thuật ngữ (chẳng hạn: “phương pháp phê bình” để chỉ về khoa “chú giải phê bình”) cũng như trong việc lập các thành ngữ (chẳng hạn: “phương pháp phê bình lịch sử”). Tình trạng lẫn lộn này xâm nhập vào cả lãnh vực các văn kiện chính thức.

¹⁵ Quả thế, cần phải phân biệt các thời và các lúc trong việc dùng dạng chú giải này, bởi không thể bêu nhục một cách tổng quát, như một vài tác phẩm đã làm trong các năm vừa qua (xin xem chẳng hạn *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, C. Barthès,

không có tác dụng thực sự về mặt chú giải, dạng chú giải ấy bỏ ngỏ tự do cho các loại khuynh hướng: hoặc cho lối hiểu Sách Thánh theo mẫu cổ truyền và ngay cả theo lối phúng dụ hóa, hoặc cho những cách thức mới hơn trong việc đọc, những cách thức hoàn toàn không biết tới hoặc thậm chí còn loại trừ cả dạng chú giải

Fayard, Paris, 2000). Trong lịch sử việc tiếp cận Kinh Thánh theo phương thức phê bình, cách riêng là trong môi trường công giáo, và cách riêng hơn nữa là trong môi trường Pháp, cần phân biệt hai giai đoạn cách nhau gần một thế kỷ, tức giai đoạn thế kỷ 17 cho tới thượng bán thế kỷ 18, và giai đoạn từ cuối thế kỷ 19 kéo dài ra trong thế kỷ 20, ý thức rằng giữa hai giai đoạn, khúc gián đoạn giữa cuộc Cách mạng Pháp và thời gian ngay trước lúc xảy ra “cuộc khủng hoảng tân đại” (*crise moderniste*) không phải là không quan trọng và không mang nặng ý nghĩa. Thế nên, E. Poulat rất có lý khi gọi giai đoạn thứ hai là giai đoạn khủng hoảng, và nhắc tới – dù thuật ngữ không phải là hoàn toàn mỹ mãn – “phương pháp phê bình lịch sử ... được coi như là một lối thoát trong một hoàn cảnh văn hóa không chịu được nữa”. Và tác giả viết tiếp: “Quá nhiều hy vọng đã được đặt vào nơi phương pháp ấy: nó đã không thể thỏa mãn được tất cả, và nó đã làm cho mọc lên nhiều vấn đề khác. Nếu không thì đã phải nói đến một *cuộc khủng hoảng của chủ hướng kinh thánh (crise du biblisme)* từng thoáng thấy như là một ‘cơ may cho Kinh Thánh’? Ngược lại, nó đã làm dấy lên nhiều mối lo – tụ tập dưới biển hiệu ‘chủ thuyết tân đại’ (*modernisme*) – mà việc lên án qua thông điệp *Pascendi* (1907) đã không giải quyết được gì cho tận gốc: bởi dù đã trừng phạt nhiều người, gây thêm nghi kỵ, củng cố một dạng thần học, nhưng việc lên án đã vẫn để nguyên vẹn hai câu hỏi: ‘tiếp cận Kinh Thánh nghĩa là gì?’ và ‘có một phương thức công giáo trong cách tiếp cận Kinh Thánh?’” (*L’Université devant la Mystique. Expérience de Dieu sans mode. Transcendance de Dieu d’Amour*, Salvador, Paris, 1999, tr. 185 – Nói đến “cơ may cho Kinh Thánh”, E. P. ám chỉ tới một tác phẩm của M. Bellet và M. de Certeau, *Crise du biblisme, chance de la Bible*, Epi, Paris, 1973). Trái lại, các nhận định trên đây không xem ra thích đáng đối với giai đoạn một, tức giai đoạn các thế kỷ 17 và 18. Xin cũng xem Chr. Théobald, “Le sens de l’Ecriture du XVIIe au XXe siècle”, *DBS*, XIII, cột 470-514.

kia.¹⁶

Dù nhận định như thế về các sự việc là chuyện tương đối thông thường, và dù không phủ nhận chiều kích thực dụng của khoa chú giải phê bình trong việc làm giảm bớt những “điểm trái nghịch” nơi văn bản kinh thánh, thì cũng không thể nào dừng lại ở đó, bởi theo thiên ý, làm thế có nghĩa là giảm nhẹ cuộc khủng hoảng tri thức đã từ hồi đầu thế kỷ 17, ảnh hưởng đến việc chấp nhận chính khoa chú giải phê bình ấy, và đã dẫn đến chỗ thiết lập những quy tắc nhận thức luận vượt xa hẳn chức năng thực dụng kia. Bởi vì, quả đây là một lối nhận thức mới về Sách Thánh và tiếp liền đó là những vấn đề đặt ra cho giá trị của các kiến thức rút ra được từ lối nhận thức này. Và dù danh xưng chưa được biết tới, thì đó cũng chính là *nhận thức luận*, hiểu theo nghĩa là bản văn kinh thánh sẽ phải chịu đặt dưới những quy tắc và đòi hỏi mới, bất kể động cơ – thường phát xuất từ lòng tin – thúc đẩy việc đọc là thế nào đi nữa.

Câu hỏi đầu tiên cần đặt ra ở đây là tại sao các “khó khăn” gắn liền với bản văn – tức bóng mù mịt (*obscuritas*) mà Érasme nhắc tới, và đã làm cho Luther phải dùng dùng nỗi giận, những khó khăn mà các giáo phụ cũng như các giáo sĩ Do thái đã từng nhận ra một số – làm như đột nhiên xuất hiện cùng lúc? Bởi, rất nhanh, các khó khăn đó sẽ hiện rõ lên trong một lãnh vực quả trọng yếu hơn là phạm vi đơn thuần của những chi tiết

¹⁶ Trong chiều hướng đó, văn kiện của Ủy Ban Giáo hoàng về Kinh Thánh, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993) đánh giá rất đúng các sự việc (Cerf, Paris, 1994, tt. 30-34).

phụ tùy. Quan trọng – thậm chí dính liền với văn bản do bởi sự việc “chân lý” của chính bản văn đòi hỏi phải, trước tiên, trở về với các ngôn ngữ nguyên thủy – các khó khăn kia còn đòi phải đặt ở hàng đầu việc lưu tâm cách riêng đến ý nghĩa đen cũng như đến *historia* (lịch sử), vẫn bị liệt vào hàng thứ yếu trong cách đọc và hiểu của các giáo phụ cũng như thời Trung cổ, và cả trong học thuyết 4 ý nghĩa.

Quả thế, quan niệm về Sách Thánh và cả cách thức tìm hiểu Sách Thánh cũng đã thay đổi. Trong phạm vi ảnh hưởng kitô giáo, khoa kitô học nguyên thủy, chìa khóa để tiếp nhận và tìm hiểu Sách Thánh, nguyên tắc số một của mọi dạng chú giải, tuy đã không bị các trào lưu Cải cách trong thế kỷ 16 đặt vấn đề, thì cũng sẽ từ từ và cách lén lút lúc đầu, bị gạt ra xa, coi như đã lỗi thời, dù xét về mặt phương pháp, không có gì đòi phải làm như thế. Thế kỷ 17 sẽ gánh vác – đầu tiên là bằng luận chiến và với thái độ từ chối, rồi sau đó bằng một thái độ tích cực – việc biểu hiện và củng cố phương pháp mới này trong nỗ lực nghiên cứu Sách Thánh, cũng như việc cần thiết phải có những cách thức xử lý khác đối với văn bản.

Điều “không tưởng nổi” theo giới phóng đảng

Rất sớm trong thế kỷ 17, vấn đề lý luận nhận thức đã được các người gọi là “*Libertins*” (phóng đảng hoặc vô tín ngưỡng) đặt ra, không phải để đề nghị những con đường, một phương pháp mới, đưa dẫn đến chỗ hiểu biết thực sự về Sách Thánh, nhưng là để đưa ra một câu

giải đáp kỳ quặc, không thể thực hiện được (*réponse impossible*).¹⁷ Về điểm này, cũng nên đọc bản tóm lược – do linh mục Dòng Tên François Garasse biên soạn để kháng bác¹⁸ – về các vấn nạn chính “hạng hợm hĩnh” (“*beaux esprits*”) – mà vài mươi năm sau, người ta gọi là “hạng lập dị” (“*esprits forts*”) – dựng lên. Đề xuất của giới Phóng đấng thì không úp mở và có thể tóm lược như vậy: có quá ư là nhiều điều “không tưởng nổi” ở trong Kinh Thánh, để chẳng những là không thể ép buộc phải đón nhận, mà hơn nữa, không thể nào nghĩ tới chuyện làm một cuộc tầm cứu nghiêm túc về sách ấy được. Bởi lẽ, có “một số điều được đưa ra nhưng lại rất xa vời, thiếu hẳn bằng chứng, và chỉ đơn thuần dựa trên thẩm quyền của người nói lên chúng”, cũng như có quá nhiều những “câu xung khắc và loại trừ lẫn nhau... Tóm lại, trong Kinh Thánh, có những điều rất tối tăm mờ mịt, tối nghĩa và che kín đến độ thiết tưởng cần phải làm cho bà mẹ Carmenta sống lại may ra mới hiểu nổi.”¹⁹

Cùng thời gian ấy, một linh mục Dòng Tên khác, Jacques Bonfrère, đã thử giải quyết các vấn đề do việc chấp nhận “nghĩa đen” (*sens littéral*) – là cách hiểu làm cho giới Phóng đấng khó chịu – khơi dậy. Trong *Lời nói đầu (Praeloquia)* cuốn *Bình giải về Sách Ngũ kinh*

¹⁷ Về phái phóng đấng uyên bác đó (“*libertinage érudit*”) hồi thế kỷ 17, xin xem François Charles-Daubert, “La Bible des libertins” trong *Le Grand Siècle et la Bible*, do Jean-Robert Armogathe làm chủ nhiệm, BTT6, Beauchesne, Paris, 1989, tt. 667-689.

