

# Một tầm nhìn đại kết về vai trò của Đức Maria trong kế hoạch Thiên Chúa và trong hiệp thông các thánh

[Vũ Văn An](#)

## Giới Thiệu

Kitô Giáo trong thế kỷ 20 được đánh dấu bằng sự xuất hiện của phong trào đại kết, một phong trào mà gần như các thế kỷ trước chưa bao giờ biết đến. Nhờ phong trào này, người ta có cảm thức hoàn cầu về Kitô Giáo và họ bắt đầu đi tìm sự hợp nhất từng bị thương tổn nặng nề trong các thế kỷ 11 và 16.

Phong trào này, thoát đầu, là chủ điểm của anh em Thệ Phản, những người lúc ấy hết sức quan tâm tới vấn đề phúc âm hóa thế giới thuộc thế hệ họ. Sau Thế Chiến I, anh em Chính Thống bắt đầu tham gia và đóng góp rất nhiều cho phong trào. Chính Tòa Thượng Phụ Đại Kết đã đưa ra sáng kiến thiết lập một liên minh các giáo hội và sáng kiến này dẫn tới Hội Đồng Các Giáo Hội Thế Giới vào năm 1948. Giáo Hội Công Giáo phải đợi sau Thế Chiến II mới bắt đầu có những bước thăm dò về hợp nhất và phải đợi sau Công Đồng Vaticanô II (1962-1965), mới chính thức quan tâm tới vấn đề này, bằng cách công bố các nguyên tắc của nó và nhìn nhận các giáo hội Kitô Giáo khác là hiệp thông với mình, dù một cách không hoàn hảo (*Unitatis redintegratio*, 3).

Trong khi ấy, nhiều động thái nghiêm túc và tham khảo song phương trên bình diện quốc gia hay quốc tế cũng đã song hành xảy ra. Các động thái và tham khảo này nhằm vượt qua các chia rẽ có tính cách lịch sử vốn do các thế kỷ trước để lại. Trong đó, có Nhóm Dombes (Le Groupe des Dombes) do linh mục Paul Couturier (chết năm 1953) khởi xướng vào năm 1937, tụ tập một số mục sư Thệ Phản và linh mục Công Giáo của Pháp vốn quan tâm tới vấn đề hợp nhất chung quanh các cuộc đối thoại được tổ chức tại Đan Viện Xitô Đức Bà vùng Dombes. Hiện nay, Nhóm vẫn sinh hoạt đều đặn hàng năm vào khoảng Tháng Chín, gồm 20 nhà thần học Công Giáo và 20 nhà thần học Luthêrô hay Cải Cách khác.

Đây là một hiệp hội tư, không đại diện và cũng không được bất cứ giáo hội chính thức nào bảo trợ, tuy nhiều thành viên của Nhóm vốn làm việc cho Liên Minh Thệ Phản Pháp và Hội Đồng Giám Mục Pháp. Ngoài ra, các nhà thần học Anh Giáo cũng như Chính Thống Giáo thường xuyên được mời tham dự các buổi sinh hoạt của Nhóm. Mục tiêu của nhóm là khai quang con đường tiến tới hợp nhất bằng cách từ từ loại bỏ các trở ngại của sự hợp nhất vốn do các thế hệ trước tạo ra. Ở đây, có hai ý niệm nền tảng: một là *metanoia*, thay đổi tâm trí, hai là *conversio*, sẵn sàng nhìn nhận lỗi lầm và cùng nhau hối cải thực sự.

Suốt trong hai thập niên đầu, Nhóm nghiên cứu một loạt các chủ đề thần học như công chính hóa, cứu chuộc, bí tích và giáo hội trong bầu khí đối đầu. Mãi tới năm 1956, giọng điệu hợp tác mới bắt đầu được gióng lên công khai. Nhờ thế từ năm đó tới năm 1970, Nhóm cho công bố một loạt “luận đề” (theses) như “Sự Trung Gian Của Đức Kitô Và Thừa Tác Vụ Của Giáo Hội”, “Giáo Hội Và Nhiệm Thể Đức Kitô”, “Thẩm Quyền Mục Vụ Của Giáo Hội”, “Giáo Hội Như Hiệp Thông Các Thánh”...

Từ năm 1971 tới năm 1998, Nhóm cho công bố một loạt gọi là “tài liệu” (documents) thảo luận sâu rộng hơn và nhấn mạnh tới những điểm đồng thuận giữa các giáo hội như “Hướng

Tới Một Đức Tin Thánh Thể?”, “Hướng Tới Việc Hoà Giải Các Thừa Tác Vụ”, “Thừa Tác Vụ Hiệp Thông Trong Giáo Hội Phổ Quát”...

Năm 1987, phần lớn các luận đề và tài liệu trên được gom lại thành bộ “Hướng Tới Hiệp Thông Các Giáo Hội: Phần Đóng Góp Của Nhóm Dombes” (*Pour la communion des Églises: l'Apport du Groupe des Dombes*) (Paris: Le Centurion, 1988). Bộ tuyển tập thứ hai xuất hiện năm 1991 dưới tựa đề: “Hướng Tới Việc Hồi Tâm Của Các Giáo Hội: Bản Sắc và Biến Đổi trong Tính Năng Động Của Hiệp Thông” (*Pour la conversion des Églises: Identité et changement dans la dynamique de la communion*) (Paris: Le Centurion).

Điều đáng lưu ý nhất là để thăm dò mức độ dân thân của cả hai phía đối với diễn trình hồi tâm này, Nhóm Dombes đã dành các cuộc gặp gỡ trong các năm từ 1991 tới 1997 cho việc tranh luận và tìm hiểu vai trò của Đức Maria trong kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa. Kết quả của các cuộc tranh luận và tìm hiểu này được trình bày bằng hai cuốn sách nhỏ tựa là “Đức Maria trong Kế Hoạch Thiên Chúa và trong Hiệp Thông Các Thánh: I. Trong Lịch Sử và Sách Thánh” (*Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints: I. Dans l'histoire et l'Écriture*) (Paris: Bayard Éditions/Le Centurion, 1997) và “II. Tranh Cãi và Hồi Tâm” (*II. Controverse et conversion*) (1998). Hai cuốn này được nhập làm một dưới tựa đề “Đức Maria: Trong Kế Hoạch Thiên Chúa và trong Hiệp Thông Các Thánh” (1999).

Các chủ đề được đề cập xoay quanh việc hợp tác của Đức Maria vào sự cứu rỗi do Chúa Kitô mang đến; các tín điều Vô Nhiễm Nguyên Tội và Mông Triệu; sự đồng trình của Đức Maria; và việc cầu nguyện cùng ngài. Nhân cơ hội này, Nhóm đưa ra lời kêu gọi cả hai phía hãy thanh tẩy và điều chỉnh các thái quá trong ngôn từ về Đức Maria và chỉnh sửa các bất cập trong phát biểu ngõ hầu định vị Đức Maria, Mẹ Thiên Chúa, vào đúng chỗ đứng của ngài trong kế hoạch cứu rỗi của Thiên Chúa và trong hiệp thông các Thánh.

Nhận thấy đây là một tài liệu học tập quý giá, quân bình và trung thực của các nhà thần học Công Giáo và Thệ Phản về một chủ đề hết sức nhạy cảm xưa nay, thường được coi là cản trở mạnh mẽ nhất đối với cuộc hợp nhất các giáo hội Kitô Giáo, chúng tôi sẽ lần lượt trình bày nội dung tác phẩm trên. Và ta sẽ ngạc nhiên thấy rằng người Thệ Phản và người Công Giáo cuối cùng vẫn có thể hợp nhất với nhau, bất chấp các dị biệt về Đức Maria, vì các dị biệt này được nhận ra không nhất thiết gây chia rẽ giữa các giáo hội.

### **Phần I: Đọc Lịch Sử và Thánh Kinh theo đại kết**

Trong lời nói đầu của phần này, Mục Sư Alain Blancy và Linh Mục Maurice Jourjon, đồng chủ tịch của Nhóm, nhấn mạnh rằng: Đức Maria không bao giờ từng là nguyên nhân gây chia rẽ giữa các giáo hội. Trái lại, ngài trở thành nạn nhân của các chia rẽ ấy. Kết quả là một số nhân tố tạo chia rẽ đã được phân cực chung quanh ngài và trở thành hiện diện nơi ngài. Cho nên, Nhóm muốn tập trung nghiên cứu nhân vật vốn có tính biểu tượng đối với đức tin và truyền thống Kitô giáo này. Để mong trả lời được câu hỏi: liệu các bên có thể nói cùng một ngôn từ và cố vũ việc cùng nhau thay đổi tâm hồn hay không.

Nhóm nhất trí cho rằng kế hoạch Thiên Chúa, như đã được mạc khải trong Thánh Kinh và được đức tin tiếp nhận trong các tuyên tín nhất là 3 điều của Kinh Tin Kính, đã nối kết việc thụ thai đồng trình và chức phận làm mẹ lại với nhau: Đáng chết thời Phongxiô Philatô đã được sinh ra từ Trinh Nữ Maria.

Đức tin của giáo hội lúc chưa bị phân chia, là giáo hội hiện vẫn đang hiện hữu trong mỗi người chúng ta, đã đem lại sự hợp nhất cho giáo hội và làm cho hiệp thông các thánh trở thành một thực tại trong toàn bộ tính đầy huyền nhiệm của nó: Ôn cứu rỗi do Chúa Giêsu đem lại hành động không phải do xác tín nhân bản mà là do quyền năng Thiên Chúa. Nay, người đàn bà son sè đang hạ sinh và Trinh Nữ đang thụ thai! Trong biến cố này, người nghèo đã được nghe tin mừng. Ở hừng đông thiên niên kỷ thứ ba, liệu có nơi nào tuyên tín vào Chúa Kitô Cứu Thế mà lại bác bỏ lòng thủy chung đối với tin mừng này không?

Đức Maria trong các tuyên tín không hề khác với Đức Maria trong Thánh Kinh. Các Tin Mừng thời Thơ Ấu đối với các Tin Mừng Nhất Lãm cũng giống như Tự Ngôn đối với Tin Mừng Gioan, nghĩa là, không hẳn là lịch sử hay tiền sử về Chúa Giêsu cho bằng là chứng tá cho việc hạ mình của Đấng sẽ được nâng lên cao và được gọi là Chúa vì vinh quang Thiên Chúa Cha (xem Pl 2:6-11). Bởi thế, ta hãy cùng nhau lắng nghe sứ điệp ngỡ với Đức Maria và Kinh Magnificat của ngài, vì cùng với chúng, ta tuyên xưng rằng Chúa Giêsu được “xuống thai bởi Chúa Thánh Thần và được sinh ra bởi Trinh Nữ Maria”.

Nhóm đã có thể thanh thản làm việc với nhau nhờ khả năng biết biện phân giữa những gì được đức tin đòi hỏi và những gì lòng sùng kính cho phép. Sự biện phân căn bản này luôn hiện diện suốt trong tài liệu này. Một số tác giả thời Trung Cổ có thể viết: “Về Đức Maria, không bao giờ nói cho đủ được”; nhưng đồng thời, điều không kém quan trọng là phân biệt giữa tự do sùng kính (trong các giới hạn của luật đức tin) và điều duy nhất cần thiết. Về điều duy nhất cần thiết này, Tuyên Tín Augsburg (1530/1580) nhắc đến nguyên tắc *Satis est* (“Đã Đủ Rồi”): nghĩa là, đã đủ cho sự hiện hữu của giáo hội và sự hợp nhất của giáo hội: “giảng dạy đúng tin mừng và trung thành ban phát các bí tích”. “Phẩm trật các chân lý” được Công Đồng Vatican II đề cập tới cũng phần lớn nói về cùng một quan tâm. Như sẽ thấy, điểm khởi hành là tuyên tín chung như đã thấy trong các kinh tin kính của giáo hội thời sơ khai. Cả Kinh Tin Kính Các Tông Đồ lẫn Kinh Tin Kính Nixêa-Constantinôp (381) đều minh nhiên nhắc đến Đức Maria và tương phản ngài với Philatô, một đàng là lúc sinh một đàng là lúc chết, một đàng là tham dự vào máu nhiệm nhập thể, một đàng là đồng loã với khổ nạn.

Tính chất tích cực của kết quả đạt được ở phần này là một dấu chỉ đầy khích lệ. Nhóm hoan nhận ra rằng các bất đồng của nhóm, tuy còn, nhưng không theo các đường nét cứng cõi từng chia rẽ các tuyên tín nữa. Kitô hữu từ nay có thể có những xúc cảm bản thân và các thái độ tôn trọng, thậm chí cả sùng kính nữa, đối với Mẹ Chúa Cứu Thế.

Nhóm tạ ơn vì đã có thể làm việc với nhau về một chủ đề từng gây chia rẽ và hiện vẫn còn đang gây chia rẽ. Vì tuy Đức Trinh Nữ Maria là nốt nhạc cần thiết trong bản hòa tấu cứu chuộc, nốt nhạc ấy vẫn chưa nhất thiết tạo được hòa âm nơi chúng ta. Nhưng nguyên sự kiện Nhóm có thể nhìn nhận điều ấy cũng đã là một điều gì đó rồi, nhưng nhất định không phải là việc thú nhận thất bại. Tương lai vẫn đầy hứa hẹn cho đức tin hôm nay.