¹⁸ *La Doctrine curieuse des Beaux Esprits de ce temps*, 1623.

¹⁹ Fr. Garasse, *op. cit.* Chúng tôi không tìm ra nguồn gốc của việc ám chỉ đến bà mẹ của Carmenta!

(1625), linh mục đề nghị điều có thể gọi là “phương pháp nhận thức theo bối cảnh” (*contextualisation*), để áp dụng cho cả việc nhận diện linh hứng:

“Sau lời giải thích của Giáo hội hoặc thái độ nhất trí của các giáo phụ, thì không có gì giúp vào nỗ lực tìm hiểu ý nghĩa văn tự (đen) cho bằng việc đối chiếu đoạn văn cần tìm hiểu ý nghĩa, với những gì đi trước nó và với những gì đi tiếp sau nó; và nếu tất cả đều hòa hợp với nhau, thì đó là ý nghĩa đen; bởi ở đâu mọi yếu tố đều ăn khớp với nhau hơn thì chính ở đó sẽ tìm thấy được rõ hơn ý nghĩa trung thực và nguyên thủy. Và nếu tất cả các yếu tố cũng ăn khớp tốt với nhau theo một ý nghĩa khác nữa, thì chính là vì cả hai ý nghĩa đều là nghĩa đen và đều đã được Thánh Thần muốn như thế một cách trực tiếp và sơ thủy, hoặc là một ý nghĩa đã được nhắm tới một cách sơ thủy, còn ý nghĩa kia thì một cách như là phụ thứ, qua trung gian của ý nghĩa đầu, và để bổ túc cho ý nghĩa này... Còn đối với các ý nghĩa thần nghiệm (*mystiques*) thì hoàn toàn không cần – như trong trường hợp ý nghĩa đen – đối chiếu với những gì đi trước hoặc với những gì đi tiếp theo sau; chỉ cần để cho ý nghĩa nảy sinh từ chính đoạn văn và không lộ hiện như là bị bóp méo; đối với cả ý nghĩa này nữa, hễ càng được xây dựng trên cơ sở văn tự, thì nó càng có giá trị và cho thấy xác suất càng cao đối với sự việc đó chính là ý nghĩa Thánh Thần đã muốn” (do Louis Neyrand dịch từ nguyên bản Latinh).

Thật vậy, điều lộ hiện ở đây – ngay cả nơi các nhà biện giáo ít nhiều nặng về luận chiến – là đòi hỏi của lý trí làm như đang bị dày vò trước cảnh thiếu mạch lạc, huyền hoặc, lộn xộn; tất một lời – để nói theo kiểu

thời ấy – trước những “trái ngược” chồng chất đủ loại gặp thấy ở nơi văn bản kinh thánh; đó là chưa nói chi đến việc lương tâm cảm thấy bàng hoàng khi bị bắt buộc phải tin một cách độc đoán và phải tin theo một cách thức nhất định. Pascal cũng đã ra sức giải quyết²⁰ vấn đề hai chiều kích, tức sự việc lý trí và lương tâm đứng trước một văn bản có quyền định đoạt số phận của người có lòng tin hoặc phải tin.

Vậy thì vấn đề không nằm ở những khó khăn cần giải quyết hầu cuối cùng có được một văn bản vững vàng đủ để củng cố niềm tin người đọc; mà là ở cái “không tưởng nổi”, ở tình trạng “khó chịu” – để nói theo kiểu thời ấy – tức là ở nơi những gì không thể chấp nhận hoặc đón nhận được, ở nơi những gì không thể đặt vào trong phạm vi của lý trí được, và do đó, cũng không thể làm đối tượng của khả năng nhận thức.

Dĩ nhiên, ở đây, phải nghĩ ngay đến phần đóng góp của Descartes, cũng như đến những gì ông đã biểu đạt ít nhiều chính xác qua thuật tượng trưng. Nhan đề đầy đủ của cuốn *Discours de la Méthode*, xuất bản năm 1637, biểu hiện một tinh thần đơm đầy những gì thường được coi là làm nên thời tân đại (*modernité*): để dẫn bước lý trí cho chính xác và để tâm cứu chân lý trong các ngành khoa học. Quả đó chính là nguyên tắc của nhận thức luận!

Nếu phải gọi lên ở đây tác phẩm kia và tinh thần ấy thì không chỉ vì ý nghĩa và phần đóng góp mang lại cho

²⁰ Qua phần viết “Contre l’objection que l’Écriture n’a pas d’ordre”, *Pensées*, Lafuma, 298.

văn hóa thời đó, mà còn vì Descartes đã ở ngay giữa lòng phương pháp mới trong việc nghiên cứu Kinh Thánh, dù là rất thường khi chỉ vì bất đắc dĩ.²¹ Tuy nhiên, ông cho “là hoàn toàn tình trạng đoạn tuyệt giữa Mạc khải – được tôn trọng – của Sách Thánh và mạc khải có thể mang lại do quan sát cùng việc ứng dụng phương pháp”.²²

Dù sao và dù ông đã nghĩ thế nào đi nữa – ông qua đời năm 1650 – ông cũng trở thành điểm tham chiếu đánh dấu rõ ràng và tích cực, phương thức phê bình trong nỗ lực tìm hiểu hay nghiên cứu Kinh Thánh thời hậu bán thế kỷ 17.²³

Nếu ở đây, cũng cần phải nhắc đến tên tuổi của Spinoza, thì cũng không thể bỏ qua mà không nói tới

²¹ Nên nhắc lại đây lần Descartes gặp gỡ với Comenius, sau này sẽ là giám mục của Cộng đoàn các Anh Em Moraves (Tiệp khắc). Vào thời cuối của thượng bán thế kỷ 17, trong khi đang diễn ra cuộc bàn cãi về “việc đọc [Kinh Thánh] theo nghĩa tượng trưng để ứng dụng vào các ngành khoa học vật lý”, thì mùa hè năm 1642 Comenius gặp Descartes nhằm trao đổi về vấn đề. Chỉ một mình Comenius nhắc tới lần gặp gỡ đó trong một bài viết 27 năm về sau. “... do một số bạn của cả hai phía (Louis de Dieu, Heydanus, Klinget, Heereboord) tổ chức, lần gặp gỡ đã kéo dài 4 tiếng đồng hồ. Mỗi bên đều giữ vững lập trường của mình, và Comenius đã không lay chuyển nổi Descartes; ông này đã nói thế này để kết thúc cuộc gặp mặt: “Tôi không đi tới bên kia [giới hạn] của triết lý; vậy thì, người ta sẽ tìm thấy ở nơi tôi một phần của những gì họ tìm thấy trọn vẹn ở nơi anh”. ... Comenius tiêu biểu cho một truyền thống khác, như ông viết cho Alsted hồi năm 1633: “Những cơ sở đầu tiên của triết lý chỉ tìm thấy được ở trong Sách Thánh” (J.-R. Armogathe, introduction à *Le Grand Siècle et la Bible*, op. cit., tr. 21).

²² J.-R. Armogathe, op. cit., tr. 21.

²³ Xin xem “Le sens de l’Écriture aux XVIe et XVIIe siècles”. DBS, XII: “II. Le XVIIe siècle. I. La loi de raison”, col. 459-460, et “4. Généalogie et héritage”, col. 464-465.

Louis Meyer, là môn sinh của Descartes và là người nghiên cứu rất nhiều về Descartes.²⁴

Năm 1666, tại Amsterdam, ông xuất bản tác phẩm tựa đề *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Nếu ngay từ đầu, Meyer đã không che dấu thái độ khâm phục đối với Descartes cũng như không chút giấu giếm mà không nói rõ về các lý do của lòng khâm phục ấy,²⁵ thì lẽ tất tác giả cũng nói ra ngay những gì có thể, nhờ triết lý, làm chìa khóa cho việc tìm hiểu Kinh Thánh:

Tôi đã suy nghĩ lâu dài, sâu rộng và cẩn thận để thử xem tôi có thể – và có đem lại lợi ích hay không – đưa áp dụng vào trong lãnh vực thần học, điều ông (Descartes) đã làm trong lãnh vực triết lý, tức là ngờ vực tất cả những gì có thể ngờ vực và loại bỏ ngay như là không xác thực cho đến lúc tôi đạt tới được trong lãnh vực thần học, một điều gì đó vững chắc và kiên định trên đó tôi có thể an toàn đặt chân bước đi...; sau khi đã cân nhắc lâu dài và nghiêm túc, tôi nhận thấy rằng từ thái độ hoài nghi đó, tôi không thấy có một nguy hiểm, một thiệt hại hoặc một bất lợi nào

²⁴ Tác phẩm chính của Louis Meyer liên quan tới vấn đề đang bàn đã được Jacqueline Lagrée và Pierre-François Moreau dịch sang tiếng Pháp với tựa đề *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte* (coll. "Horizon", Intertextes éditeur, Paris, 1988). Xin cũng xem J. Lagrée và P.-Fr. Moreau "La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza" trong *Le Grand Siècle et la Bible* do J.-R. Armogathe làm chủ nhiệm, *op. cit.*, tt. 97-115.

²⁵ "Trong thời gian tiến hành cuộc tìm cứu như thế, khi tôi đang để cả chú tâm vào công việc, thì bỗng phương pháp rất thuận lợi và rất lỗi lạc ấy rơi vào tay tôi; với phương pháp ấy, René Descartes rất cao quý và khôn sánh... đã khôi phục triết lý tự căn bản, thanh tẩy nó cho khỏi vô số những khuyết điểm to lớn đến thế, và trả lại tiếng tăm cho nó, đúng với bản chất của nó..." (Prologue, J. Lagrée et P.-Fr. Moreau, tr. 25).

cả. Ngoài ra, khi tham khảo các thần học gia, tôi nhận ra rằng một số trong họ – những người có uy thế lớn – cũng đã xác định rõ lập trường và đã minh bạch dạy cho các học viên khai tâm biết hẳn đó là điều an toàn, có khả năng đưa tới chỗ nhận thức đúng đắn và học hỏi rất tốt về Sách Thánh cùng thần học rút ra từ các Sách này.²⁶

Như thế, vấn đề là “giữ thái độ hoài nghi” để đi tới chỗ có được “một cái gì đó vững chắc và kiên định” “trong thần học”. Khó khăn cần giải quyết không thuộc loại hàng đầu, mà cũng chẳng nằm vào cấp chi tiết; có thể nói nó nằm ở việc tâm trí đòi hỏi phải làm thế nào để “hiểu đúng đắn” và để “học hỏi thật tốt đẹp Sách Thánh cùng thần học rút ra từ các Sách đó”, tức là một cách trọn vẹn và nhất quán.

Từ đó, Meyer đi tới chỗ trình bày “phương pháp” của ông, một phương pháp hoàn toàn thần học, bởi phần “bình luận” ông đưa ra không phải để áp dụng nó, nhưng là để phân biệt rõ giữa các phạm vụ của “người giải thích các văn bản thánh”, là “người có khả năng rút tĩa các chân lý ra từ trình thuật chứa đựng chúng” và “tìm hiểu trình thuật bên ngoài để từ đó rút tĩa và suy ra trình thuật bên trong; nói cách khác, đó là người khảo sát các từ và các câu cấu thành trình thuật hầu tìm kiếm và phát hiện cho ra ý nghĩa hoàn toàn thích đáng và phù hợp với ý của tác giả”.²⁷

Dĩ nhiên, mối quan liên ấy – quan liên với khía cạnh vật chất của văn bản xét cả về mặt “các từ và các câu”,

²⁶ Prologue, J. Lagrée và P.-Fr. Moreau, tr. 25.

²⁷ *Op. cit.*, tt. 116 và 39.

cũng như đối với tính nhất trí và tính toàn vẹn của Sách Thánh – loại trừ thứ *quyền bính* ra ngoài, bởi coi đó là những gì nằm ngoài lề dự án và việc giải thích “trung thực” ấy: đặc biệt là huấn quyền Giáo hội Rôma, nhưng cũng loại trừ cả nguyên tắc tin lành coi Sách Thánh là “quy tắc tốt hơn hết và duy nhất, chuẩn mực không thể sai lầm cần phải dựa theo để tiến hành mọi nỗ lực giải thích”.²⁸

Vậy thì không còn chi để tìm hiểu ngoài những gì được đảm bảo bởi triết học khởi xuất từ những đòi hỏi của Descartes; mà triết học thì Meyer hiểu là

loại nhận thức xác thực và hoàn toàn chắc chắn mà lý trí – độc lập khỏi mọi thứ màn che của thành kiến, được ánh sáng tự nhiên nâng đỡ, và được trợ lực bởi việc học tập, thái độ cần mẫn, quá trình thực hành, kinh nghiệm và việc sử dụng các sự vật – tìm ra và đặt vào trong ánh sáng rất chắc chắn của sự thật bằng cách đi từ những nguyên tắc bất di dịch mà mình đã biết, và bằng cách đi qua những hậu kết chính đáng và những minh chứng tất yếu, nhận ra được một cách sáng tỏ và rõ ràng (*clairement et distinctement*).

(...)

Bởi vì, ngoại trừ chân lý đi kèm theo nó ra, mọi nhận thức sáng tỏ và rõ ràng cũng có được xác thực tính, cho nên tất cả những gì nền triết lý hoặc loại khôn ngoan trung thực kia chỉ dạy, thì đều chắc chắn và được xác nhận; không một lý lẽ nào có thể nghi ngờ về nó. Đến độ, mọi tâm trí khát khao chân lý, có thể và phải hoàn toàn đồng ý với những gì nền triết học

²⁸ *Op. cit.*, tr. 105.

ấy thuyết phục chấp nhận, như là tán đồng về những gì vượt lên trên mọi lý lẽ bác bỏ, và không còn cần phải đi tìm một xác thực tính nào khác xa hơn.

Ngoài ra, bởi vì không có nhận thức sáng tỏ và rõ ràng nào mà không làm phát sinh trong chúng ta ý thức sâu kín về nhận thức ấy, và bởi vì, như người ta nói, Thiên Chúa là nguyên nhân của mọi nhận thức sáng tỏ và rõ ràng, nên Ngài cũng là nguyên nhân của ý thức sâu kín ấy; bởi vì ý thức ấy thuyết phục chúng ta một cách chắc chắn, truyền khiến chúng ta, chứng thực và gợi hứng cho chúng ta hiểu rằng điều nhận thức được là xác thực; và quả là chính xác và thích đáng việc gọi nó là sự thuyết phục, sự truyền khiến, là bằng chứng và là linh hứng từ Thiên Chúa hoặc từ Thánh Linh.²⁹

Là tín hữu và đã một thời có ý muốn trở thành mục sư giáo phái Lutêrô, Meyer không may mắn có ý nghĩ – cả trong ý hướng lẫn trong chiều hướng của cách biểu đạt và phương án ông đề ra – đi theo đường lối của các người “*Libertins*” và của các “hạng lập dị” (“*esprits forts*”) khác; trong khi thầy của ông là Spinoza cũng đã bị coi là thuộc các hạng người này. Điều Meyer nhắm tới trước tiên không phải là làm giảm bớt một số các điểm gây khó khăn trong văn bản kinh thánh, mà là cố làm sao để giải thích nó cho chính xác để hiểu đúng được những gì nó muốn nói lên, và nỗ lực này chỉ đơn thuần dựa vào ánh sáng của lý trí, hoàn toàn độc lập đối với quyền bính, bởi lẽ quyền bính nằm ngoài phạm vi phương pháp nghiên cứu. Và nếu ở đây, đức tin có

²⁹ *Op. cit.*, tt. 109-111 *passim* (cùng nhiều nơi khác).

đóng một vai trò nào thì đó là ở chỗ góp phần giúp cho xác tín được rằng Thiên Chúa là “nguyên nhân của mọi nhận thức sáng tỏ và rõ ràng”, và do đó, triết gia tốt mới là người được trang bị đầy đủ nhất để nhận thức chính xác chân lý tiềm ẩn nơi văn bản kinh thánh. Như thế, trong cùng một đà vận hành của lý trí, có thể thủ đắc được hiểu biết về văn bản ấy và dùng đến tất cả những phương tiện cũng như khoa phương pháp học cần thiết. Đối với việc lượng định giá trị và tính chất vững chắc của cách thức tiến hành, thì có thể và cần phải tin tưởng vào lý trí được triết học đảm bảo là chính xác:

Vậy – như đã bàn rõ trong chương trước – là nhận thức xác thực, chắc chắn và không thể nghi ngờ, về các sự vật, nhận thức suy ra từ những nguyên tắc biết được nhờ ánh sáng tự nhiên, và được chứng minh một cách tất yếu, triết học có thể rút ra một cách chắc chắn, những chân lý tiềm ẩn trong các đoạn văn Sách Thánh, cũng như chứng minh cho thấy những chân lý ấy đã được rút tĩa đúng cách, cùng kiểm tra xem những giải thích do người khác đề xuất đúng hoặc không đúng với sự thật, và chứng tỏ cho thấy trong một cách thức không thể nghi ngờ là chúng mang được tính chất phù hợp với sự thật hay không. Do đó, hiển nhiên, triết lý là quy phạm chắc chắn và không thể sai lầm để giải thích Sách Thánh, cũng như để kiểm xét những giải thích về Sách Thánh, và hơn nữa, người thâm uyên triết lý và tỏa rạng ánh sáng tinh tuyền cùng chân thật của triết lý, mới là người có khả năng đóng giữ đầy đủ, hoàn toàn xứng đáng và chính

trực, vai trò giải thích lời Chúa (...).³⁰

Cuối cùng, mọi giải thích tiến hành nhờ triết lý, hoặc là được triết lý trác nghiệm và coi là có giá trị, thì đều chân thật và xác thực; điều đó là rõ ràng bởi không tìm thấy được một tiêu chí nào khác trong quy phạm của việc giải thích... Quả thế, bởi là chân thật, triết lý tránh khỏi được mọi nguy hiểm sai lầm, và vì triết lý không thể nhầm lẫn, cho nên không mảy may cần phải tìm cách dùng một quy phạm nào khác để kiểm tra một giải thích đã được triết lý coi là có giá trị, theo quy phạm của bộ môn này. Dựa trên những cơ sở bất di dịch và không lay chuyển, triết lý không bị điều khiển bởi một thứ nhiệt huyết phe phái nào, và vì là chắc chắn và hiển nhiên, không thể nghi ngờ, triết lý có khả năng thuyết phục trí óc con người tán đồng và mang lại cho nó một hiểu biết vững chắc.³¹

Như thế, Meyer xây dựng một nền nhận thức luận tự lập về mặt nguyên tắc cũng như về mặt thực hành, từng vượt xa khỏi những ưu tư luận chiến và biện giáo của một Bonfrère, một Garasse hoặc của cả một Pascal. Thêm vào đó, không giống Pascal – là người đã đặt một số những nguyên tắc không những cho việc giải thích mà cả cho việc nghiên cứu Sách Thánh nữa, như đọc thấy trong tác phẩm *Pensées*³² – Meyer loại trừ mọi phán đoán đạo đức học có tính cách lên án thái độ kiêu

³⁰ Meyer cũng lưu ý đại để là không phải những triết gia ‘tay ngang’ có được khả năng làm nên chuyện đó.