## **Chương 1: Các Bài Học Lịch Sử**

### **I. Đức Maria trong Giáo Hội Sơ Khai**

Thời sơ khai ở đây được hiểu là thiên niên kỷ đầu tiên. Nhóm Dombes xét tới vai trò của Đức Maria trong các tuyên tín, sau đó, trong các trước tác của giáo phụ và sau cùng trong các tin mừng ngoại thư (apocrypha).

#### **1. Đức Maria trong các tuyên tín**

Trong các tài liệu sơ khai, kể cả các tài liệu quan trọng, Đức Maria ít được nhắc tới hơn là trong Tin Mừng. Ngài không được nhắc tới trong các lời giảng dạy của các tông đồ (xem Công Vụ, 2:14-36); cả các tuyên tín sơ khai cũng không nhắc tới ngài. Thực ra, câu chuyện ra sao?

Ta biết các kinh tin kính đã trải qua một diễn trình khai triển khá chậm chạp cho mãi tới đầu thế kỷ thứ ba mới có những kinh đầu tiên. Tuy nhiên, trước đó, đã có những yếu tố để xây dựng nên các kinh tin kính có cấu trúc. Thánh Inhaxiô thành Antiokia (khoảng năm 110) chẳng hạn, người chuyển tải trực tiếp giáo huấn các tông đồ, trước khi nói tới mầu nhiệm vượt qua, đã nhắc tới việc sinh hạ “thực sự” của Chúa Giêsu: “Theo kế hoạch thần linh, Chúa chúng ta, Chúa Giêsu Kitô, đã được cứu mang trong lòng Đức Maria, được sinh ra từ dòng máu Đavít và cũng từ Chúa Thánh Thần nữa” (1).

Như thế, các tuyên tín vào đầu thế kỷ thứ hai đã nhắc đến sự thụ thai đồng trinh của Chúa Giêsu trong tư cách Con Đức Maria và kể từ đó, mầu nhiệm này đã không ngừng được lặp đi lặp lại. Khoảng năm 180, Thánh Irênê là giáo phụ đầu tiên minh nhiên cho rằng Đức Maria có một chỗ đứng trong lời giảng của các tông đồ. Tường trình của ngài về giáo huấn tông đồ (apostolic kerygma) có đoạn như sau nói về Bà Evà và Đức Maria: “Nhất thiết... phải có một nữ trình, nhờ trở nên người bào chữa cho một nữ trình, để hủy diệt sự bất tuân của một nữ trình bằng sự tuân phục của một nữ trình” (2).

Thế giá và sự hữu lý của Thánh Irênê, việc ngài dựa vào truyền thống các giáo hội Tiểu Á và đặc biệt dựa vào Thánh Polycarp, và sự hiện hữu của lối so sánh Đức Maria với Bà Evà ở hai chỗ trong công trình vĩ đại “Chống Các Lạc Giáo” của ngài, tất cả đã khuyến khích Nhóm Dombes tin tưởng ngài khi ngài đặt Đức Maria vào kế hoạch cứu rỗi và biện minh cho việc này bằng cách thuật lại lời giảng dạy của các tông đồ. Dưới mắt vị giám mục Thành Lyons, việc giải thích niềm tin vào Chúa Kitô đòi phải nhắc đến việc Người thụ thai đồng trinh và chính Sách Thánh, ngay ở phần đầu tiên cũng đã chứng thực cho việc thu tóm (recapitulation) Adong vào Chúa Kitô qua việc chuyển dịch sự sống từ Đức Maria qua Evà. Đó chính là đức tin tông truyền mà giáo hội vốn “tuyên xưng, giảng dạy và lưu truyền” (3).

Không một kinh tin kính nào lặp lại quan điểm của Thánh Irênê. Nhưng Kinh Tin Kính của Công Đồng Constantinôp năm 381, mà ta quen gọi là Kinh Tin Kính Nixêa-Constantinôp có kể tên Đức Maria, giống như Kinh Tin Kính Các Tông Đồ, là Kinh đã có từ đầu thế kỷ thứ ba:

Kinh Tin Kính Các Tông Đồ: “... Tôi tin kính Đức Chúa Giêsu là Con Một Đức Chúa Cha, cùng là Chúa chúng tôi, bởi phép Đức Chúa Thánh Thần mà Người xuống thai, sinh bởi Bà Maria đồng trinh”.

Kinh Tin Kính Nixêa-Constantinôp: "Tôi tin kính một Chúa Giêsu Kitô... vì loài người chúng ta và để cứu độ chúng ta, Người đã từ trời xuống thế: do quyền phép Chúa Thánh Thần, Người đã sinh ra bởi Trinh Nữ Maria, và đã làm người”.

Trong cả hai Kinh Tin Kính trên, Đức Maria đều được liên kết với Phongxiô Philatô. Điều này khiến ta chú ý. Đức Maria nhắc ta nhớ đến lúc sinh, Philatô gọi ta nhớ đến lúc chết, cả hai đem lại cho Chúa Kitô các niên biểu lịch sử. Nhưng chứng tá của Đức Maria thuộc một trật tự khác hẳn trật tự của Philatô. Viên chức Rôma là chứng tá của một người giữ vị thế dân chính. Đức Maria làm chứng cho một xác tín không thể nào chê trách được của một người mẹ: ngài biết rõ điều mình làm chứng. Philatô không hề là một chứng nhân, dù là chứng nhân

bất đắc dĩ, của biến cố phục sinh. Mâu nhiệm đức tin vượt quá sự hiểu biết của ông ta. Đường như ông ta hoàn toàn xa lạ đối với bản văn trích dẫn tên ông ta. Nhờ đức đồng trinh của mình, Đức Maria là chứng tá của mâu nhiệm nhập thể. Ở đây, ta thấy một biểu thức của đức tin. Trong cả hai Kinh Tin Kính ấy, Đức Maria đều không bị mô tả như một thứ trang trí, như thể ngài chỉ là thành phần của những hoa hoè hoa sỏi, mà mề góp phần làm nổi bật một khung cảnh. Vì nếu đức tin tông truyền tập chú vào cái chết và sự phục sinh của Chúa Giêsu, thì hệ luận song hành là: cũng một đức tin ấy chỉ thành hình được nhờ việc hạ sinh của cùng vị Chúa này dưới ánh sáng sự phục sinh kia.

Khi ta gặp Đức Maria trong giáo hội của bầy công đồng chung, thì việc nhắc đến ngài trở thành việc tuyên xưng đức tin vào Chúa Giêsu; nó nói lên một cách công khai và chính xác việc tôn thờ Người Con của ngài. Đức Tin vào Chúa Giêsu, Đấng Kitô, Con Thiên Chúa, và là Đấng Cứu Thế, Đấng mà Kitô hữu có thể tiếp nhận như tiếp nhận một con cá trong lòng bàn tay họ, xuất phát từ Mẹ Giáo Hội Đồng Trinh (4). Nhưng đức tin này đã được chiếu trở lại, như trong một thứ mờ chồng điện ảnh (cinematic dissolve), lên Mẹ Đồng Trinh Maria.

Các nhà sử học hiểu ngay lập tức lời lẽ của Công Đồng Constantinôp “Người đã sinh ra bởi Trinh Nữ Maria” có nghĩa gì, nó gần như chỉ là một biểu thức lặp lại đức tin tông truyền và đặt căn bản trên lời chứng của các Tin Mừng. Nếu các nhà sử học này căn cứ vào cả bầy công đồng chung, hẳn họ sẽ cho ta hay: Giáo Hội của các giáo phụ, dù chia rẽ nhau về tín điều chuyên biệt của Canxêdoan và về nền thần học ảnh tượng, nhưng các ngài không hề bất đồng chút nào về đức tin của Giáo Hội này đối với Trinh Nữ Maria, vì đức tin ấy luôn nằm bên trong khuôn thước Thánh Kinh và các tuyên bố về Chúa Kitô.

Thực thế, nói đúng ra, không hề có “tín điều về Đức Maria” tại Êphêsô, và việc nhắc đến Đức Maria đâu hết có chỗ đứng của nó không phải ở tín điều Kitô học của Canxêdoan, mà là ở các Kinh Tin Kính. Trong các Kinh Tin Kính này, ta phát biểu đức tin của ta vào Chúa Kitô, Ngôi Lời Thiên Chúa, Đấng, để cứu vớt ta, đã nhận lấy xác phàm từ Trinh Nữ Maria. Như sẽ thấy sau này, việc tôn kính Đức Maria, từng phát triển một cách tiệm tiến, đã có nhiều nguồn gốc khác song song với tuyên tín nền tảng này là Đấng Cứu Vớt ta đã sinh ra từ Trinh Nữ Maria, người mà bằng sự vâng phục của đức tin, đã tiếp nhận vào lòng mình tác giả của chính sự cứu rỗi của mình.

## **2. Phía Thệ Phản trong hai thế kỷ 16 và 17**

Tại Pháp, trong thời kỳ của Sắc Chỉ Nantes (1598-1685), sự sống chung tín phái tại mọi khu vực địa dư là trường hợp hiếm hoi của hiện tượng nhị nguyên tôn giáo. Ít nhất trong lý thuyết và luật pháp, nếu không muốn nói là cả trong thực hành nữa, có sự bình đẳng tín phái, chứ không phải khoan dung tín phái: người Công Giáo Rôma và người Công Giáo Cải Cách (83) sống chung dưới một vị quân vương đơn nhất; việc sống chung này là một thực tại thường trực. Sự phân chia chưa bị coi là không thể tránh thoát; ý thức tín phái vẫn chưa thay thế được ý thức nhất thống; tình gắn gũi vẫn còn mạnh đủ để người ta vẫn chỉ coi các tranh cãi gay gắt như là một trong các điều kiện sống đối với thừa tác vụ liên hệ (84). Về phía Thệ Phản, tình gắn gũi bên trong một hợp nhất bị phân chia ấy đã khiến nó cảm nhận ra sao trong lãnh vực tranh cãi về Đức Maria?

Trên đây, ta đã thấy rằng các nhà cải cách Thệ Phản của thế kỷ 16 có nhiều ý tưởng tích cực về Đức Maria hơn các hậu duệ của họ thuộc thế kỷ 19 và 20. Tương phản với các hậu duệ này, những người cải cách thuộc thế kỷ 17 vẫn còn trung thành với đường hướng của các nhà cải cách nguyên thủy, nhưng đã không có những khai triển thêm về thực hành song hành với

phía Công Giáo Rôma; nguyên tắc Thánh Kinh ngăn cản không cho họ có những bước tiến xa hơn điều Luther và các người đồng thời với ông chủ trương và thực hành. Nhưng nguyên tắc ấy chỉ nói lên điều cần thiết tối thiểu, và các thực hành thánh mẫu quá bên kia điểm ấy, dù có thể bị thách thức, đâu có biện minh được thái độ dừng dưng có tính phản động. Điều có thể nói về Đức Maria mà vẫn tôn trọng nguyên tắc “Sola Scriptura” (chỉ có Thánh Kinh) đã đủ cho bất cứ ai muốn trung thành với Phong Trào Cải Cách.

Nhà thần học cải cách Charles Drelincourt (chết năm 1669) cho ta một điển hình gương mẫu về lòng trung thành ấy. Không hề là một nhân vật ngoài lề, vị mục sư của Giáo Hội Cải Cách Paris này là một trong những người đáng kính và nổi tiếng nhất thời ấy. Ông là một nhà tranh cãi đáng nể và đã tạo được danh tiếng vượt quá phạm vi giáo hội tín phái của ông. Năm 1633, ông cho công bố một khảo luận ngắn tựa là “Danh Dự Phải Có Đối Với Đấng Thánh Và Trinh Nữ Diễm Phúc Maria” (85). Xét theo số người đọc của tác giả, ta có thể coi giáo huấn do ông trình bày là suy nghĩ có thẩm quyền của các nhà thần học Cải Cách và tín hữu thời ông. Mục đích của ông là bác bỏ “sự vu khống phổ biến nhất chống lại chúng ta, cho rằng chúng ta làm mất danh dự Trinh Nữ Diễm Phúc và nói những điều coi thường ngài”.

Theo Drelincourt, Kitô hữu Cải Cách tuyên xưng Đức Maria là “Trinh Nữ”, là “Diễm Phúc”, và là “đấng vẫn đồng trinh ngay cả lúc sinh con và sau khi sinh con”. “Cùng với người xưa”, họ nhìn nhận ngài là “Mẹ Thiên Chúa”, “mãi mãi diễm phúc” và “rạng ngời nhân đức”. Ngài “được sùng ái hơn mọi tổ phụ, tiên tri, và tông đồ, và được hiển dương hơn mọi thiên thần và sêraphim”.

Còn về lòng sùng kính mà mọi Kitô hữu Cải Cách nên có đối với ngài, thì “điều hiển nhiên là Đấng Thánh và Trinh Nữ Diễm Phúc phải được mọi Kitô hữu yêu mến và kính trọng”. Mọi Kitô hữu phải “tôn kính các kỷ niệm về ngài, cử hành các lời ca ngợi ngài một cách hân hoan tuyệt vời”. Họ phải ca ngợi Thiên Chúa “về hồng ân ngài đã tiếp nhận”, “tuân theo các giáo huấn mà Chúa Thánh Thần đã để lại cho ta qua dụng cụ ơn thánh này”, “dâng lên ngài gương

Tương phản với thần học Rôma, Drelincourt từ khước việc gán cho Đức Maria các tước hiệu “Công Chúa” (Infanta), “Nữ Vương”, “Hoàng Hậu” và “Nhiếp Chính Thiên Đàng”. Người ta sẽ phạm “tội khi quân” khi “gán cho ngài các danh dự vốn chỉ thuộc một mình đức vua mà thôi”. Chỉ đức vua mà thôi mới là “cửa thật, là đấng bào chữa ta, là trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và nhân loại”. Chỉ ở điểm này mới nên áp dụng lời phê phán của Thệ Phản, nghĩa là khi có nguy cơ bóp méo Kitô học: “không những ta xúc phạm đến Chúa Giêsu Kitô, mà ta còn làm mất danh dự của chính Trinh Nữ Thánh Thiện nữa”.