³¹ J. Lagrée và P.-Fr. Moreau, tt. 116-117 và nhiều nơi khác trong tác phẩm.

³² Xin xem chẳng hạn *Pensées* 272, éd. Lafuma.

căng của lý trí.³³ Thế là ông thiết lập một nền nhận thức luận trọn vẹn, bởi nó có khả năng tự hợp thức hóa trong những gì – xét cho cùng – làm nên năng lực và mối nhất trí của một giới nghiên cứu, mà về sau người ta sẽ gọi là giới khoa học.

Tất nhiên, ở đây phải nhắc tới những tên tuổi như Spinoza và de Simon. Dù không để những người danh tiếng đó làm cho quên đi bối cảnh rộng lớn hơn, và ngay cả môi trường hình thành (*Sitz im Leben*) của học thuyết Descartes (*Cartésianisme*),³⁴ thì ở đây cũng phải đặc biệt lưu ý tới tầm quan trọng và nét sáng tỏ hiện rõ trong những gì họ trình bày liên quan đến khoa nhận thức luận. Nhưng dù có xem ra gần nhau trong thời gian và trong một số nguyên tắc, thì họ cũng khác hẳn nhau không những về nguồn gốc xuất xứ và con đường trí thức cùng tôn giáo của mỗi người, mà cả về những căn cứ và những ứng dụng gắn liền với các phương thức họ dùng vào việc nghiên cứu Sách Thánh, cũng như về chủ đích nhằm tới những khi họ chạm trán với những vấn đề và khó khăn gặp thấy.

³³ Xin xem B. Grasset, *Les Pensées de Pascal, une interprétation de l'Écriture*, Éditions Kimé, Paris, 2003, tt. 130tt.

³⁴ Tuy nhiên, cũng không được bỏ quên các người đi ngay trước đó hoặc đương thời, nhất là Louis Cappel (1585-1658) và Samuel Bochart (1599-1667), được coi như là những người “đã đặt nền móng cho một nền phê bình khoa học về Sách Thánh. Dù đó chỉ là bước khai phá, thì từ bước ấy những con đường mới mẻ đã được mở ra cho các nhà chú giải và cho tất cả những ai quan tâm đến khoa phê bình kinh thánh” (Fédéric Delforge, “La Bible française chez les Protestants” trong *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Age à nos jours*, do Pierre-Maurice Bogaert làm chủ nhiệm, Brepols, Turnhout 1991, tt. 119-120.

Cuộc điều tra lịch sử của Spinoza

Nếu, dựa theo thứ tự thời gian để trước tiên nói về tác phẩm của Spinoza, tựa đề *Tractatus theologico-politicus*, ra mắt năm 1670, tức tám năm trước cuốn *Histoire critique du Vieux Testament* của Richard Simon, thì sẽ thấy rằng tiếng vang chúng gây nên cũng như những khác biệt hiện rõ giữa chúng không phải là những gì có thể bỏ qua.

Trước hết, phải nói là nếu cuốn *Histoire* của Simon nêu rõ đối tượng chuyên nhất của mình, thì cuốn *Tractatus* vén mở cho thấy phương án tổng quát của một triết gia đang dồn hết nỗ lực vào công trình chủ yếu của đời mình, là cuốn *Éthique*. Ngoài ra, dù các chương bàn về các thành tố và điều kiện trong việc đón nhận và giải thích Sách Thánh, có chiếm một tầm quan trọng về lượng và về số – mười tám trong hai mươi chương – thì hai chương cuối của cuốn *Tractatus* cũng nổi bật lên hàng đầu, bởi chúng miêu trình rõ điểm chủ chốt của tác phẩm trong việc tổ chức một “giới văn học tự do”.

Vậy thì *Tractatus* có một chủ hướng riêng, và nếu tác phẩm này đã đề cập tới việc nghiên cứu Sách Thánh, thì đó chỉ như là một dịp quan sát cần thiết phải nắm lấy. Dù vậy, ngay trong *Lời tựa*, tác giả đã đưa ra một nguyên tắc cho việc tiếp cận Sách Thánh:

Vì thế, tôi nhất quyết nghiên cứu Sách Thánh trở lại với một tâm hồn trong sáng và tự do, không khẳng định và cũng không chấp nhận bất cứ điều gì đã không được Sách Thánh nói lên một cách rõ ràng. Với thái độ thận trọng ấy, tôi hình thành được một phương pháp giải thích Sách Thánh... (*Lời nói đầu*, bản dịch)

của Lagrée-Moreau, tr. 69).

Như thế, cùng có một lối nhìn tựa như Meyer. Spinoza tự đặt mình và đặt Kinh Thánh vào trong một thế tự trị hỗ tương: tự trị của bản văn đối với người đọc, và của người đọc đối với bản văn. Và như thế, bị loại hẳn ra ngoài mọi thể chế trong việc tiếp nhận (bản văn), mọi uy thế của huấn quyền, để chỉ nhằm vào bản chất của Sách Thánh và những gì Sách Thánh nói; và lúc đó vấn đề được đặt ra là thử xem “trong những gì Sách Thánh dạy rõ”, có điều nào “không ăn khớp, không tương hợp hoặc đi ngược lại với lý trí” không. Liên quan đến điểm này, “hoàn toàn xác tín rằng Sách Thánh để cho lý trí được tuyệt đối tự do, và không có gì chung với triết lý cả, bởi lẽ mỗi phía dựa trên những cơ sở của riêng mình”, và muốn chứng minh điều đó, Spinoza sẽ nêu cho thấy “cách thức cần dùng đến để giải thích Sách Thánh” (một số đoạn trong *Lời nói đầu*, bản dịch của Lagrée-Moreau).

Lẽ tất, đối với ông, có một nhu cầu bách thiết không đơn thuần hoặc trước tiên thuộc phạm vi Sách Thánh, mà đúng hơn là thuộc về một bối cảnh cụ thể, và một cách nào đó, bối cảnh này buộc tác giả phải đề cập tới nó. Tuy nhiên, dù sao thì đặc biệt trong chương 7, tác giả đề ra các nguyên tắc cho việc giải thích kia; hoặc nói cách khác, bàn đến những gì làm nền tảng thực sự cho một khoa nhận thức luận đúng với danh xưng của nó.

Để tránh cho khỏi những lẫn lộn như thế kia, để tư tưởng chúng ta được giải thoát khỏi những thành kiến thần học, và để tránh đón nhận một cách nhẹ dạ

những gì con người dựng lên mà lại được coi như là giáo huấn của Thiên Chúa, tất cần phải bàn đến loại phương pháp chính thực trong việc giải thích Sách Thánh, và phải trình bày nó theo lẽ lối luận chứng; bởi, nếu không biết đến cách thức đó, thì không thể biết được chi cho chắc chắn trong những gì Sách Thánh hoặc Thánh Linh muốn truyền dạy. Để trình bày phương pháp ấy một cách tóm gọn ở đây, tôi xin nói ngay rằng phương pháp giải thích Sách Thánh không có khác gì so với phương pháp giải thích thiên nhiên, trái lại, nó hoàn toàn hợp với phương pháp này. Quả vậy, phương pháp giải thích thiên nhiên cốt yếu nằm ở việc tìm cứu có hệ thống về thiên nhiên, để từ đó rút ra – như là những dữ kiện chắc chắn – những định nghĩa về các sự vật trong thiên nhiên; cũng thế, để giải thích Sách Thánh, thì cần phải tiến hành – cho có hệ thống và với một thái độ hoàn toàn trung thực – một cuộc tìm cứu lịch sử về các văn bản ấy, rồi từ đó rút ra theo lối hậu kết chính đáng, tư tưởng của các tác giả Sách Thánh, coi đó như là bao nhiêu dữ kiện và nguyên tắc chắc chắn. Chính thế, theo cách ấy (miễn là trong khi giải thích Sách Thánh và biện luận về nội dung của Sách Thánh, đừng đi theo những nguyên tắc hoặc những dữ kiện nào khác ngoài những gì được rút ra từ Sách Thánh và từ lịch sử của Sách Thánh) thì không còn gặp phải mối nguy lạc lối, và rồi ai cũng có thể lý giải về những gì vượt quá tầm hiểu của chúng ta, lý giải cách an toàn tựa như là đối với những gì chúng ta biết được nhờ ánh sáng tự nhiên (Chương VII, bản dịch của Lagrée-Moreau, tt. 279-281).

Như thế thì trước tiên cần phải am hiểu (*bien connaître*) Sách Thánh, tức là có khả năng xử lý Sách Thánh

như là đối tượng của hiểu biết hay nhận thức, tựa như đối với bất cứ đối tượng nào khác trong “thiên nhiên”, và nhìn nhận trật tự ấy của lý tính và lý trí, đối với Sách Thánh, trật tự mà Sách Thánh cũng sẽ không đi ngược lại. Tiếp theo đó, tác giả kê ra một số những phương cách cần áp dụng để tiến hành cuộc “khảo sát lịch sử” cơ bản, nhằm thiết đặt phần cốt lõi lịch sử của văn bản kinh thánh hầu dựa theo đó mà tiến hành việc nghiên cứu các loại ngôn ngữ, việc liệt kê những khó khăn chủ yếu và những điểm mập mờ, tối nghĩa gặp thấy trong văn bản, việc tầm cứu về các tác giả, về cuộc đời và những tập quán của họ, về môi trường họ sống và chủ ý của họ, cho tới lúc tất cả các sách của họ được cấu thành văn bộ.