Sự chừng mực cực độ của lòng sùng kính Đức Maria nơi người Cải Cách có mục tiêu tránh việc thờ ngẫu thần. Theo Drelincourt, người Thệ Phản không cử hành các lễ kính Đức Maria hay đọc kinh Kính Mừng, dù “lời lẽ của kinh thật tuyệt vời” chỉ vì những thực hành ấy “đều sai”. Ta sẽ liệu mình “xúc phạm đến Trinh Nữ Thánh Thiện cách nặng nề nếu ta tin rằng ngài khoan khoái đối với các nghi lễ này giống như những người thờ ngẫu thần bất hạnh, trong quá khứ, từng sáng chế ra để phụng sự các thần giả của họ”. Thiên Chúa “không sai ta đến với ngài” và ta không nên cầu nguyện với ngài và xin ngài giúp đỡ, chỉ nên ca tụng ngài mà thôi. Drelincourt kết thúc bằng cách viết rằng: “Trong mọi ưu phiền âu lo của ta, ta đã có Thiên Chúa Ba Ngôi làm nơi trú ẩn rồi”.

### 3. Phía Công Giáo từ thế kỷ 18 tới cuối thế kỷ 19

Sau một thời gian say mê, bước qua thế kỷ 18, thần học thánh mẫu bước vào một thời kỳ tương đối thanh thản hơn, dù người ta vẫn tiếp tục nhận ra ảnh hưởng của thế kỷ 17 trong một số đặc điểm của thời kỳ mới này. Nhiều lời đã được đưa ra nhằm kêu gọi phải diu bớt đi hay sửa đổi lại. Do đó, vào năm 1714, sử gia người Ý là Ludovico Antonio Muratori (chết năm 1751) cho công bố bằng tiếng Latinh tác phẩm của ông tựa là “Về Việc Tự Chế Trong Tư Duy Tôn Giáo” (86). Ông công kích nghi thức “lấy máu ăn thề” do Sorbonne khởi xướng và truyền bá ra ngoại quốc, nhất là qua Tây Ban Nha. Đó là việc người ta tuyên hứa sẽ bênh vực ý niệm Vô Nhiễm Thai dù phải đổ máu ra tử đạo. Ông cho việc đó là “một mê tín cần tránh” và nhắc các độc giả của ông nhớ rằng theo Sách Thánh, Chúa Giêsu Kitô là Đấng Trung Gian duy nhất, chỉ có việc tôn sùng Chúa Kitô là cần thiết để được cứu rỗi, còn việc kêu cầu các thánh và Đức Trinh Nữ, tuy hữu ích, nhưng không thể coi là cần thiết được. Tại nhiều nơi trong giáo hội, các quan điểm này bị coi là gây gương mù gương xấu, nhưng khi được trình lên cho Thánh Bộ Thư Mục (Index Congregation) vào năm 1753, chúng nhận được những phán kết cực kỳ thuận lợi. Đây là một bằng chứng cho thấy thẩm quyền thần học chính thức nhất đã chuẩn nhận các cố gắng nhằm tái lập sự chùng mực.

Khi đương đầu với chủ nghĩa duy lý của Phong Trào Ánh Sáng, các thần học gia thánh mẫu tìm cách chỉ duy trì những điều cốt yếu. Điều này ít nhất đúng cho trường hợp Thánh Anphôn-xô đệ Liguori (chết năm 1787), đấng sáng lập Dòng Chúa Cứu Thế và là tác giả của nhiều khảo luận, trong đó có cuốn “Khảo Luận Tín Lý Chống Lại Các Nhà Tự Nhận Là Cải Cách” (1769) và cuốn trước đó với tựa đề “Các Vinh Quang Của Đức Maria” (1750). Một lần nữa, ngài quả quyết rằng Đức Maria là máng chuyển cần thiết của mọi ơn thánh, vì vai trò của ngài chủ yếu là vai trò của “Mẹ xót thương”. Trong vai trò này, ngài cứu vớt kẻ tội lỗi khỏi trầm luân và dọn đường cứu rỗi cho họ. Nhưng bất chấp việc tái khẳng định này, chủ nghĩa duy lý đã chùng mực hóa được nền thần học và cả lòng sùng kính thánh mẫu nữa; do đó, một số giám mục đã gỡ bỏ ảnh tượng và giảm bớt con số các đền thánh mẫu. Việc Đức Giáo Hoàng bãi bỏ Dòng Tên năm 1773 cũng đóng một vai trò, giống như các ý tưởng thời tiền Cách Mạng vậy.

Thế kỷ 19 và thời kỳ Phục Hưng Công Giáo đem lại một mùa đua nở mới cho lòng sùng kính Đức Maria, nhất là dưới hình thức văn chương bình dân phong phú. Một thế kỷ thánh mẫu mới đang xuất đầu lộ diện (từ 1850 tới 1950). Các đặc điểm nổi bật của thời kỳ này là: phục hưng các cuộc hành hương, hiện tượng hiện ra (nhất là tại Lộ Đức), và nhiều chủ trương tín lý. Giữa thế kỷ 19, tức năm 1854, tín điều Vô Nhiễm Thai xuất hiện như một trong các cao điểm của diễn trình phát triển này; tín điều Mông Triệu thì còn mãi ở chân trời khá xa (1950).

Cuộc phục hưng và canh tân tôn giáo của thế kỷ 19 dọn đường cho việc xác nhận về tín lý và huấn quyền nền thần học thánh mẫu vốn đã được thực hành hàng nhiều thế kỷ trước và dần dần mặc lấy hình thức cố định. Sự nhất trí trong giáo hội giữa nền thần học của các trường phái và lòng đạo đức bình dân, giữa phẩm trật định chế và người dân của Giáo Hội Công Giáo Rôma đòi phải có một công bố của huấn quyền có thể phản ánh được sự nhất trí này. Khung cảnh thánh mẫu đã làm cho việc công bố ấy thành khả hữu.

Chủ trương được tu sĩ Phanxicô thời Trung Cổ Duns Scotus nói ra nhiều năm trước đây, rằng ý niệm Vô Nhiễm Thai đã hợp nhất các sự thật tín lý về tội nguyên tổ và ơn thánh cứu rỗi, đến lúc này đã cung cấp căn bản cho sự nhất trí nói trên, dẫn tới việc xác định dứt khoát vừa nói. Việc Đức Trinh Nữ hiện ra năm 1830 với Thánh Nữ Catarina Labouré (chết năm 1876), một Nữ Tử Bác Ái và là một người phục vụ thường xuyên ở Paris, cùng với “mẫu ảnh lạ lùng” xuất hiện với Đức Trinh Nữ, mang hàng chữ “Ôi Maria, đấng vô nhiễm thai, xin cầu



cho chúng con là những người chạy đến cùng bà” đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành tín điều này.

Khi Đức Piô IX, người nổi tiếng về lòng sùng kính Đức Maria, lên ngôi giáo hoàng năm 1846, ngài đã cho tiến hành nhanh hơn diễn trình xác định này, bằng cách, thể theo lời yêu cầu của các giám mục Bắc Mỹ, ngài đã cho phép họ nhận Đức Maria là quan thầy của Hiệp Chúng Quốc. Năm 1848, ngài bổ nhiệm một ủy ban đầu tiên gồm 19 thần học gia để trả lời câu hỏi liệu có thể công bố ý niệm Vô Nhiễm Thai của Đức Maria thành tín điều được không. Năm 1849, sau khi tham khảo các giám mục, Đức Piô IX long trọng tuyên bố câu định nghĩa từng được tranh biện rất lâu và thường bị thách thức này về việc Đức Maria Vô Nhiễm Thai, do đó, đã biến nó thành điều bắt buộc của đức tin.

Xét trong toàn bộ, tín điều mới này đã được khắp thế giới Công Giáo hân hoan đón nhận. Việc công bố nó đem lại cho Giáo Hội Công Giáo Rôma một mặt trận thống nhất. Còn đối với các giáo hội Cải Cách cũng như Chính Thống Giáo, tín điều này đã trở thành một khối đá cản đường nữa. Nó sẽ khiến cho lòng sùng kính Thê Phan gỡ bỏ hết các vết tích còn lại của trong suy tư và lòng sùng kính thánh mẫu của các nhà Cải Cách nguyên thủy.

## **V. Đức Maria trong thế kỷ 20**

### **1. Trong Giáo Hội Công Giáo**

Với Công Đồng Vatican II làm điểm rẽ, người ta phân biệt 3 giai đoạn trong lịch sử của Giáo Hội Công Giáo thế kỷ 20: từ đầu thế kỷ tới Công Đồng; Công Đồng làm điểm rẽ; các đường hướng do Công Đồng đưa ra.

#### **A. Từ đầu thế kỷ tới Công Đồng Vatican II**

Nền thần học và lòng sùng kính thánh mẫu tiếp tục phát triển theo đà sốt sắng của thế kỷ 19. Có một sự cạnh tranh không ngừng giữa lòng sùng kính và suy tư tín lý. Về phía lòng sùng kính, người ta thấy có sự lớn mạnh của hiện tượng hiện ra so với thế kỷ 19 (Fatima nổi tiếng nhất). Nhưng giáo quyền Công Giáo chỉ “thừa nhận” một số nhỏ. Các cuộc hành hương tới các đền thánh mẫu, cả địa phương lẫn quốc gia, rất đông người. Nhiều cộng đoàn và hiệp hội được đặt dưới sự phù trì của Đức Maria (như Đạo Binh Đức Mẹ, lập tại Dublin năm 1921). Lòng nhiệt tâm đối với Đức Maria đóng một vai trò quan trọng trong việc xử lý mục vụ tôn giáo bình dân. Ngài được coi là mẫu mực của phụ nữ và của các bà mẹ nói riêng. Ngôn từ đơn sơ được ngài dùng trong Tân Ước và trong các sứ điệp lúc hiện ra hùng hồn hơn rất nhiều bài giảng có tính học lý.

Trong phụng vụ và thần học, người ta thấy có sự phát triển trong ưu tư căn bản muốn đạt tới một mức độ lớn hơn để vinh danh Đức Maria. Nhiều ngày lễ kính ngài được thiết lập. Các đại hội thánh mẫu gia tăng hẳn lên trong đó các biểu lộ bình dân và các hội nghị linh đạo được



phối hợp. Đây thường là các cơ hội để người ta phát biểu ước ao được thấy sự tiến bộ về giáo huấn thánh mẫu: như các định nghĩa tín điều về Mông Triệu, về vai trò trung gian phổ quát của Đức Maria, về vai trò đồng công cứu chuộc của ngài, và về việc lập ra các ngày lễ mới. Rồi cũng từ năm 1935, các hội nghiên cứu thánh mẫu cũng đã được thành lập để vinh danh Trinh Nữ Diễm Phúc và có được cái hiểu sâu sắc hơn về mầu nhiệm của ngài. Thuật ngữ “thánh mẫu học” (mariology) đã thành hình vào thời gian này. Dường như thuật ngữ này muốn nói rằng tư duy về Đức Maria đang trở thành một phạm vi độc lập của thần học. Một loạt thật nhiều chủ đề đã được đem ra thảo luận, và cả một bộ các ý niệm, phần lớn lấy từ Kinh Viện nhưng được áp dụng cách mới lạ vào Đức Maria, đã được sử dụng để cố gắng đem lại một vị thế tín điều cho mầu nhiệm của ngài.

Chính dưới thời Đức Piô XII, phong trào thánh mẫu này đạt tới cao điểm của nó. Năm 1942, trong Thế Chiến II, vị giáo hoàng này đã dâng hiến thế giới cho Trái Tim Vô Nhiễm Đức Maria, để duy trì lời thề hứa ngài đã gửi tới Fatima. Quan trọng hơn nữa, vào ngày 1 tháng 11 năm 1950, ngài long trọng tuyên bố Đức Maria Mông Triệu là một tín điều phải tin. Việc này tạo nên khó khăn lớn nữa cho con đường đối thoại đại kết.

## **B. Công Đồng Vatican II**

Công Đồng Vatican II biểu tượng cho một khúc rẽ trong tư duy tín lý, linh đạo và mục vụ về Đức Maria. Công Đồng họp ngay vào lúc các khuynh hướng vừa kể trên đây vẫn còn được nhiều nghị phụ chia sẻ trên qui mô lớn. Đến độ nhiều nghị phụ trông mong Công Đồng sẽ ban hành những định nghĩa mới về Đức Maria, hoặc ít nhất cũng tuyên bố các tước hiệu mới cho ngài. (“Ta phải thêm các viên ngọc quý mới vào triều thiên của ngài”).

Nhưng một khuynh hướng khác hẳn mỗi ngày một sáng tỏ hơn, đó là khuynh hướng muốn nói lên sự dè dặt của mình trước điều bị nó coi là “làm phát thánh mẫu”. Khuynh hướng này có hai chiều hướng. Một là tối đa hội nhập Đức Maria vào Chúa Kitô (chiều hướng loại hình Kitô, *christotypic orientation*). Hai là để có được cả sự quân bình về tín lý và sự cởi mở về đại kết, các nghị phụ đã được khích lệ đem Đức Maria trở lại với giáo hội của những người được cứu chuộc (chiều hướng loại hình giáo hội, *ecclesiotypic orientation*) (87).

Cuộc khủng hoảng ngấm ngấm đã bùng nổ trong một cuộc đầu phiếu quyết định: liệu Công Đồng có nên đưa ra một văn kiện độc hữu dành cho Trinh Nữ Maria hay nên sáp nhập chủ đề Đức Maria vào một chương trong Hiến Chế về Giáo Hội? Công Đồng chia thành hai phe gần như bằng nhau; một đa số nhỏ nhoi chỉ gồm có 40 phiếu (trong số hơn 2 nghìn phiếu) đã nghiêng về giải pháp sau. Cuộc bỏ phiếu này, được người lúc đó coi như một bi kịch, cho thấy một ước muốn được thấy phong trào thánh mẫu, dưới dạng phát triển tới lúc đó, được ngưng lại để trở về với một nền thần học thánh mẫu dựa trên Sách Thánh, một nền thần học bình thần hơn trong các phát biểu, được xây dựng vững chãi hơn trên tín lý, và mang lại cho Đức Maria chỗ đứng chân thực của ngài trong toàn bộ mầu nhiệm cứu rỗi.

Bản văn dự thảo nguyên thủy, do đó, đã được soạn lại hoàn toàn, cố ý đặt “Đức Maria vào màu nhiệm Chúa Kitô và Giáo Hội”; bản văn mới đã trở thành chương cuối cùng của Hiến Chế về Giáo Hội. Như thế, Công Đồng đã chuyển từ một thánh mẫu học độc lập và có nguy cơ tách rời hẳn các ngành thần học khác, qua một giáo huấn về Đức Maria được hòa nhập vào thần học trong toàn bộ tính của nó, và trong chiều hướng ấy, có tính chức năng hơn.

Chương VIII của *Lumen Gentium* (Ánh Sáng Muôn Dân) được viết một cách chùng mực. Nó dựa vào Sách Thánh làm căn bản để trình bày và bước theo kế hoạch cứu rỗi, từ việc chuẩn bị từ từ cho Chúa Kitô xuất hiện đến chỗ tôn vinh Đức Maria, trong khi lần bước theo diễn trình đời sống của ngài, lấy các lời tiên tri liên quan tới ngài làm khởi điểm. Văn kiện này không dựa vào nền chú giải Thánh Kinh đúng nghĩa, nhưng dựa vào nền thần học Thánh Kinh, biết đặt căn bản trên các điểm chủ yếu của Sách Thánh và chỉ thận trọng dựa vào những bản văn không thể tranh cãi mà thôi. Văn kiện này cũng dựa vào giáo huấn của các giáo phụ và tiếp nhận nội dung của các tín điều đã công bố. Tuy nhiên, cùng một lúc, nó cũng cố ý tránh các ý niệm và chủ đề từng được thảo luận trong thánh mẫu học của đầu thế kỷ 20. Nó có ý định không đưa ra bất cứ định tín mới nào cũng như không giải quyết bất cứ bất đồng nào đang diễn tiến. Trong vai trò của ngài đối với việc nhập thể và cứu chuộc, Đức Maria được mô tả là “cộng sự viên” (associate) và là nữ tì hèn mọn mà ơn thánh của Thiên Chúa đã cho phép “hợp tác” vào ơn cứu chuộc bằng đức vâng lời, bằng hành trình đức tin, bằng lòng trông cậy và bằng tình yêu của ngài, từ tiếng xin vâng lúc Truyền Tin qua “sự ưng thuận” dưới chân thánh giá. Sau cùng, bản văn nhấn mạnh tới mối liên kết giữa Đức Maria và giáo hội, mà ngài là một loại hình (type) và là chi thể trội vượt hơn hết và là nơi ngài đóng vai trò làm mẹ.

Về phần mình, Đức Giáo Hoàng Phaolô VI, dựa vào thẩm quyền riêng và độc lập với Công Đồng, đã mau mắn tuyên bố Đức Maria là “Mẹ Giáo Hội, nghĩa là, của toàn thể dân Chúa, cả tín hữu lẫn mục tử”. Việc tuyên bố này không hề có nghĩa một định tín thuộc tín điều.

### **C. Từ Vatican II**

Khởi đầu, tiếp theo Công Đồng là một thời kỳ khá im lặng về Đức Maria. Nền thần học thánh mẫu tiếp nhận một cái nhìn phê phán về chính mình trước khi đi theo các đường hướng của Công Đồng. Hai chủ đề chính của Công Đồng, tức Đức Maria trong kế hoạch cứu rỗi và Đức Maria trong giáo hội, đã đặt ra các vấn đề căn bản. Nói chung, các nhà thần học thánh mẫu đã di chuyển từ một nền thần học coi Đức Maria là Nữ Vương qua một nền thần học nhấn mạnh ngài là nữ tì. Thời của “thánh mẫu học hãnh tiến” xem ra đã kết thúc. Người ta cũng thấy xuất hiện sự suy tư về mối liên hệ giữa Đức Maria và Chúa Thánh Thần.

Đàng khác, lòng sùng kính của người Công Giáo đối với Đức Maria thì vẫn tiếp diễn. Điều đáng lưu ý là mặc dù có sự sa sút lớn lao trong thực hành tôn giáo sau thời Vatican II, nhưng việc đi hành hương kính Đức Maria thì không hề giảm sút.

Đức Giáo Hoàng Phaolô VI công bố hai văn kiện về Trinh Nữ Maria khá sát với đường hướng của Vatican II (88). Văn kiện thứ hai có thể được coi như cuốn “chỉ dẫn” về lòng sùng kính Đức Maria như đã được phác thảo trong chương VIII của *Lumen Gentium*.

Đức Gioan Phaolô II vốn có lòng sùng kính sâu sắc đối với Đức Maria, đáng mà ngài luôn nhắc tới ở cuối mỗi bài diễn văn của mình. Ngài từng kính viếng các đền kính Đức Maria khắp nơi trên thế giới. Tuyên bố có tính học lý quan trọng nhất của ngài về Đức Maria là thông điệp *Redemptoris Mater* (Mẹ Đấng Cứu Chuộc) (1987), một thông điệp đi sát văn kiện của Công Đồng trong các nét chủ yếu của nó. Thông điệp này trích dẫn Công Đồng tới 67 lần. Trong văn kiện này, Đức Giáo Hoàng nhấn mạnh tới ý hướng đại kết của ngài, đặc biệt, ngài nghĩ tới Giáo Hội Chính Thống. Suy niệm của ngài về Đức Maria cổ tình dựa vào Thánh Kinh và một cách hợp pháp đã áp dụng vào Đức Maria các trích đoạn chủ yếu của Thánh Phaolô nói về ưu tuyển, ơn thánh, và công chính hóa nhờ đức tin. Đức tin của Đức Maria, mà ngài hết sức nhấn mạnh, được đem ra so sánh với đức tin của Abraham.

Tuy nhiên, ở phần thứ ba của thông điệp, tức phần nói về “sự trung gian mẫu thân” của Đức Maria, Đức Gioan Phaolô II có đưa vào ít nhiều điều khác với *Lumen Gentium*. Trong khi Công Đồng cố ý tránh hạn từ “mediatrix” (đấng trung gian), chỉ dùng nó một lần trong danh sách các biểu thức nói đến sự cầu bầu của Đức Maria, thì văn kiện của Đức Gioan Phaolô II đã dẫn khởi kiểu nói “trung gian mẫu thân” như một ý niệm quan trọng trong nền thần học thánh mẫu. Các từ ngữ này được giải thích cẩn thận nhằm loại bỏ mọi hàm hồ. Tư duy Đức Giáo Hoàng khởi đi từ bản văn Thánh Kinh và truyền thống Phaolô vốn tuyên xưng Chúa Kitô là “trung gian duy nhất” (1 Tm 2:5) và luôn trở lại bản văn này, coi nó như viên đá thử nghiệm (touch-stone). Việc “trung gian” của Đức Maria, do đó, được mô tả là tham gia, là phụ thuộc, là trung gian của người mẹ tức chỉ được thực hiện qua lời chuyển cầu. Như thế, nó không hề thuộc một thứ bậc như thứ bậc của Chúa Kitô. Nhưng dưới ánh sáng các đề dặt này, người ta tự hỏi: có thích đáng hay không khi sử dụng một biểu thức cần đến bấy nhiêu giải thích và biện minh để chắc chắn “được hiểu đúng đắn”, nhưng lại theo một nghĩa hoàn toàn loại suy, trong khi rõ ràng tạo ra nhiều khó khăn cho các Kitô hữu xuất thân từ Phong Trào Cải Cách?

Đến nay, các chỉ dẫn của Vatican II tiếp tục có giá trị. Nhưng trong một vài giới thần học, ta cũng thấy tái xuất hiện các khuynh hướng thánh mẫu của thời tiền Vatican II. Ta cũng có cảm thức này là trong một số tầng lớp Công Giáo, đang phát sinh ra một tiếc nuối đối với lòng sùng kính Đức Maria theo lối cổ truyền. Nhiều giáo dân, nhất là các nhóm thủ cựu, lại bắt đầu lui tới các nơi hiện ra đang bị tranh cãi, bất chấp các lời cảnh cáo nghiêm khắc của các giám mục. Tuy nhiên, cùng một lúc, ta phải thừa nhận rằng nhiều cố gắng đang được đưa ra tại các địa điểm hành hương quan trọng như Lộ Đức, La Salette, nhằm cổ vũ nơi tín hữu một cảm nghiệm đức tin chân chính và có tính đào luyện. Ngày nay, những cuộc hành hương như thế quả là những nơi rất tốt để Giáo Hội Công Giáo thực thi việc giám sát mục vụ đối với Kitô giáo bình dân.

## 2. Trong các giáo hội phát sinh từ Phong Trào Cải Cách

Vì những phát triển liên tiếp và theo họ vô trật tự của “thánh mẫu học” trong Giáo Hội Công Giáo Rôma, nên các giáo hội phát sinh từ Phong Trào Cải Cách mỗi ngày mỗi cảm thấy bị bó buộc phải phản ứng một cách mạnh mẽ chống lại việc tôn thờ Đức Maria và giáo huấn hỗ trợ nó và là điều bị Karl Barth coi là “lạc giáo”, là “phát triển có hại”, một thứ “nhánh tham lam” của tư duy thần học.

Không ai hoài nghi rằng việc công bố tín điều Mông Triệu (1950), sau khi công bố tín điều Vô Nhiễm Thai (1854), đã làm xấu thêm các liên hệ liên tín phái và tạo ra những phản đối ồn ào trong các giáo hội khác, là các giáo hội đã tiếp nhận việc công bố ấy với niềm thất vọng sâu xa (89). Người ta cảm thấy hồ phân cách lâu đời giữa Giáo Hội Rôma và các giáo hội khác một lần nữa đã bị mở rộng thêm, đến độ ngày nay trở thành không thể bắc cầu qua được nữa, và điều này, oái oăm thay, lại xảy ra vào thời điểm phong trào đại kết đang gặt hái được nhiều thành quả khích lệ trong các lãnh vực khác.

Đến thời Công Đồng Vatican II, các giáo hội Cải Cách thích thú, khi thấy sự lừng khừng của các nghị phụ, không muốn dành cho Đức Maria tước hiệu đáng trung gian và bác bỏ tước hiệu đồng công cứu chuộc; ngoài ra còn soạn thảo một “Kitô học về Đức Maria”. Việc lòng giáo huấn về Đức Maria trong Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội, *Lumen Gentium*, và việc bác bỏ không dành một văn kiện riêng biệt cho giáo huấn này được người Thệ Phản hiểu là bằng chứng Công Đồng hết còn tiếp tục tạo ra một thánh mẫu học độc lập tách rời hẳn nền thần học về mẫu nhiệm cứu chuộc, có một vị thứ đặc biệt, tương tự và song hành với Kitô học. Thay vào đó, họ thấy Công Đồng nhất quyết sáp nhập bất cứ tư duy nào về Đức Maria vào trong mẫu nhiệm giáo hội bằng cách đặt tâm điểm của nó cách trọn vẹn hơn nơi Chúa Giêsu Kitô, Đấng là trung gian duy nhất.

Theo quan điểm Thệ Phản, cố gắng này của Công Đồng muốn đặt lại trọng tâm mọi sự nơi Chúa Kitô chưa trả lời được các khó khăn vẫn do giáo huấn chính thức về Đức Maria của giáo hội đặt ra. Có hai lý do để họ nghĩ như vậy:

Lý do thứ nhất liên hệ tới căn bản Thánh Kinh của giáo huấn. Cả tín điều Vô Nhiễm Thai lẫn tín điều Hồn Xác Lên Trời của Đức Maria đều không có nền tảng Thánh Kinh đáng tin cậy. Chúng chỉ được biện minh bằng các luận chứng của thánh truyền hay dựa vào sự nhất quán tín lý. Làm thế nào để có thể chấp nhận một giáo huấn được trình bày như chân lý đức tin mà lại không có gốc rễ nơi Sách Thánh? Lý do thứ hai, chồng lên lý do thứ nhất, liên quan tới sự cộng tác nhân bản trong công trình cứu rỗi (90).