Đến đây thì Spinoza đã có thể suy nghĩ về tất cả những yếu tố dùng đến trong việc nghiên cứu Sách Thánh, tức là về tất cả những gì liên quan tới người đọc trong các quan hệ cá nhân theo tư cách là tín hữu hoặc triết gia, trong cách xác chỉ về cuộc nghiên cứu, v.v... cho tới điểm kết thúc tác phẩm với việc xác định về một nền “cộng hòa tự do” (*libre république*) và về cách thức phải có để sống và suy nghĩ ở trong đó.

Cách chung, vấn đề không chỉ nằm ở chỗ đơn thuần thiết đặt trật tự cho dạng nhận thức khách quan chuyên nhất về Kinh Thánh, bởi dạng nhận thức này được rút ra từ văn bản, xét vì không được dùng tới “những nguyên tắc hoặc những dữ kiện nào khác ngoài những gì được rút ra từ Sách Thánh và từ lịch sử của Sách Thánh”. Như thế, văn bản sẽ cung ứng tất cả những gì cần thiết cho việc nhận thức. Do đó, đều bị loại ra

ngoài mọi hình thức biểu đạt chỉ về một loại quyền bính ngoại tại và rốt cuộc không mang lại được gì khả dĩ giúp cho việc tìm hiểu văn bản. Trở thành ‘tự quyết’ và nằm ở trong tay các nguyên tắc nhận thức học – những nguyên tắc độc nhất khả dĩ giúp cho việc nghiên cứu và nhận thức bản viết – văn bản kinh thánh được giải thoát khỏi “mọi thứ mê tín dị đoan”. Bản văn có sẵn nguyên tắc nhận thức ở nơi chính mình; bởi dù có được dùng đến, thì những hiểu biết (về ngôn ngữ, lịch sử...) đi kèm cũng không phải là những gì thuộc riêng văn bản.

Đến đây, Spinoza dừng lại ở trong khuôn khổ phương án của ông, với thái độ vừa tự vệ mà cũng vừa biện giải cho nền triết học của mình, cũng như để đối phó với hết những ai chống đối hoặc truy hại ông. Nhưng dù sao thì vấn đề Kinh Thánh bàn đến trong tác phẩm *Tractatus* cũng chỉ là một ‘màn’ hay một sự cố bất ngờ trong tiến trình nghiên cứu của tác giả. Dù những gì tác giả trình bày đều hoàn toàn ăn khớp với hệ thống triết học ông đề xuất, thì cũng không chối cãi được sự việc Spinoza đã thiết đặt những yếu tố nền móng cho một khoa nhận thức học giúp xác định rõ bản chất của việc nhận thức về Sách Thánh, cách thức và những phương tiện dùng vào việc nhận thức này, rồi cuối cùng, những khả năng ứng dụng vào việc lượng định việc nhận thức ấy. Cách riêng, việc đặc biệt lưu ý tới nỗ lực truy tầm lịch sử đã cùng lúc đem lại một nguyên tắc nhận định khách quan cho nền nhận thức học kia, và những yếu tố đánh giá thích hợp đối với nguyên tắc ấy. Nhưng rồi Richard Simon sẽ tiếp tục

tiến xa hơn trên con đường suy tư đã mở đầu.

Richard Simon với Linh hứng, Truyền thống và phê bình

Cuốn *Histoire critique du Vieux Testament (Lịch sử phê bình về Cựu Ước)* ra mắt lần đầu tiên năm 1678 và ngay sau đó, tức là vào cùng năm 1678, đã bị hủy bỏ do lệnh vua Louis XIV, theo đề nghị của cố vấn Bossuet,³⁵ bản in lần thứ hai ra mắt tại Rotterdam, năm 1685 – đã được bổ chính – giới thiệu cho thấy học thuyết phê bình của Richard Simon.

Trực tiếp hơn Spinoza, qua *Lời nói đầu* của bản in lần hai (1685) Simon đề cập ngay về điều ông muốn bàn đến:

Xét vì tôi đã bàn khá dài trong chương đầu cuốn *Lịch sử* này, về chủ ý của toàn bộ tác phẩm tôi viết, nên ở đây, trong *Lời nói đầu*, chỉ còn có việc là nêu cho thấy lợi ích có thể rút ra được từ tác phẩm ấy.

Và mở đầu chương một cuốn sách, tác giả viết ngay là:

Không thể nghi ngờ về sự việc các chân lý chứa đựng trong Sách Thánh là không thể sai lầm và thuộc quyền uy của Thiên Chúa, bởi chúng đến trực tiếp từ Thiên Chúa; có dùng đến tác vụ của con người trong lãnh vực các chân lý ấy, thì Ngài cũng chỉ dùng họ như là những người giải thích (*interprètes*)

³⁵ Về vấn đề này, xin xem Paul Auvray, *Richard Simon (1638-1712). Étude biographique avec des textes inédits*, PUF, Paris, 1974.

mà thôi. Thế nên, không ai, dù là người Do thái hay kitô hữu, lại không nhận biết rằng, bởi thuận túy là Lời của Thiên Chúa, nên cùng lúc Sách Thánh cũng là nguyên lý và là nền tảng của Tôn giáo.³⁶

Tuy nhiên, hầu như ngay sau đó, Simon đã đặt nguyên tắc đầu tiên cho việc tiếp nhận và nhận thức Sách Thánh, và qua đó, tác giả thu hẹp hẳn những gì đã nêu lên trong *Lời nói đầu* và trong chương một:

Thứ nhất, không thể nghe ra được hoàn toàn những gì Sách Thánh nói, nếu trước đó, không biết về những tình huống khác nhau mà văn bản các Sách ấy phải trải qua trong những thời gian và nơi chốn khác nhau, và nếu không am tường một cách chính xác về tất cả những đổi thay xảy đến cho văn bản.

Chương đầu trả lời:

Nhưng, vì Sách Thánh – cũng như tất cả các sách khác – đã được ký thác cho con người, và những nguyên bản đã bị mất, nên, một cách nào đó, không thể không có nhiều thay đổi (trong văn bản) một mặt là vì thời gian kéo dài quá lâu, và mặt khác là vì sự chênh lệch của các người biên chép.³⁷

Nếu, sau khi coi là các nguyên bản đã bị hư hỏng, Simon kê ra trong *Lời nói đầu*, ba yếu tố khác ảnh hưởng đến hiện trạng của Sách Thánh, và do đó, đến việc tiếp nhận Sách Thánh (quá nhiều vụ can thiệp, việc cô đọng các tư liệu, tiến trình phức tạp dẫn tới tình trạng cuối cùng của văn bản...), thì chính là để đề xuất

³⁶ *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, tr. 1.

³⁷ *Histoire critique...*, tr. 1.

một phương pháp tiếp cận văn bản, phương pháp có thể được coi là thực tế và thể chất. Nói cách khác, đối với Simon, một khi đã nhắc lại nguyên tắc “các chân lý không thể sai” chứa đựng trong Sách Thánh, những sách được tiếp nhận như là “Lời thuần túy của Thiên Chúa”, lẽ tất phải nhận là có một thực tại, một văn bản thực thể kéo theo những điều kiện đặt ra cho việc tiếp nhận và tìm hiểu. Quả thế, cho dù những nguyên tắc và lý do xác định việc tiếp nhận nó về mặt tôn giáo có là thế nào đi nữa, thì vấn đề *đầu tiên* là vấn đề văn bản: văn bản cần được nhận như nó là, nếu không thì sẽ rơi vào cảnh ngộ nhận, hiểu lầm và sai lạc gây ra do những bất ngờ xảy đến trong tiến trình hình thành và truyền đạt của nó giữa lịch sử loài người.

Và như thế, cần phải nhận một đòi hỏi cơ bản thuộc lãnh vực thực hành, và đó là đòi hỏi liên quan đến việc xác định quy chế của phê bình và định rõ đối tượng của tác phẩm như thấy được ngay từ nhan đề cuốn sách:

Đã làm công tác phê bình thì chỉ cần dừng lại ở chỗ giải thích nghĩa đen của các tác giả, và tránh hết những gì không mang lại ích lợi cho chủ ý của họ.³⁸

Và từ đó hình thành việc tổ chức và biện luận cho nội dung cuốn sách được chia làm 3 tập với 3 nhan đề hàm súc ý nghĩa:

Tập một: Về văn bản Hipri của Kinh Thánh từ Môsê cho tới thời chúng ta.

Tập hai: Bàn về các văn bản (bản dịch) chính của Kinh Thánh.

³⁸ *Histoire critique...*, Tập III, chương XV, tr. 441.

Tập ba: Bàn về cách thức cần dùng đến để phiên dịch Kinh Thánh cho chính xác, và cho thấy Kinh Thánh khó hiểu đến mức nào. Ngoài ra, tập này còn đưa ra nhận định phê bình về các tác giả có giá nhất – do thái cũng như kitô – đã viết về Kinh Thánh.

Dù nội dung có được khai triển một cách phức tạp với những phân biệt và giải thích chồng chất đến mấy đi nữa, thì tác phẩm cũng vẫn cho thấy là đã có dồn hết chú tâm vào chính văn bản của Kinh Thánh, đặc biệt là nguyên bản. Nhưng, điều cơ bản đó không chỉ xuất hiện tự nó, mà còn như là sản phẩm, là hình thức biểu đạt của một quá trình lịch sử bao gồm lịch sử của việc tiếp nhận qua “các phiên bản chính” cũng như qua thuật phiên dịch.

Một cách nào đó, qua những lối bước khác nhau, Simon quả đã bắt gặp hai thành tố trong cách thức tiếp cận, thành tố tương ứng với cách thức của Meyer và của Spinoza: lối tiếp cận văn bản Kinh Thánh theo tính chất vật thể của nó, và thái độ lưu tâm tới việc tầm cứu lịch sử cần phải thực hiện, cho dù chủ ý và những giả định của hai tác giả Hòa Lan có khác so với lập trường của ông.