Nay cũng như trước đây, các Giáo Hội Cải Cách tự hạn chế, không dành cho Đức Maria một chỗ đứng nào khác hơn chỗ đứng chính đáng của ngài, chỗ đứng mà thiên thần Gabriel đã dành cho ngài. Nhân danh lòng trung thành đối với chứng tá tông đồ và nhân danh lòng tôn trọng và âu yếm của họ đối với Mẹ của Chúa, họ mạnh mẽ chống lại bất cứ cố gắng nào hiển dương Đức Maria và dựng nên một song hành giữa ngài và Chúa Kitô hay giữa ngài và giáo hội bằng cách gán cho ngài các tước hiệu mà dưới cái nhìn của họ chỉ tỏ làm ngài ra méo mó hơn là chứng thực con người thực của ngài. Trong một Đức Maria như thế, họ không còn thấy “Đức Maria bé nhỏ” của Tin Mừng nữa, người vốn là “chị em chúng ta” (91).

Như thế, trong các Giáo Hội Cải Cách, không hề có “thánh mẫu học” cũng như lòng sùng kính thánh mẫu nào, nghĩa là không có các buổi lễ hay lời cầu nguyện nào cùng Đức Maria. Mặt khác, người ta thấy một suy tư đổi mới về ngài. Dựa vào bối cảnh các tuyên bố Kitô học vĩ đại của các công đồng chung tiên khởi, nhất là Êphêsô và Canxêđoan và trước tác của các nhà cải cách thế kỷ 16, việc suy tư này mặc lấy hình thức tái định vị Mẹ Thiên Chúa trong mẫu nhiệm cứu rỗi và coi ngài như nữ tì khiêm hạ và chứng tá tuyệt vời của đức tin và là người hàng đầu của các tạo vật được cứu chuộc. Người ta cũng thấy việc khai triển một lòng sùng kính, dựa trên Tin Mừng, mỗi ngày một chú ý tới đức tin đáng ca ngợi của Đức Maria hơn, một đức tin được Kinh Ngợi Khen phát biểu hết sức thâm sâu.

Người ta có thể thấy sự phát triển theo các nét trên đây trong các nền phụng vụ, thánh ca, và sách giáo lý của các Giáo Hội Luthêrô và Cải Cách ở Pháp từ cuối thế kỷ 19 cho đến tận nay. Trong khi ở thế kỷ 19, cùng với hiệp thông các thánh, con người của Đức Maria trên thực tế hầu như vắng bóng, thì tới thế kỷ 20, một vị trí dần dà đã được dành cho hai chủ đề này.

Trong thời kỳ này, các sách giáo lý được các giáo hội vừa kể sử dụng đã dành nhiều chương dài ngắn khác nhau cho việc xác định điều người Thệ Phản tin và không tin về Đức Maria. Sau đây là một trích đoạn có giá trị từ một sách giáo lý loại này: “Ngài là nữ tì tuyệt hảo của Thiên Chúa. Thiên Chúa chọn ngài và kêu gọi ngài trong mọi phụ nữ để làm mẹ Con của Người. Ngược với Evà, người đàn bà đã chọn con đường bất tuân, Đức Maria đã đáp lại lời kêu gọi mình bằng đức tin và lòng khiêm nhường. Ta lại thấy ngài một lần nữa dưới chân thánh giá và trong cộng đoàn đầu tiên của các môn đệ (Cv 1:14). Các lời lẽ đẹp nhất của ngài được chứa trong ca khúc *Magnificat* của ngài (Lc 1:46-55).

Về Trinh Nữ Maria, Giáo Hội Tin Lành tin mọi điều viết về ngài trong Thánh Kinh; điều này có nghĩa, chúng tôi không tin:

- sự vô nhiễm thai của ngài, nghĩa là việc ngài được hạ sinh cách lạ lùng [sic] (92) từ bà mẹ Anna theo dã sử;
- hay sự mộng triệu của ngài, nghĩa là, việc ngài hồn xác lên trời (được cử hành ngày 15 tháng 8);

- hay việc ngài tham dự vào công trình cứu rỗi, một điều không được Thánh Kinh nói tới (93).

Dĩ nhiên, mọi sách giáo lý đều dành nhiều trang cho điều thứ hai của Kinh Tin Kính Các Tông Đồ: “Người xuống thai bởi phép Đức Chúa Thánh Thần và sinh bởi Trinh Nữ Maria” khi nói tới bản tính Thiên Chúa và bản tính nhân loại nơi Chúa Giêsu Kitô.

Khởi đầu từ thập niên 1960, việc canh tân nền Kitô học Thệ Phản một đảng và đảng khác phong trào đại kết đã dẫn tới việc nhắc nhiều đến Đức Maria trong thánh ca và phụng vụ. Hai đặc điểm cần được ghi nhận ở đây: sự hạn chế của những nhắc nhở này và căn bản Thánh Kinh được minh nhiên nói tới. Các nhắc nhở này tập chú vào câu Đức Maria trả lời thiên thần, sự vâng lời của ngài, đức tin của ngài, sự ghi nhớ của ngài, và sự tuyệt vời làm mẹ của ngài. Cách đặc biệt hơn vào các mùa Vọng và Giáng Sinh, và trong các bản văn dùng trong Thánh Lễ và thờ lạy (94), ngài được nêu tên và được coi như một vị trong hiệp thông chứng tá của mọi thời mọi nơi. Cũng không phải là chuyện dừng dừng khi 6 dị bản của Kinh *Magnificat* được lồng vào phụng vụ trong ca khúc *Arc-en-ciel* (Cầu Vồng Trên Trời) (1988) hiện đang được sử dụng rộng rãi trong các cộng đoàn phụng vụ; trước đó, chỉ có hai bài trong bộ *Nos Coeurs te chantent* (Tâm hồn chúng con ngợi ca Ngài) (1969), một bài trong *Louange et Prière* (Ca ngợi và cầu nguyện) (1939) và không có bài nào trong bộ *Sur les ailes de la foi* (dưới cánh đức tin) (1926).

Cuộc thảo luận về Trinh Nữ Maria cho thấy rõ ngày nay có lẽ ngài là điếm, nơi mọi dị biệt ẩn tàng có tính tín phái, nhất là về cứu thế học, nhân học, giáo hội học, và khoa chú giải, trở nên rõ ràng nhất. Các vấn đề đó đều là căn bản, đến nỗi khi mọi sự đã được nói ra và thực hiện, thì cuộc đối thoại đại kết về Đức Maria chính là nơi thích đáng để nói rõ các bất đồng tín lý của chúng ta, cũng như nó là nơi không kém thích đáng để nhìn một cách tự phê phán vào tác phong giáo hội liên hệ của ta đối với Mẹ của Chúa.

## **2. Đức Maria trong trước tác giáo phụ**

Nền thần học về Đức Maria, trong giáo hội sơ khai, quả chỉ là nền Kitô học, vì tập chú trực tiếp vào Chúa Kitô mới là điều dẫn tới việc nói về Trinh Nữ Maria như là Mẹ Chúa Giêsu, Mẹ Chúa Kitô và Mẹ Chúa Cứu Thế, Đấng cũng chính là Thiên Chúa. Ta có thể mạnh bạo nói rằng đó chính là chủ điếm từ buổi đầu, nhất là từ Thánh Irênê trở về sau (khoảng năm 180) cho tới Công Đồng Êphêsô (năm 431). Tôn xưng Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa (Theotokos) chỉ là cách để nói về Chúa Kitô (5).

Việc thụ thai đồng trinh là một trong các mâu nhiệm cứu chuộc vì đó là dấu chỉ “Thiên Chúa

ở cùng chúng ta” (Emmanuel). Thánh Irênê viết: “Chỉ có một Thánh Thần Thiên Chúa duy nhất ấy, Đấng... đã công bố rằng thời viên mãn của tư cách làm nghĩa tử đã đến, nước Thiên Chúa đã gần kề, và nước ấy đã hiện hữu giữa những con người nhân bản biết tin Đấng Emmanuel được sinh ra bởi Trinh Nữ” (6).

Việc thụ thai này cũng là dấu chỉ việc các Kitô hữu được sinh ra bởi “Mẹ Giáo Hội Đồng Trinh”. Thánh Augustinô (chết năm 430) viết: “Nhờ một phép lạ độc đáo, đầu của chúng ta đã được một trinh nữ sinh ra thể nào về thể chất, thì điều đó hẳn nhiên muốn nói các chi thể của Người cũng được Giáo Hội đồng trinh sinh ra thể ấy về thiêng liêng” (7).

Chính vì lý lẽ ấy, bất chấp sự dè dặt của một số người (8), giáo hội thời hậu tông đồ tin rằng việc thụ thai đồng trinh Chúa Giêsu chính là lời mời gọi Đức Maria trọn đời đồng trinh. Origen viết thế này: “Theo những người có suy nghĩ chín chắn về ngài, Đức Maria không hề có con cái nào khác ngoài Chúa Giêsu” (9).

Thời hậu Êphêsô, giáo hội dần dần coi hạn từ “Mẹ Thiên Chúa” như là một hình thức tán dương Đức Maria. Điều 6, kỳ họp 5 của Công Đồng Constantinô 2 tuyên bố: “Đó chính là ý nghĩa đạo đức qua đó, thánh Công Đồng Canxêdoan đã tuyên xưng ngài là Mẹ Thiên Chúa” (10). Tuy nhiên, Thánh Augustinô đã phân biệt nhiều khía cạnh của tước hiệu Mẹ Thiên Chúa này, một việc phân biệt đã được các thế hệ về sau chấp nhận (11). Ngài viết: “Về mặt thiêng liêng, Đức Maria không phải là mẹ của đầu chúng ta, như là chính Chúa Cứu Thế. Trái lại, ngài được Người sinh ra cách thiêng liêng... Nhưng đàng khác, rõ ràng ngài là mẹ các chi thể của Người, đó chính là chúng ta... Về mặt thể lý, ngài là mẹ của chính đầu” (12).

Sự hiện hữu của bậc sống tận hiến nơi các phụ nữ đồng trinh trong giáo hội đã khiến Đức Maria, khuôn mẫu các nữ đồng trinh, được coi như nữ tu đầu hết. Thánh Anathaxiô (chết năm 373) viết cho các nữ trinh tận hiến như sau: “Ước chi cuộc đời Đức Maria, Đấng đã hạ sinh Thiên Chúa, trở thành hình ảnh để mỗi người trong tất cả chúng con sống đức đồng trinh của mình” (13). Còn Thánh Augustinô thì viết: “Ước chi chức phận làm mẹ của một trinh nữ thánh thiện trở thành vinh dự cho mọi trinh nữ thánh thiện” (14).

Chính Thánh Augustinô cũng là người đã quả quyết sự thánh thiện trọn vẹn của Đức Maria, nghĩa là việc ngài không có tội bản thân: “Vì lòng tôn kính phải có đối với Chúa, ở đây, khi bàn đến tội lỗi, tôi không muốn nêu bất cứ nghi vấn nào về ngài (Đức Maria)” (15).

Để chống lại Pelagius, Thánh Augustinô quả quyết rằng chính nhờ ơn thánh, mà Đức Maria không bao giờ phạm tội (16). Nhưng quan điểm của một số giáo phụ khác cho thấy vị giám mục của Hippo này không lập tức được mọi người tán thưởng. Thánh Xirilô thành Alexandria (chết năm 444) chẳng hạn viết rằng: “Qua chữ ‘lưỡi gươm’, ông Simêong muốn nói tới sự sắc bén và cường độ vũ bão của các đau khổ từng khiến Đức Maria nói ra các ý



tưởng không thích đáng này, các ý tưởng cho thấy phía xấu trong tâm trí đàn bà yếu đuối của ngài” (17).

Đàng khác, nền thần học của Thánh Augustinô có tác dụng khiến cho việc quả quyết Đức Maria vô nhiễm thai là điều không thể có được. Vì theo ngài, không một ai do kết hợp huyết nhục sinh ra, nghĩa là bất cứ người nào ngoại trừ Chúa Giêsu, tránh khỏi các vết nhơ của tội nguyên tổ. Ngài viết: “Đấng sinh ra bởi Chúa Thánh Thần và Trinh Nữ Maria thì hoàn toàn sạch bất cứ thứ tội gì, vì Người không thụ thai do kết quả của kết hợp tính dục. Ngay Giêrêmia và Gioan, dù được thánh hóa trong bụng mẹ, vẫn mắc tội nguyên tổ” (18).

Tuy nhiên, một số giáo phụ Hy Lạp ở thế kỷ thứ bảy và thứ tám gần như đã nghĩ tới tín điều sau này, thuộc thời cận đại. Giám mục Anrê thành Crete (chết năm 740) viết: “Đức Maria, hoa trái đầu mùa, người mà trọn khối bột thối nát không hề trộn lẫn được” (19). Thánh Gioan Kim Khẩu (chết khoảng năm 749) đã đại diện cho các giáo phụ này đưa ra lời tuyên bố đáng lưu ý sau đây về “giấc ngủ” (dormitio) của Đức Maria: “Làm thế nào hư thối lại có thể đụng tới thân xác này, thân xác từng tiếp nhận chính Sự Sống ở trong mình? Không thể có bất cứ điều gì thuộc loại đó xứng hợp với linh hồn và thân xác này, linh hồn và thân xác đã cưu mang Thiên Chúa trong chính mình” (20).

Bất cứ lời kêu cầu Đức Maria nào đều phát xuất từ giới bình dân và đan viện. Như lời kinh hết sức phổ biến là kinh Trông Cậy (Sub Tuum...): “Hỡi Mẹ Thiên Chúa, chúng con chạy đến xin lòng từ bi Mẹ che chở...” (21).

Ở Phương Đông, nhờ các lễ kính Đức Maria, việc cầu nguyện với ngài đã phát sinh ra nhiều ca vãn bất hủ không hề thấy nơi các giáo phụ Phương Tây, như ca khúc nổi tiếng Akathistos (22) mà, cho đến nay không ai rõ phát xuất từ năm nào, nhưng rất có thể là công trình của Romanus Melodus (chết khoảng năm 555). Thánh Ambrosiô (chết năm 397) cho ta một thoáng nhìn về sự dè dặt của Tây Phương trong lời suy niệm sau đây của ngài về Đức Maria dưới chân thánh giá: “Ngài không chờ đợi cái chết của Đấng là giá chuộc chúng ta, mà là chờ đợi ơn cứu rỗi của thế giới. Ngoài ra, vì biết rằng sự cứu chuộc thế giới phát xuất từ cái chết của Con mình, nên có lẽ ngài nghĩ rằng ngài phải thêm vào ơn phúc này một điều gì đó... Nhưng Chúa Giêsu đâu có cần sự giúp đỡ nào trong việc cứu rỗi mọi người chúng ta... Như thế, Người tiếp nhận tình âu yếm của một người mẹ chứ không tìm kiếm sự giúp đỡ của bất cứ ai khác” (23).

Nói tóm lại, ta có thể nói được rằng giáo hội thời các giáo phụ diễn dịch thành lời cầu nguyện và tôn kính các tuyên bố có tính Kitô Học của Thánh Irênê về Đức Maria, nữ trinh đầy vâng lời và là “cơ duyên của cứu rỗi” (cause of salvation). Thánh Irênê viết: “Đức Maria, một trinh nữ và là người vâng lời... đã trở thành cơ duyên của cứu rỗi cho chính ngài và cho cả nhân loại... Cái nút do bất tuân của Evà tạo ra đã được tháo gỡ bởi sự vâng lời của Đức Maria” (24). “Ngài (Đức Maria) đã được thuyết phục để vâng lời Thiên Chúa, ngõ hầu Trinh Nữ Maria trở nên người bào chữa cho trinh nữ Evà” (25).

Các bản văn giáo phụ mà ta đang xem xét ở đây xem ra vượt xa các công đồng chung. Thực vậy, các bản văn này không dựa vào các công đồng, nhưng dựa vào Sách Thánh và đức tin tông truyền. Và lại, cả khoảng cách giữa niềm tin của các vị và ngôn từ của Sách Thánh (như khi các vị quả quyết việc Đức Maria trọn đời đồng trinh) cũng được các vị coi là không đi ra ngoài Sách Thánh, vì các ngài tin chắc rằng Sách Thánh, trong toàn bộ tính của nó, vốn có tính thần khí (spiritual). Vì thế, việc trọn đời đồng trinh, cũng như thuật ngữ “đồng bản thể với Đức Chúa Cha”, chính là lời giải thích cho ngôn từ của Sách Thánh. Đó là cách các giáo phụ đọc Sách Thánh, kể cả các vị bị coi là chiểu tự (literalist) (26).

Nếu nói đến việc cầu nguyện cùng Đức Maria, lòng sùng kính bình dân thường đi trước học lý. Nhưng tại Tây Phương, lòng sùng kính bình dân ít len vào được việc cầu nguyện chính thức của dân Chúa, tức việc thờ phượng theo phụng vụ, là việc thờ phượng duy nhất áp dụng nguyên tắc “Luật cầu là luật tin” (lex orandi lex credendi). Ở đây, các lễ kính Đức Maria không có tính xâm lấn và ép buộc, có lẽ vì nguồn gốc của chúng không được rõ ràng lắm chăng (27).

Tóm lại, lý do căn bản khiến các công đồng và giáo phụ nói tới Đức Maria phát xuất từ hai quan tâm sau đây:

a) Để có được một niềm tin “chính xác” (chính thống) vào Chúa Kitô, ta phải hướng lên Đức Maria cách nào đó khiến ta không xa rời Con của ngài, trái lại, coi ngài là thành phần của việc chiêm ngắm các mầu nhiệm của Chúa Giêsu.

b) Ta không được nói về Đức Maria bất cứ điều gì dù nhỏ nhất đến đâu nhưng không nhất quán với vinh dự của Chúa Giêsu, nghĩa là với căn tính của Người vừa là người thật sự vừa là Thiên Chúa thật sự.

### **3. Đức Maria trong các ngoại thư**

Trong thời kỳ qui điển Tân Ước đang được thiết lập vì hai mục đích: xác nhận thẩm quyền của tông truyền trong và trên giáo hội, và loại bỏ tất cả những gì xem ra xa lạ đối với kho tàng đức tin, một số sách khác cũng được các Kitô hữu soạn thảo, đọc và sao chép, dù sau cùng chúng đã bị bãi bỏ. Các sách này được gọi là “ngoại thư” (apocrypha), đúng ra là “đấu kín” (hidden), vì cho rằng chúng chuyển tải một giáo huấn chỉ dành cho một ít người, hoặc chỉ được đọc một cách tư riêng, chứ không công khai, và cuối cùng vì chúng có thể che giấu sự thật của Tin Mừng. Điều hiển nhiên là không phải mọi sách ngoại thư đều không chính

thông. Đúng hơn, khi trả lời các vấn nạn của Kitô hữu trong các thế kỷ đầu, mỗi sách, theo cách thể riêng của mình, đã chuyển tải ý niệm này hay ý niệm nọ mà các Kitô hữu này vốn có về Chúa Giêsu Kitô, về các tông đồ của Người và cả về Mẹ của Người nữa. Một số ngoại thư này rất cổ xưa và rất có thể đã chứng thực được nhiều truyền thống Kitô Giáo từ thuở ban đầu (28).

Dù Đức Maria không phải là nhân vật quan trọng trong nhiều ngoại thư, ta vẫn không thể làm ngoạ truyền thống ngoại thư này nếu ta muốn tìm hiểu Mẹ Chúa Giêsu theo các quan điểm lịch sử, thần học, và phụng vụ. Không những vì một số ngoại thư vốn là nguồn sơ khai duy nhất (dĩ nhiên cần được nghiên cứu và soi sáng) nói với ta về Đức Maria ngoài Thánh Kinh ra, nhưng còn là vì chúng nuôi dưỡng lòng đạo đức của người bình dân qua suốt dòng lịch sử của giáo hội.

Khi Cuốn Phúc Âm Đầu Hết Của Giacôbê (*Jacobi Protevangelium*, hậu bán thế kỷ thứ 2) nói với ta rằng Gioakim và Anna là tên của cha mẹ Đức Maria, liệu ta có cần phải bác bỏ điều đó như là thiếu căn cứ hay không? Tuy nhiên, không thiếu ngoại thư rất muốn biến Đức Maria thành nhân vật ma thuật, một điều hết sức xa lạ đối với đức tin và lòng đạo đức của người hiện đại chúng ta. Như truyện lúc ở trong đền thờ, bé gái Maria được chính các thiên thần nuôi ăn chẳng hạn (29) hay nhiều bản văn khác nhằm tạo nên một thứ thần thoại học thực sự về Đức Maria.

Khi văn chương ngoại thư cố gắng cung cấp các chi tiết để thoả mãn óc tò mò của tín hữu hay tìm cách hỗ trợ cho một khía cạnh nào đó của mầu nhiệm nhập thể chẳng hạn, thì nó không còn kính trong mầu nhiệm này nữa. Thí dụ, có bản văn cho rằng sự đồng trinh của Đức Maria đã được chính các bà đỡ chứng thực (30), thì điều này hiển nhiên đã vượt quá xa tính đơn sơ được các tin mừng dùng để mô tả việc sinh hạ thực sự nhưng hết sức lạ kỳ của Chúa Cứu Thế. Người Kitô hữu thuở ban đầu, do đó, hẳn đã thực hành một mức độ biện phân khá cao khi xét tới các dã sử loại này.

Nhưng không vì thế mà nên văn chương ngoại thư hoàn toàn vô ích. Vì các sách thánh của qui điển gần như im lặng, nên các ngoại thư, với ít nhiều óc tưởng tượng, đã cung cấp cho Kitô hữu thời đó nhiều dữ liệu thất truyền về Đức Maria. Phối hợp một vài truyền thống tìm thấy trong các trước tác này, ta có thể nói rằng theo chúng, Đức Maria thuộc dòng dõi Đavít và khi sinh ra không mắc bất cứ thứ tội nào (một tình trạng sau này được gọi là Vô Nhiễm Thai). Ngài là một bé gái phát triển sớm và sống các năm tháng thiếu thời trong đền thờ trước khi kết hôn với Thánh Giuse. Các ngoại thư sau đó tập chú vào biến cố truyền tin, việc Chúa Kitô sinh ra, việc trốn qua Ai Cập, nơi Đức Maria làm nhiều phép lạ, các biến cố trong cuộc sống của Chúa Giêsu, cả lúc thiếu thời lẫn lúc đã trưởng thành, trong đó Đức Maria có đóng một vai trò (như tại Cana chẳng hạn), và tiếp đến là cuộc khổ nạn và cái chết của Chúa Giêsu. Ngoài ra, một số ngoại thư còn cho rằng Đức Maria, chứ không phải một số phụ nữ khác, là người phụ nữ đầu tiên thấy Chúa Giêsu sống lại vào buổi sáng Phục Sinh; thế kỷ 14, Gregory Palamas sẽ quảng diễn điều này khi cho rằng ngài hiện diện lúc Con của ngài sống lại (31).

Văn chương ngoại thư nói rất ít chi tiết về dáng vẻ bề ngoài của Đức Maria, chỉ cho hay rằng ngài rạng rỡ. Trên bình diện tinh thần, ngài được phong cho nhiều nhân đức. Ngài dịu dàng, có ý tứ, và sốt mến. Trên hết, ngài biết dùng tài năng của mình để chuyên chăm làm việc bác ái. Nhưng văn chương này không bao giờ đã động tới bất cứ xúc cảm nhỏ nhất nào của ngài đối với Thánh Giuse, dù thánh nhân là chồng của ngài; chỉ trừ một trường hợp: theo cuốn Lịch Sử Ông Giuse Thợ Mộc, ngài có khóc lúc thánh nhân qua đời (32). Dung mạo tâm lý học mà văn chương ngoại thư dành cho Đức Maria đôi khi biến ngài không hẳn thành phi nhân mà là siêu nhân.

Đến lúc đụng tới vấn đề vốn được xếp loại là “Transitus Mariae” (Sự ra đi của Đức Maria) nghĩa là nói tới lúc cuối đời của ngài (33), ngoại thư không còn nhất trí với nhau nữa. Các bản văn trước nhất, nghĩa là không sớm hơn thế kỷ thứ 6, chỉ nói đến việc ngài thiếp ngủ (dormitio), chứ không nói gì về việc mộng triệu, dù là có hay không có việc phục sinh trước đó. Các giáo hội Chính Thống thích nói tới sự thiếp ngủ của Đức Maria hơn, còn giáo hội Công Giáo thì thích nói tới việc mộng triệu của ngài (34). Nhưng trong tuyên bố của mình về mộng triệu, Giáo Hội Công Giáo không trung dẫn bất cứ bản văn ngoại thư nào. Dù trong thực tế, ngoại thư thường được sử dụng mà không được nhắc đến chính thức.

Một số trước tác ngoại thư nhấn mạnh tới thần tính của Chúa Kitô mà làm hại nhân tính của Người, một nhân tính gần như bị thu hút hoàn toàn đến mất dạng; do đó, đã phá sập sự quân bình tuyệt diệu trong Kitô học của các giáo phụ Canxêđoan. Các trước tác này, và các ý niệm do chúng chuyên chở, sau đó đã bị sử dụng bừa bãi, nhất là các ý niệm liên quan đến sự trong sạch của Đức Maria, các nhân đức của ngài, và các phép lạ gán cho ngài. Dần dà, ngài trở thành mẹ không phải chỉ là của Thiên Chúa nhập thể mà là của chính thần tính. Ngài hết còn chia sẻ thân phận làm người của ta. Như thế thử hỏi phải nói sao về nhân tính mà Con của ngài mang lấy đến độ chịu đau đớn trên thánh giá và trỗi dậy vào Ngày Phục Sinh?

## II. Đức Maria trong Giáo Hội Trung Cổ

Từ đầu thời Trung Cổ trở đi, nền thần học và lòng tôn kính Đức Maria tập trung vào con người của ngài cả các thực tại thiên quốc lẫn các thực tại trần gian, và việc đó vừa tìm thấy nơi ngôn từ cũng như nơi các tước hiệu luôn có tính lưỡng diện. Nghĩa là, Đức Maria cùng một lúc vừa là trinh nữ vừa là Mẹ Thiên Chúa, vừa là chị vừa là mẹ, vừa là mẹ vừa là con gái, vừa là mẹ vừa là con Đấng Cứu Thế. Hai bản tính nơi Chúa Kitô được phản chiếu trong tính lưỡng thể ấy mà từ nay sẽ trở thành đặc trưng đối với lòng tôn kính Đức Maria và tạo ra một căng thẳng thần học thường xuyên. Lòng sùng kính Đức Maria trở thành yếu tố lên bản sắc cho đức tin Kitô Giáo thời đầu Trung Cổ; sau đó, nó trở thành một trong các nhân tố gây ra việc chia rẽ từ từ giữa Đông và Tây.