Nhưng, trong cách nhận thức về lịch sử, so với Spinoza, Simon đã tiến thêm một bước xa hơn. Bởi, trong khi qua cuốn *Tractatus*, nhà triết học Amsterdam đã cố thử ghi lại lịch sử của văn bộ kinh thánh trong phạm vi của chính văn bộ ấy, thì suốt trong ba phần của cuốn *Lịch sử phê bình* của ông, Simon làm một cuộc tầm cứu lịch sử về tiến trình hình thành (*devenir*) của văn bộ ấy kể “từ Môsê cho tới thời chúng ta”. hơn nữa, tác giả còn

đưa ra nhận định “phê bình về các tác giả có giá nhất, Do thái cũng như kitôgiáo, đã viết về Kinh Thánh”. Nếu không thể chối cãi được sự việc, trong thời tân đại, Simon đã là người đầu tiên giới thiệu một thiên sử về chú giải hay là về cách đọc Kinh Thánh, thì thử hỏi có thể dựa trên sự kiện đó để nói rằng, một cách có hệ thống, tác giả đã thực sự khai sinh một khoa ngành không thể thiếu được?

Tuy nhiên, khác với Meyer và Spinoza, cũng như cả với Jean Le Clerc mà tác giả sẽ đối đầu qua những trận bút chiến, chính việc viết lịch sử kia đã đưa Simon đến chỗ phải đối diện với một số hệ quả trong tương quan với các đòi hỏi phê bình chính ông đưa ra, cũng như với những vấn đề thật sự thần học liên quan tới ý niệm và việc tiếp nhận các “Sách Thánh”.

Trong *Lời nói đầu* (như trưng dẫn trên đây của ấn bản lần hai), để trả lời cho những vấn nạn đặt ra từ bảy năm nay, liên quan đến những đòi hỏi trong phương thức phê bình của ông (và cả đến việc dùng từ ‘phê bình’), Simon đã không ngần ngại biện minh theo nhãn quan và đường hướng hoàn toàn chính thống trong những gì liên quan tới việc tiếp nhận Sách Thánh. Quả vậy, không mấy may xúc phạm đến tác động của Thần Trí Thiên Chúa, bản liệt kê những thêm thắt và thay đổi mà văn bản kinh thánh đã gánh chịu qua các thời đại, càng củng cố thêm cho tác động ấy do sự việc càng có những người đồng hơn hưởng được ân huệ của Thiên Chúa:

Hơn nữa, cũng như các các ngôn sứ ấy – có thể coi là những *Viên ký lục công* (*Scribes publics*) để phân biệt

với các người viết tư (*écrivains particuliers*) khác – có tự do để thu thập các văn bản cổ lưu trữ trong văn khố nhà nước thành những bộ sưu tập, và giới thiệu chúng dưới một hình thức mới bằng cách thêm hay bớt những gì họ xét thấy thích hợp, thì cũng thế, nguyên tắc đó giúp cho thấy lý do xác đáng của những gì được thêm vào cũng như những thay đổi gặp thấy trong các Sách Thánh, và điều này không làm suy giảm uy thế của các Sách này, bởi lẽ *tác giả của những gì được thêm vào hoặc thay đổi như thế là những ngôn sứ chính thực, được hướng dẫn bởi Thần Khí Thiên Chúa*. Vì thế, những thay đổi mà có thể họ đã đưa vào trong văn bản cổ thì có cùng một uy thế như các phần khác trong nguyên bản của Kinh Thánh.³⁹

Vậy, do quan điểm riêng về tiến trình – được gói trọn vào trong một thiên lịch sử – của việc hình thành Kinh Thánh, xem ra Simon tự đặt mình về phía chính thống, dù có cố nới rộng phạm vi giáo lý về Linh hứng. Với cùng một cách thức và vẫn qua *Lời nói đầu* năm 1685, tác giả dẫn chứng cho thấy mình quả đã đóng góp cho ý niệm công giáo về Truyền thống được kiên vững hơn.

Thế thì, không may mắn quan niệm như phía Tin lành, cho rằng con đường ngắn nhất, hiển nhiên và chắc chắn nhất phải đi trong nỗ lực giải quyết các vấn đề đức tin là tra cứu Sách Thánh, tác phẩm này, trái lại, hiểu rằng nếu tách quy tắc cứ luật rời khỏi quy tắc cứ thực, tức là nếu không gắn liền Truyền thống lại với

³⁹ *Histoire critique...*, *Lời nói đầu* của ấn bản năm 1685. Về việc “đọc” (*lecture*) các Ngôn sứ theo Simon và về từ vựng ông dùng, xin xem P.-M. Beaudé, *L'accomplissement des Écritures*, “*Cogitatio Fidei*” 104. Le Cerf. Paris. 1980. tt. 39-78.

Sách Thánh, thì trong lãnh vực tôn giáo, không thể đảm bảo chắc chắn được gì.

Trước những vấn nạn cùng khó khăn đặt ra cho dự án phê bình và cho chính từ 'phê bình', tác giả cố trả lời qua cuốn *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens de Hollande...*

Ngoài ra, dù Công đồng Trentô có chỉ thị là trong khi giải thích Sách Thánh, không nên rời xa các giải thích của các Giáo phụ, thì điều đó cũng không có nghĩa là cấm các cá nhân tìm ra những giải thích khác khi không có gì liên quan tới lãnh vực niềm tin. Ngược lại, có thể nói là chưa bao giờ người ta cấm chỉ tìm những ý nghĩa mới tiềm ẩn trong văn bản Kinh Thánh cho bằng từ sau Công đồng. Không ai tin rằng các Giáo phụ đã múc cạn ý nghĩa trong lãnh vực này. Thế nên, trong Tập ba cuốn sách, tôi đã kể ra với tất cả tự do, cảm nghĩ của tôi liên quan đến những gì các Giáo phụ chú giải về Kinh Thánh. Tôi cũng đã nêu rõ những khiếm khuyết cũng như những điểm hoàn hảo trong công trình của các vị, và cuối cùng, tôi đã dựa theo các quy tắc của khoa phê bình để khảo sát tác phẩm của các vị, bởi vì trong các phạm vi ấy, không có vấn đề nào thuộc lãnh vực niềm tin.

Simon đã đề xuất một lối phân biệt rõ giữa những gì thuộc lãnh vực "niềm tin" (*créance*) và những gì thuộc lãnh vực "phê bình". Và như thế, tác giả đã tỏ ra mình bạch trong cách biểu đạt quan niệm của mình, cũng như trong cách hiểu về mối quan hệ giữa các ý niệm:

Những ai đi tìm chân lý vì chân lý với thái độ thanh thoi, thì không chịu dừng lại bởi vì gặp thấy tên tuổi kẻ này người nọ, hoặc bởi vì họ ở vào một thời cổ cựu

xa xưa, và đặc biệt phải là thế trong các vấn đề đức tin. Quả thế, chắc hẳn là phần lớn các Giáo phụ đã không có tất cả những phương tiện cần thiết cũng như không có đủ thời gian để đào sâu những khó khăn to lớn gặp thấy trong Sách Thánh. Trong nhiều điểm, những bình giải do các tác giả mới đưa ra phải được coi trọng hơn so với những gì các tác giả thời xưa đã viết, và đúng ra là chúng ta phải đi tìm trong các bình giải của Giáo phụ, những gì liên quan đến tôn giáo, chứ không phải là những giải thích văn bản Kinh Thánh theo nghĩa đen.

Ở đây, cũng nên lưu ý đến bản “chú giải” R. Simon viết về chủ đề này, trong một tác phẩm đậm nét bút chiến, xuất bản một năm sau ấn bản lần hai của cuốn *Histoire critique...*, dưới bút hiệu “Tu viện trưởng Bolleville”; đó là cuốn *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l’Histoire critique du Vieux Testament*. Nếu điều tác giả nhắm tới trước tiên là đính chính những gì ông cho là sai lầm, phản nghĩa, và những chỗ lủng củng, tối nghĩa... trong tác phẩm ông phê bình, thì cũng có một điều hay là qua đó, ông tỏ cho thấy ông gắn bó chừng nào với từ “phê bình”: Ông Le Clerc

cho rằng nếu trong tác phẩm của mình, khi bàn đến việc phê bình Sách Thánh, ông Simon đã tiến hành theo cùng một cung cách hết như bên phía Tin lành, thì ông không còn có thể đưa vào công tác đó bất cứ một điều gì liên quan đến Truyền thống, bởi lẽ, lúc đó Truyền thống không còn có gì dính dáng gì với ý đồ của ông. Tuy nhiên, cũng không thể nói rằng ông Simon đã tiến hành công tác phê bình các Sách Thánh theo một cách thức khác với cách thức mà hết mọi tác

giả phê bình trong thế giới dùng đến. Phương pháp ấy không liên quan đến bất cứ phía nào, Công giáo cũng không mà Tin lành cũng chẳng phải, bởi vì nó đã được dùng đến trước khi biết hai phía Công giáo và Cải cách là gì. Vậy thì, làm gì mà phải nói tới Công giáo và Tin lành ở đây, là lúc bàn tới vấn đề phê bình thuần túy?⁴⁰

Ngay từ *Lời nói đầu*, đã có thể hiểu tại sao tác giả ra sức đại chúng hóa từ “phê bình”, từ mà tác giả vẫn lặp đi lặp lại và cho đó là một từ truyền thống. Nhưng dù sao cũng không thể nhắm mắt để không thấy một sự gãy vỡ nơi dòng logic và cố kết của đà suy luận. Dù không thể nghi ngờ về cảm thức mà tác giả cùng có với Giáo hội về Truyền thống, thì cũng vẫn có thể đặt vấn đề về những phân biệt mà tác giả đưa ra, bởi chúng không cho thấy có gì là truyền thống cả, và như thế, không thể nói là chúng hiện diện trước khi có sự khác biệt giữa hai phía Công giáo và Cải cách. Vô tình hay hữu ý, Simon đã không chịu chấp nhận hai cách tiếp cận Sách Thánh, bởi làm vậy có nghĩa là biến thành vô nghĩa đòi hỏi phê bình với những quy luật chính mình đặt ra. Quả thế, (1) hoặc là học thuyết của ông chỉ liên quan đến khía cạnh đơn thuần vật thể và ý nghĩa đen của văn bản, hoặc *ngữ pháp* của nó mà thôi, chứ không dính dáng tới những gì Sách Thánh đề cập liên quan tới đức tin hoặc tín ngưỡng; (2) hoặc là, vượt quá những nhược điểm cùng giới hạn các Giáo phụ và Truyền

⁴⁰ *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament* par le Prieur de Bollville, Chez Reimiers Leers, Rotterdam, 1686, tt. 26-27.

thống nhận thức trong Giáo hội gặp phải, học thuyết kia mang lại những yếu tố chỉ được coi là quan trọng bởi thái độ tiếp nhận với lòng tin.