Việc khai triển nói trên thấy rõ trong các ngày lễ kính Đức Maria, là những ngày lễ mỗi ngày một trở nên quan trọng hơn. Những ngày lễ này có một chức năng giáo dục, nghĩa là đào luyện Kitô hữu về các nhân đức và về sinh hoạt trong Giáo Hội. Các thánh ca về Đức Maria nói lên ý hướng có tính giáo lý này nhằm tạo ra một lòng đạo đức biết nhạy cảm trước các khía cạnh thẩm mỹ của việc nhập thể, một khía cạnh được tượng trưng bởi vẻ đẹp, vẻ tốt lành và cao cả của chính Đức Maria (35).

Cuộc tranh chấp về tượng ảnh của hai thế kỷ thứ tám và thứ chín đem ra ánh sáng sự căng thẳng tiềm ẩn trong lòng sùng kính Đức Maria này: khi trở thành hình ảnh hoàn hảo của cái đẹp và nữ tính, người ta sợ Đức Maria sẽ biến đức tin vào Chúa Kitô thành việc thờ phượng chính mình một cách đầy ngẫu tượng. Do đó, nhiều qui luật khắt khe đã được đưa ra liên quan đến các ảnh tượng. Các ảnh tượng về Đức Maria được hợp thức hóa như các vật được tôn kính, chứ không phải để thờ lạy, vì việc thờ lạy chỉ dành riêng cho Ba Ngôi Thiên Chúa mà thôi (36).

Không như các giáo hội Đông Phương từng áp đặt các hạn chế đặc thù cho việc chế tạo ra ảnh tượng, giáo hội Tây Phương ít sử dụng các biện pháp giới hạn ấy. Dù vẫn duy trì các chủ đề thần học chính, tức việc hiển dương Mẹ Thiên Chúa và việc sùng kính Đấng Theotokos, lòng đạo đức của Tây Phương chấp nhận khá nhiều chủ đề có tính bình dân, văn hóa và nghệ thuật về Đức Maria, vô tình tạo ra một nền nghệ thuật giàu yếu tố thẩm mỹ hơn là nội dung và ý nghĩa.

Bắt đầu từ thế kỷ 11, càng ngày càng có nhiều trước tác nói về nền thần học và lòng sùng kính Đức Maria hơn, dẫn tới lời quả quyết sau đây: “nói về Đức Maria không bao giờ đủ” (*De Maria nunquam satis*) (37). Nhưng dù nhìn nhận rằng Đức Maria xứng đáng được tôn kính (*dulia*) hơn bất cứ vị thánh nào khác, ngài vẫn không thể là đối tượng của việc thờ phượng (*latria*). Lòng sùng kính ngài vì thế phải tùy thuộc sự thờ phượng Thiên Chúa.

Ba vấn đề vì thế trở thành quan tâm chính cho các nhà thần học về chủ đề Maria (38):

1. Vấn đề thứ nhất liên quan đến vị thế của Đức Maria đối với tội lỗi. Ngài có sinh ra trong tội lỗi như mọi tạo vật nhân bản khác, hay ngài sinh ra vô tội? Vấn đề vô nhiễm thai vì thế đã trở thành vấn đề thần học bao quát.

Vào thế kỷ thứ 12, Eadmer (chết năm 1124), thuộc Dòng Bê-nê-đi-cô, viết một khảo luận tựa là “Bàn Về Việc Tượng Thai Thánh Nữ Maria” trong đó ông ủng hộ ý niệm vô nhiễm thai. Trái lại, Thánh Anselm thành Canterbury có quan điểm ngược lại, giống Thánh Bernard thành Clairvaux (chết năm 1153) và Peter Abelard (chết năm 1142).

Qua thế kỷ 13, Thánh Albertô Cả (chết năm 1280) và Thánh Tôma Aquinô (chết năm 1274) nhấn mạnh đến khoảng phân cách giữa Chúa Giêsu và Đức Maria, và cho rằng Đức Maria được thanh tẩy lúc còn trong lòng mẹ nhưng lúc tượng thai, thì không vô tội. Các nhà thần học khác, nhất là Duns Scotus (chết năm 1308), thuộc Dòng Phanxicô, thì bênh vực luận đề vô nhiễm thai và cố gắng làm cho ý niệm này mỗi ngày được biết đến nhiều hơn, nhờ thế mà ngài có biệt danh là Tiến Sĩ Về Đức Maria.

Đến thế kỷ 15, John Gerson (chết năm 1429) đã củng cố các quan điểm của Duns Scotus; nhờ thế, Công Đồng Basel (1431-39), lần đầu tiên, đã xác định vô nhiễm thai như sau: “Chúng tôi xác định và tuyên bố rằng học lý theo đó Đức Trinh Nữ vinh hiển Maria, Mẹ Thiên Chúa, nhờ hiệu quả đặc biệt của ơn thánh dự phòng và tác động (preventive and operative), không bao giờ bị ô uế bởi tội nguyên tổ nhưng luôn luôn thánh thiện và không tì ố, là một học lý đạo hạnh, phù hợp với sự thờ phượng của Giáo Hội, với đức tin của Giáo Hội, với lý trí chính trực, và với sách thánh; học lý này phải được mọi người Công Giáo chấp nhận, bênh vực và tuyên xưng” (39).

Tuy nhiên, việc xác định trên không được nhìn nhận vì có sự chia rẽ giữa công đồng và đức giáo hoàng lúc đó. Nhưng khi các dè dặt dần dần giảm đi trong hai thế kỷ 14 và 15, thì việc hiển dương Đức Maria, nhờ được hỗ trợ bởi xác định trên, đã tôn ngài làm “Nữ vương thiên đàng, Mẹ Thiên Chúa hiển vinh, Trinh Nữ vô nhiễm, đáng được cảm tạ và ngợi khen” (40).

2. Vấn đề thứ hai từng tóm kết mọi quan tâm của thời Trung Cổ về Đức Maria là việc ngài về trời. Vì đã có ngày lễ Mông Triệu rồi, nên tín hữu hồi đó đặt câu hỏi: “Đức Maria mông triệu cách nào đây?” Theo Thánh Bernard thành Clairvaux và Thánh Albertô Cả, ngài về trời nhưng thân xác ngài thì không; ngài qua đời và được đưa tới thiên đình (empyrean), nơi cư ngụ trên cao của các thánh và nhân tính Chúa Kitô. Dù một số nhà thần học, như Fulbert thành Chartres (chết năm 1208) và Thánh Bernadinô thành Sienna (chết năm 1444), ra sức bênh vực ý niệm lên trời cả xác, khó mà nói được rằng đây là một chủ đề được thần học và lòng sùng kính Trung Cổ thừa nhận.

3. Vấn đề thứ ba là vai trò do Đức Maria đóng nhân danh các tín hữu cả ở dưới đất lẫn ở trên trời. Vấn đề này là do câu “đầy ơn phúc” trong Tin Mừng Luca 1:28 (41) đặt ra. Trong tư cách nữ vương thiên đàng, Đức Maria được coi là người chuyển giao các công phúc của Chúa Kitô cho các tín hữu; vào khoảng năm 1100, ý niệm này đã được phát biểu trong các ca khúc như *Salve Regina* (Lạy Nữ Vương) và *Ave, Regina coelorum* (Kính Chào Nữ Vương Thiên Đàng). Ngài quan tâm nhất tới những người tội tình nhất trên trần gian; ngài là mẹ hay thương xót (*mater misericordiae*), là niềm hy vọng của ta, và là đấng bào chữa ta. Kitô học Trung Cổ coi Chúa Kitô chủ yếu như một quan tòa bao nhiêu, thì Đức Maria trở nên “đấng giao hòa thế gian” bấy nhiêu (Thánh Anselm thành Canterbury), và ngay cả “đấng cứu vớt”

nữ (Thánh Bridget của Thụy Điển, chết năm 1373; Denis, dòng Carthusian, chết năm 1471), dù các quan niệm này không được bất cứ tín lý nào hỗ trợ.

Người ta nghĩ rằng Đức Maria có thể tiếp nhận cho tín hữu nhiều ơn thánh, và cả Chúa Thánh Thần nữa; chính theo ý hướng này, ngài được xưng là đấng trung gian (mediatrix) hay đấng cộng tác (cooperatrix) (Thánh Bernard thành Clairvaux [42], Denis dòng Carthusian, John Gerson), nhưng dè dặt cho hay: ngài hoàn toàn tùy thuộc Chúa Kitô. Chính trong bầu không khí này, các ca khúc và lời cầu nguyện theo phụng vụ đã thành hình, cũng như Thánh Vịnh Đức Mẹ (thế kỷ 12), Giờ Kinh Đức Mẹ (của Đức Gioan XXII, chết năm 1334), Các Lời Than Thở Của Đức Mẹ (từ Thế kỷ 12 tới thế kỷ 14) và Giờ Kinh kính Bầy Sự Thương Khó Đức Mẹ (có từ 1324).

Lòng sùng kính Đức Maria đặc biệt được phát triển trong phong trào đơn tu thời Trung Cổ và có đặc điểm phối hợp được cả tình yêu cung điện dành cho các công nương lẫn tình yêu huyền nhiệm dành cho Đức Mẹ. Đức Maria điển hình hóa khía cạnh phục vụ của đời sống Kitô giáo, một lãnh vực rất thích đáng để áp dụng tình yêu được lý tưởng hóa như trên. Đan viện Cluny là nơi khởi xướng lòng đạo đức này, một lòng đạo đức được Đấng Đáng Kính Phêrô (chết năm 1156) nhấn mạnh ở điểm: Đức Maria là mẹ của lòng thương xót đối với ta. Trong nhiều dòng đơn tu cũng như hiệp hội giáo dân, từ đan viện Cluny tới các tu viện Phanxicô và từ Hội Hiệp Sĩ tới hiệp hội Beguines, người ta cố gắng liên kết sinh hoạt yêu thương của Kitô giáo với lòng sùng kính Đức Maria để lòng thương xót này mang được các hình thức có hiệu quả.

Vào khoảng cuối thời Trung Cổ, một số khai triển thánh mẫu học, hơi xa lạ với nền thần học kinh viện, đã ủng hộ một lòng đạo hạnh đặt căn bản trên công phúc và tập chú vào Đức Maria, đáng mà từ nay đã trở thành chủ đề ưu hạng cho nghệ thuật tranh ảnh và kiến trúc, cho hành hương, tôn kính ảnh tượng, và các truyện hiện ra cũng như Đức Bà Đen (43). Các điều bị coi là thái quá này ngày càng trở nên phổ thông và ít bị thần học kiểm soát.

### **III. Cuộc Cải Cách Thệ Phản và Đức Maria**

Việc khai triển tư duy về Đức Maria của truyền thống Thệ Phản từ thế kỷ 16 tới nay có thể tóm lược như sau: thoát đầu và trong tâm trí các nhà cải cách, Đức Maria có một vị thế tương đối quan trọng nếu xét tới bối cảnh thời đó. Rồi mối quan tâm ấy đối với Đức Maria giảm dần do tranh chấp tuyên tín, dù ta vẫn thấy nhiều luật trừ đáng lưu ý ở nơi này nơi nọ. Đến thế kỷ 20, nhờ cuộc đối thoại đại kết, ta thấy có sự quan tâm trở lại, bắt đầu từ thập niên 1920 (44); quan tâm này đạt tới cao độ vào thập niên 1960, trong đó, khá nhiều công trình đồ sộ đã được công bố (45). Rồi qua thập niên 1980, người ta lại thấy có bước thụt lùi. Điều đáng lưu ý ở đây là có cả một tương phản lớn giữa tư duy về Đức Maria của các nhà cải cách và quan điểm hiện nay của các giáo hội vốn phát sinh từ Phong Trào Cải Cách của họ.



Điều dễ nhận thấy là thái độ của các nhà cải cách đối với Đức Maria là một thái độ lưỡng diện: một đàng, họ bênh vực một quan điểm đầy tranh cãi đối với lòng sùng kính Đức Maria của thời Trung Cổ. Nhưng đàng khác, họ lại khai triển một lối giải thích tích cực về chính con người của Đức Maria. Người ta có thể dựa vào ba nhà cải cách tiên khởi để tìm ra tư duy nguyên thủy của Phong Trào Cải Cách. Đó là Martin Luther (chết năm 1546), Huldrych Zwingli (chết năm 1531) và John Calvin (chết năm 1564).

## 1. Martin Luther

Trong ba nhà cải cách, Luther năng nói về Đức Maria trong các trước tác của ông. Chính lòng sùng kính của ông cũng mang dáng dấp của nền thần học thánh mẫu. Khi ông gia nhập Dòng Thánh Augustinô, ông tuyên hứa “sẽ sống đức tin của mình để ca ngợi Đức Maria”. Dĩ nhiên, sau đó, ông đã duyệt lại nền thần học thánh mẫu và lòng sùng kính thánh mẫu của mình dưới ánh sáng các chủ đề phản chính thống (antiestablishment) của phe cải cách; tư duy của ông về Đức Maria chịu ảnh hưởng bởi cùng các khía cạnh cải cách như các nhà cải cách khác, như quan niệm phải có về đức tin, ơn cứu rỗi, ơn cứu chuộc, Kitô học, v.v... Dù rất tôn kính Đức Maria và các thánh suốt cả đời, nhưng vấn đề này luôn ở vị thế phụ thuộc đối với ông; ông dành cho nó một chỗ đứng mà theo ông được Thánh Kinh cho phép. Ông giữ ba ngày lễ của Đức Maria: Lễ Truyền Tin, Lễ Thăm Viếng và Lễ Dâng Con Vào Đền Thờ (Thanh Tẩy). Ta có thể phân biệt 6 viễn tượng trong các trước tác của Luther về Đức Maria.

a) Trước nhất, Luther nghĩ lại vai trò của Đức Maria dưới ánh sáng Kitô học. Thần học thánh mẫu phải luôn tùy thuộc Kitô học, chứ không ngược lại. Đức Maria không có vai trò cứu thế, đúng hơn, ngài là móc nối của dây chuyền lịch sử cứu rỗi và là đại biểu cho thân phận đích thực của tín hữu.