Tổng thể dự án ông đề xuất cũng như thái độ quyết liệt ông tỏ ra trong cuộc luận chiến, buộc phải chọn giả thiết thứ hai. Hơn thế nữa, dù ý thức hay không, và dù có những khác biệt về giả định và về ý đồ, thì Simon cũng đã có cùng một đà cảm nhạy đối với văn bản và cùng một quan điểm nhận thức luận tựa như Spinoza và Le Clerc, nếu không nói là như cả Meyer nữa – là những tác giả không xa lạ gì với Simon. Bởi vì, vấn đề nằm ở chỗ *nhận thức một đối tượng*, tức là Sách Thánh, *đặt định những cách thế, phương pháp cùng quy tắc dùng vào việc nhận thức ấy*, và cuối cùng là *lượng định những kết quả*.⁴¹ Những nỗ lực, những công trình và những cuộc luận chiến, tức tất cả những gì ông đã làm, đều chứng tỏ cho thấy rõ – hơn cả việc Bossuet sáng suốt lên án – ý đồ Simon đã nêu rõ ngay ở nơi những hàng đầu tác phẩm ông: cần phải *am hiểu Sách Thánh*, để được như thế, thì điều kiện tiên quyết là *trước đó phải biết về* “những tình trạng khác nhau bản văn đã trải qua trong những thời gian và nơi chốn khác nhau.”

Vật thể tính và lịch sử tính của văn bản, đó là những nền móng mà ngay từ đầu, đã được thiết đặt cho một dạng học thuyết phê bình; với học thuyết này, tác giả xác định là không mấy may có ý tách rời khỏi những ý niệm trong thần học công giáo về Linh hứng và Truyền thống; nhưng, thực ra, làm sao có thể dung hòa được

⁴¹ Đó là những gì xác nhận việc ông “phát minh” ra lịch sử khoa chú giải.

các ý niệm ấy với những hệ luận phát xuất từ những gì ông đề xuất. Vậy, thử hỏi Jean Le Clerc có nhận định quá đáng khi trách Simon đã, trong thực tế, giữ một quảng cách biệt rõ giữa một bên là những gì ông chủ trương liên quan đến phương pháp phê bình, và bên kia là quan điểm của ông về Truyền thống, nếu không nói là cả về Linh hứng nữa?⁴²

Kết luận dưới dạng câu hỏi

Như thứ tự thời gian cho thấy, với Richard Simon – qua đời năm 1712 – kết thúc một giai đoạn trong lịch sử của khoa chú giải phê bình, và giai đoạn kế tiếp mở ra một mặt là với gia sản “trường phái Pháp”, đánh dấu bởi học thuyết Descartes, và mặt khác là với những trào lưu khác nhau, đặc biệt là với những trào lưu hoạt động trong môi trường nổi tiếng Đức.⁴³ Dù khuôn khổ bài viết có hạn hẹp, thì cũng có thể thấy – qua các tác giả được trưng dẫn và bàn tới – những giới hạn trong đó, một cách thức mới của nỗ lực tiếp cận Sách Thánh đã tạo được cho mình những nguyên tắc nhận thức luận, và đã thiết đặt những quy tắc cùng phương pháp

⁴² Dù thể hệ của ông cũng như lịch sử Công giáo về sau có nhận định về ông thế nào đi nữa, thì không ai chối cãi được là Bossuet đã trước sau như một trong thái độ trung thành với các Giáo phụ và với quyền bính của Giáo hội. Và như thế, Bossuet không thể làm gì hơn là loại trừ mọi hành động can thiệp của phương pháp phê bình tân đại vào trong việc tìm hiểu Sách Thánh. Do vậy, Bossuet tránh nhìn xa hơn trong những gì liên quan tới Linh hứng và Truyền thống, là những thực tại nằm ngoài vòng tranh luận.

⁴³ Xin xem Chr. Theobald, “Le sens de l’Écriture du XVIIIe au XXe siècle.” DBS. XIII, cột. 470-487.

cho việc ứng dụng. Quả Sách Thánh đã trở thành đối tượng của nhận thức theo những quy luật của mọi tri thức khách quan, “theo quy luật tự nhiên”, tri thức có được những phương cách để tự đánh giá, tức là để tiến tới, để thích nghi, v.v...

Vấn đề được đặt ra ở đây liên quan tới một tình trạng mâu thuẫn khởi đầu giữa việc áp dụng phương pháp tiếp cận mới này và các giới thẩm quyền tôn giáo các cấp; bởi các giới thẩm quyền này khẳng định rõ quyền bính và trách nhiệm của mình trong tất cả những gì liên quan tới bản chất, thái độ tiếp nhận và việc giải thích Sách Thánh. Trong hướng đó, các phản ứng đơn giản và kịch liệt của Bossuet chống lại Simon, cũng như những gì gọi là điều sáo, đã từng làm nền tảng suốt trong thế kỷ 18, cho lập trường của những người chống đối Spinoza, chỉ làm cho nổi bật hơn thêm tình trạng mâu thuẫn mà cho đến nay, chưa ai dám quả quyết là đã được dứt khoát giảng hòa. Những cuộc tranh luận xảy ra gần đây là một bằng chứng về điều đó.⁴⁴ Dù uy thế của thông điệp *Divino Afflante* của Đức Piô XII là thế nào đi nữa trong thế giới công giáo, thì đáng tiếc là cũng chưa có thể cầm chắc được rằng đối với chúng ta, các vấn đề và việc xác nhận các thành quả của khoa chú giải phê bình là chuyện của quá khứ.

Phương thức chú giải ấy là con đẻ của thời tân đại, tức nằm trong ảnh hưởng của một nhân sinh quan và vũ trụ quan mới, một quan niệm mới về lý trí con người,

⁴⁴ Xin xem chẳng hạn “Esquisse d’une critique des ‘méthodes littéraires’” par Olivier-Thomas Venard, dans *L’autorité de l’Écriture* sous la direction de J.-M. Poffet, “Lectio divina” hors série, Le Cerf, Paris, 2002, tt. 259-298.

kết tinh ở nơi nền triết học Descartes. Và như thế, trong nỗ lực tiếp cận Sách Thánh theo phương thức ấy, buộc phải dùng đến những đòi hỏi của nhận thức luận, mà những đòi hỏi này thì lại tách lìa ra khỏi lề lối tiếp nhận (Sách Thánh) theo cách cổ truyền. Mà, suốt thời gian 15 thế kỷ trước đây, đã được xác định và phát biểu rõ những giáo thuyết, những nguyên tắc trong việc tìm hiểu cũng như những ý niệm trong việc hình thành một cách tiếp cận kitô giáo, tức là dựa theo Đức Kitô. Các ý niệm về việc tiếp nhận, về Linh hứng, cũng như ý niệm về vô ngộ mà Đức Lêô XIII sẽ nhắc lại trong thông điệp *Providentissimus*,⁴⁵ đều tuân theo một tổng bộ các cách thức trình bày và các đòi hỏi giáo lý dính liền với những nền văn hóa thời các Giáo phụ và thời Trung cổ, cùng với những đặc nét phong phú, muôn màu và phức tạp của những thời đó.

Trùng hợp với sự việc đầu óc khoa học xuất hiện và kéo theo nhu cầu phân tích, trùng hợp với thời những cuộc Cải cách xảy ra hồi thế kỷ 16, và hơn nữa, trùng hợp với cuộc khủng hoảng trí tuệ hồi đầu thế kỷ 17, những đòi hỏi cải cách từng xuất hiện từ thời cuối thế kỷ 14 trong Giáo hội, quả đã đánh dấu những thời mới, là những thời, một cách nào đó, có khuynh hướng đối đầu không những với Kinh Thánh, mà còn cả với “các

⁴⁵ “Vây, không nên lo lắng chút nào về sự việc Thánh Thần đã chọn những con người làm công cụ trong việc viết (biên soạn), làm như thể một quan điểm sai lầm nào đó có thể được đưa ra – hẳn không phải là do tác giả chính, nhưng là – do các người biên soạn được linh hứng. Quả thế, chính Ngài đã dùng năng lực của mình mà thúc đẩy họ viết, chính Ngài đã trợ giúp họ trong khi họ viết, thế nào để họ nhận thức chính xác, quyết trình thuật trung thành và biểu đạt với một chân lý không thể sai lầm, tất cả những gì được chỉ thị cho họ, và chỉ những gì họ được lệnh viết ra.”

trật quyền bính” đảm bảo cho Kinh Thánh (Giáo hội, huấn quyền, các định thức tín lý...).

Phần đóng góp do các đầu óc tiếng tăm làm nên thế kỷ 17 đem lại, là ở chỗ đã nghiêm nhiên ghi nhận thực trạng đang xảy ra trước mắt, ngay cả nơi những kẻ cho mình là người bảo vệ Sách Thánh và việc tiếp nhận Sách Thánh theo lẽ lối kitô giáo, như Bonfrère hoặc Pascal. Như thế, tiếp theo sau những đầu óc tiếng tăm kia, cũng như sau Meyer, Spinoza và Simon, tất có đủ lý do để đặt ra câu hỏi này: có phải là có một sự hiểu lầm không thể khắc phục được giữa một bên là việc tiếp nhận Sách Thánh theo lẽ lối kitô giáo – tức là dựa theo Đức Kitô – như thấy rõ qua ý niệm Linh hứng có từ thời các Giáo phụ, và bên kia là cách tiếp cận hiện đại theo phương thức phê bình nhằm tới việc tìm hiểu chân lý tiềm ẩn trong Sách Thánh một cách trung thực?

Từ hơn một thế kỷ nay, truyền thống công giáo thường viên dẫn những văn kiện có tính cách “hòa giải” và những dịp liên tục mừng kỷ niệm thông điệp *Providentissimus* đã đánh dấu việc nhìn nhận ấy.⁴⁶ Vậy, so với nhận định Đức Cha Mignot đưa ra từ năm 1896, thì hiện nay, thực chất của vấn đề là như thế nào? Có phải

⁴⁶ Với điều kiện là phải biết nhận ra tính chất đặc biệt của thái độ nhìn nhận này: sự việc quên dần đi rồi quên hẳn biến cố can thiệp của Đức Piô X. Nếu có gợi lên công tình ngài thiết lập Viện Kinh Thánh và Ủy ban giáo hoàng chuyên trách về Kinh Thánh, thì thông điệp *Divino afflante* đã không dẫn động gì đến thông điệp *Pascendi* công bố năm 1907. Hiến chế tín lý *Dei Verbum* của cộng đồng Vaticanô II đã nhiều lần nhắc đến các thông điệp thông điệp *Providentissimus* và *Divino afflante* mà không mấy may ám chỉ gì đến Đức Piô X, trong khi đó thì lại nhắc đến Đức Bê-nê-đictô XV và Đức Piô XI. Văn kiện của Ủy ban Kinh Thánh xuất bản năm 1993 cũng giữ cùng một lập trường như thế.

chỉ cần giữ vững và với bất cứ giá nào – tức là “không chút đắn đo” – “giáo lý về Linh hứng”? Nhưng cũng chính vì khó khăn thực tế gặp thấy mà Đức cha Mignot đã đề nghị lên Đức Giáo Hoàng là nên cứ để yên cho các học giả làm việc nghiên cứu của họ...

Giữ phong cách riêng, văn kiện Ủy ban Kinh Thánh đề xuất năm 1993, đã không nói gì thêm hơn khi nhắc lại bản chất và những đòi hỏi của kỹ thuật “chú giải khoa học”, và khi nhận định về giá trị của “những triển vọng được mở ra do những phương pháp cũng như cách thức nghiên cứu mới”; cùng lúc, văn kiện còn mạnh mẽ và nghiêm cách bảo vệ phương pháp “chú giải khoa học” chống lại những đợt tấn công dấy lên từ những thời gian gần đây.⁴⁷

Tuy nhiên, nếu việc dùng đến phương pháp phê bình để tiếp cận Kinh Thánh không chỉ phát xuất từ nhu cầu giải quyết một vài khó khăn gặp phải, và, nếu phương pháp ấy nói lên một điều gì đó mới mẻ tiềm ẩn ở nơi cảm thức của người tín hữu, điều họ thấy cần thiết khi tiếp xúc với văn bản kinh thánh, thì làm thế nào để có thể dung hòa được lối tiếp cận mới kia – tùy thuộc vào một cách nhận thức mới về các sự vật – với một hệ thống ý niệm hình thành cùng cảm nhận qua những thời đại rất khác nhau cũng như đã có mặt rất lâu trước cách nhận thức mới kia về thế giới và trước quan niệm mới về lý tính phát xuất từ nền triết học Descartes? Nếu từ hơn ba thế kỷ nay, đối với một vấn đề quan trọng và cơ mữa như vậy mà người ta đã chưa thỏa mãn được

⁴⁷ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Le Cerf, Paris, 1994, tt. 24-26.

với việc dựa vào đạo đức học để lên án thái độ kiêu căng của lý tính hoặc trạng thái mất đức tin, tất phải nhìn thẳng vào vấn đề trong toàn bộ bản chất và tính cách thực tế của nó.

Richard Simon đã tỏ rõ ý muốn nối kết hai đầu mút sợi giây xích – tức hai cách nhìn vấn đề – lại với nhau qua việc minh nhiên xác định – theo lối biểu đạt có tính cách ít nhiều luận chiến – cho phía Tin lành cũng như cho các người công giáo chê bai ông, biết là ông chủ trương nơi rộng ý niệm Truyền thống, mà không mảy may nghi ngờ về Linh hứng.

Vậy, cần phải lưu ý rằng có thể nhận thấy trở lại tình trạng căng thẳng kia ở trong thông điệp *Providentissimus*, và còn rõ hơn ở trong thông điệp *Divino afflante*. Cho nên, giữa bối cảnh như thế, hẳn là một cảm dỗ lớn đứng chực sẵn – như thấy trong cách ứng xử của Pascal – cho là hai cách tiếp cận, hai phương pháp nghiên cứu không thể hòa hợp được với nhau, bởi lẽ xét cho cùng, hai phía không có được một điểm chung nào. Nếu thế thì làm sao hiểu được rằng “trong tiến trình biên soạn Sách Thánh”, tác giả kinh thánh “là tiếng nói, là công cụ của Thánh Thần, nhưng là một công cụ sống động cũng như có lý trí” và rằng “dưới tác động của Thiên Chúa, tác giả kinh thánh dùng các khả năng cùng sức lực của mình; do đó, mọi người có thể dễ dàng nhận ra – qua cuốn sách được biên soạn – tính tình của tác giả, cũng như những đặc nét con người tác giả”? Bởi vì “người bình giải phải đặc biệt cố gắng hết sức để nhận diện đặc nét, điều kiện sống và thời gian sống của người biên soạn sách thánh, những nguồn liệu văn viết

và khẩu truyền cùng những cách thức biểu đạt tác giả đã dùng đến.”⁴⁸

Thực ra, đây chẳng phải là cuộc tranh luận thiên cổ giữa đức tin và khoa học? Tức là: đức tin thì tiến hành theo ý nghĩa toàn thể hoặc toàn diện, và chỉ lưu ý đến – trong toàn bộ cũng như nơi từng phần bộ – những gì có khả năng nuôi dưỡng và soi sáng cho nó; còn khoa học – trong cách tiến hành tự bản chất theo lối phân tích, dõi theo việc đi tìm những cấu tố cuối cùng của đối tượng – thì có một quy trình nhận thức riêng, với những nguyên tắc và phương pháp đặc thù khi nghiên cứu cũng như khi đánh giá.

Đáng tiếc là vì những biến cố dày đặc (chưa thể phân định) dồn dập xảy tới, và những khó khăn cứ trở đi trở lại, nên chưa đạt tới được một tình trạng phân chia – nếu không phải về phía phần việc, thì ít nhất là – về phía lãnh vực hay phạm vi.

Lịch sử khoa chú giải phê bình – với sự phong phú, với những căng thẳng cùng tình trạng cô lập nó phải rơi vào, và đôi lúc cả thái độ tự phụ chính nó tạo ra – cho thấy quả thực là có vấn đề đối với nó. Dĩ nhiên là có thể làm như trước khi có phương thức phê bình, Truyền thống đã đảm bảo chắn chắn được những cách nhận thức của mình và vì thế, không bị chính những khó khăn của mình làm cho lúng túng, vì có thể chuyển việc tìm hiểu Sách Thánh cho mỗi người, mỗi nhóm hay mỗi cộng đoàn sử dụng. Vấn đề nằm ở chỗ, ngoài việc hồi tưởng – hoặc phúng dụ hóa – quá khứ phong

⁴⁸ *Divino afflante*, II, iii, 2.

phú kia, thì từ ba thế kỷ nay, đã thấy diễn ra một nỗ lực sáng tạo to lớn trong lãnh vực chú giải phê bình như thế kia, với những bước triển khai đa dạng cả về mặt lý thuyết lẫn về mặt phương pháp học. Ngoài ra, cũng có thể dễ dàng thấy ngay là một khi được coi là thuộc quy chế ‘khoa học’, phương thức phê bình đã thoát khỏi mọi vòng quyền bính dù có phải trả giá đắt hoặc có phải cố lờ đi. Vấn đề là ngay cả trong việc nghiên cứu theo lòng tin, phương thức kia, ngay từ đầu, đã từng được tìm đến, và hiện vẫn còn tiếp tục tỏa rộng sức thu hút của mình.

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu.....	1
Kinh Thánh với việc quy điển hóa và công nhận linh hứng tính	3
Tiến trình tiếp nhận các sách được linh hứng trong các thế kỷ đầu Giáo hội.....	61
Vấn đề quy điển hóa và linh hứng với những quan liên có tầm trọng yếu định đoạt.....	108
Vấn đề nới rộng quy điển Kinh thánh trong các thế kỷ đầu Giáo hội.....	132
Tiến trình biệt cách hóa phương thức nghiên cứu Kinh Thánh từ hơn ba thế kỷ nay.....	180