Như thế, vai trò của Đức Maria bị giới hạn vào những gì Sách Thánh và kinh tin kính nói về ngài. Luther bênh vực sự đồng trinh của Đức Maria, cả sự đồng trinh suốt đời nữa (47) và đã sử dụng các ẩn dụ để phát biểu và giải thích sự đồng trinh này theo phương thức Kitô học: ngài gần gũi Chúa Kitô đến độ trở thành dấu chỉ hay ẩn dụ của việc nhập thể của Con ngài; ngài là nơi mẫu nhiệm hai bản tính trở nên hữu hình. Sự đồng trinh của ngài không đặt ngài vào vị trí biệt lập; trái hẳn lại, ngài chỉ là “Trinh Nữ Maria” nhờ ơn cứu chuộc do Chúa Kitô đem lại. Trong quan niệm của Luther, mọi tín hữu phải là người cưu mang Chúa Kitô, không kém Đức Maria, chỉ khác: cưu mang Người cách thiêng liêng (48). Ngoài ra, ông chỉ trích bất cứ âm mưu nào sử dụng sự đồng trinh của Đức Maria làm phương thế biện minh cho sự ưu việt của đức đồng trinh so với bậc hôn nhân (49).

b) Viễn tượng thứ hai trong thánh mẫu học của Luther liên quan tới chức phận làm mẹ của Đức Maria. Không lời tán tụng nào cao cả hơn lời tán tụng ngài là Mẹ Thiên Chúa (50). Do

chính sự kiện ấy, ngài là dụng cụ của Chúa Thánh Thần, là đền thờ của Người, là “quán trọ hân hoan” của Người. Luther đặt vào miệng Đức Maria những lời này: “Ta là xưởng thợ nơi Người làm việc, nhưng ta không thêm được gì vào việc Người làm; chính vì thế, không ai nên tôn kính hay ca ngợi ta là Mẹ Thiên Chúa, nhưng nên ca ngợi Thiên Chúa và công trình của Người trong ta” (51). Trong viễn tượng này, Đức Maria luôn là một cá thể lịch sử, chứ không phải là chủ đề của các tín điều.

c) Viễn tượng thứ ba thuộc giáo hội học. Có một loại suy giữa số phận Đức Maria và số phận giáo hội: Các đau đớn của Đức Maria nhắc ta nhớ tới các cuộc bách hại của giáo hội; sự kiên trì của ngài khiến ta nhớ tới sự liên tục và trung trinh của giáo hội; việc mang thai của Đức Maria nhắc ta nhớ đến cách thế Chúa Kitô, Ngôi Lời Thiên Chúa, đến cư ngụ trong tín hữu. Một cách nghịch lý, sự cao cả của Đức Maria tìm được biểu thức của nó trong chính đức khiêm nhường của ngài; đối với giáo hội cũng thế, giáo hội ấy luôn là một giáo hội dưới chân thánh giá, bất toàn trong biểu hiện lịch sử, định chế và hữu hình (52). Như thế, Đức Maria là khuôn mào của giáo hội không chỉ trong chức phận làm mẹ của ngài, mà còn cả trong mọi đặc điểm của cuộc sống ngài như Sách Thánh đã chứng thực. Theo Luther, Đức Maria trở thành mẹ của mỗi một chi thể giáo hội, với Chúa Kitô là anh và Thiên Chúa là Cha (53). Trong vai trò người mẹ của mình, Đức Maria cũng là “mẹ giáo hội, mà chính ngài cũng là thành viên sáng giá nhất của giáo hội ấy” (54). Ngài là mẹ giáo hội mọi thời, vì ngài là mẹ của mọi người con được Chúa Thánh Thần sinh ra (55).

d) Viễn tượng thứ tư liên quan đến việc vô nhiễm thai của Đức Maria. Luther nghiên cứu vấn đề này dưới góc cạnh “Đức Maria và tội lỗi”, và sự thánh thiện của ngài. Kết luận của Luther về vấn đề này không được đúc kết, ông để nó lung chừng, vì nó không có nền tảng Thánh Kinh; ông cho rằng đây là vấn đề “vô ích” (56). Nhưng ông áp dụng vấn đề vào Chúa Kitô: theo ông, điều quan trọng là Chúa Kitô sinh ra không có tội, dù kinh qua một việc hạ sinh có tính nhân bản thực sự; đó là điều ta phải tin vào Người (57).

e) Viễn tượng thứ năm liên quan đến việc mộng triệu. Luther tỏ ra không lưu tâm đến lối hiểu truyền thống về vấn đề này. Theo ông, hiển nhiên là Đức Maria đang hiện hữu bên cạnh Thiên Chúa, trong hiệp thông các thánh: “[Từ ngày lễ Mông Triệu của Đức Maria] ta không thể suy diễn các chi tiết liên quan tới cách thế ngài về trời; mà các chi tiết ấy cũng không cần thiết, vì lẽ cái hiểu của ta không bao giờ hoàn toàn nắm được mọi điều liên quan tới các thánh ở thiên đàng. Đối với ta, chỉ cần biết rằng các ngài đang ở với Chúa Kitô” (58). Về cuối đời, Luther đã dùng các bài giảng chống lại ngày lễ này, dựa trên lý do là nó làm sao lãng việc thăng thiên của Chúa Giêsu (59).

f) Viễn tượng thứ sáu: theo Luther, điều quan trọng hơn là việc tôn kính phải có đối với Đức Maria, tức là việc sùng kính ngài. Ông khảo sát việc tôn kính được thời đại ông dành cho Đức Maria, luôn luôn dưới ánh sáng Kitô học. Đức Maria quả là “nữ vương!”. Nhưng ông đảo ngược danh hiệu này và hiển dương điều xem ra trái ngược: Chỉ tư cách nữ tỳ hèn mọn mới nói lên được tư cách nữ vương của ngài (60). Đức khiêm nhường của ngài có hai cách phát biểu: trong đức vâng lời và trong việc sẵn sàng phục vụ. Sự khiêm nhường hai mặt này là dấu

chỉ một đức tin gương mẫu, và đó là con đường thánh hóa. Nên ta phải tôn kính Đức Maria, vì khi được hiểu như thế, “mọi lời ca ngợi Đức Maria đều dẫn tới việc ca ngợi Thiên Chúa” (61). Luther không bác bỏ khả thể khẩn cầu với các thánh, nghĩa là các chi thể của giáo hội vô hình, dù còn sống hay đã chết; nhưng ông bác bỏ ý niệm trung gian của người chết, nhờ lời cầu nguyện mà có.

Quan điểm của Luther về Đức Maria được Philip Melancton (chết năm 1550) chấp thuận. Trong cuốn *Bệnh Vực Tuyên Tín Augsburg* (1531), Melancton xác nhận lại đặc tính Kitô học phải có đối với mọi suy nghĩ về Đức Maria. Không được coi Đức Maria ngang hàng với Chúa Kitô, như các thái quá của giáo hội thời Trung Cổ, nhưng phải tôn kính ngài vì gương mẫu ngài đem lại (62). Với những dè dặt ấy, Đức Maria được truyền thống Luthêrô coi như “tinh trong”, “thánh thiện”, là “trinh nữ” (63), xứng đáng các lời ca ngợi cao cả nhất (64), và trong tư thế ấy, ngài cầu nguyện cho giáo hội. Việc tôn kính Đức Maria rọi sáng cho việc tôn kính các thánh nói chung: ta phải tưởng nhớ các ngài, cảm tạ Chúa vì các ngài, lấy các ngài làm mẫu mực đức tin, tôn vinh các ngài, và “chứng tỏ tình yêu của ta đối với các ngài trong Chúa Kitô” (65) vì các ngài là điển hình của lòng Chúa thương xót.

## 2. Huldrych Zwingli

Cũng thế, Zwingli cũng dành cho Đức Maria một vị trí đáng kể, nhưng về sau, bị phái Thệ Phản của ông quên khuấy. Ông nói khá nhiều về Đức Maria khi ông biện minh cho lòng sùng kính, chứ không tôn thờ ngài. Ông duy trì nhiều hình thức sùng kính bề ngoài đối với ngài, như các ngày lễ Truyền Tin, Mông Triệu, và Lễ Nén, việc kéo chuông lúc đọc Kinh Truyền Tin, phần Sách Thánh của Kinh Kính Mừng (nghĩa là phần chào kính chứ không có phần khẩn cầu). Trong bối cảnh Kitô học của mình, Zwingli dành nhiều quan trọng hơn Luther đối với sự đồng trinh của Đức Maria. Toàn bộ mẫu nhiệm nhập thể được nối kết với việc trọn đời đồng trinh của ngài (66).

Chủ đề Đức Maria là mẹ ít thấy có trong Zwingli. Theo ông, Đức Maria tiếp nhận nhiều hơn ban phát; ngài là “nhà Thiên Chúa”, “nơi an toàn” và là “cung điện” của Chúa Thánh Thần (67). Thỉnh thoảng, ông đề cập đến tước hiệu Mẹ Thiên Chúa và Mẹ Chúa Kitô của Đức Maria hay “đấng sinh hạ sự cứu rỗi của chúng ta” nhưng ông bác bỏ lối giải thích theo nghĩa bóng hay có tính tín điều về tư cách làm mẹ này, mà theo ông, chỉ là một sự kiện lịch sử chứ không bao hàm bất cứ chức năng nào như đấng trung gian hay đấng hợp tác.

Đức Maria cũng không tự mình thánh thiện, nhưng chỉ nhờ Chúa Kitô và trong Chúa Kitô mà thôi. Như thế, ý niệm vô nhiễm thai tự động bị bác bỏ; vấn đề này không liên hệ gì tới Thánh Kinh. Sở dĩ ta xưng tụng ngài “trinh trong” hay “không tí vết” thì chỉ vì đức tin và đức vâng lời gương mẫu của ngài mà thôi, hai điều khiến ngài trở thành tín hữu kiểu mẫu, chứ không phải vì việc tượng thai không vương tội. Sự thánh thiện của Đức Maria luôn tùy thuộc vào Chúa Kitô: Đức Maria là “một loại hình của Chúa Kitô”; theo ý hướng này, ngài thánh

thiện là do vai trò lịch sử của ngài, chứ không trước đó. Điều lạ là Zwingli duy trì ngày lễ Mông Triệu tại Zurich, do lòng sùng kính bình dân hơn là do thần học thánh mẫu. Nhưng chủ đề có tính giáo hội học về Đức Maria là mẹ giáo hội thì không hề có trong tư tưởng Zwingli. Đàng khác, điều độc đáo so với các nhà cải cách khác, là Zwingli tiếp nhận chủ đề Trung Cổ coi Đức Maria là khuôn mẫu cho thừa tác vụ của giáo hội: lòng sùng kính ngài phải dẫn giáo hội trở về với các tác vụ xã hội và chăm sóc (68).

### 3. John Calvin

Calvin là nhà cải cách nói ít nhất về Đức Maria. Khi ông bình luận các đoạn Sách Thánh có liên hệ, ông chỉ nhấn mạnh tới chiều kích lịch sử của ngài, dù có tiếp nhận giáo huấn truyền thống về sự đồng trinh của ngài. Theo ông, Đức Maria “đồng trinh trước, trong khi, và sau khi sinh con” (*virgo ante partum, in partu et post partum*). Ông không nhấn mạnh tới khía cạnh lạ lùng của sự đồng trinh này như Luther, cũng không nhấn mạnh tới sự tinh sạch về luân lý cũng như vai trò thừa tác của Đức Maria như Zwingli, nhưng nhấn mạnh tới hành động của Chúa Thánh Thần trong ngài. Đức Maria chỉ là mẫu gương lịch sử đặc thù mà mọi Kitô hữu đều phải cố gắng trở nên. Ngài mất vị trí đặc biệt về tín lý (1) khi so sánh với Chúa Kitô, (2) khi so sánh với các tín hữu khác, và (3) khi so sánh với giáo hội; ngài chỉ giữ được vị thế đặc biệt nhưng chắc chắn độc đáo thuộc lịch sử. Calvin đề cập đến Thánh Giuse cùng một phương thức như thế, và đã đặt ngài trở lại vị trí đúng đắn bên cạnh Đức Maria (69). Vì đã chuyển dịch tầm quan trọng về tín lý từ Đức Maria qua giáo hội, Calvin cho hay giáo hội là mẹ ta (70). Dù sao, tước hiệu “Maria, mẹ giáo hội” hoàn toàn khiêm diện trong học lý của Calvin; ngài “có phúc lạ” chỉ là trong tư cách cá nhân, tuy làm gương cho mọi người chúng ta (71).

Tuy thế, Calvin dành cho Đức Maria một chức năng hàng đầu là người đào tạo và giảng dạy ơn cứu rỗi và đức tin (72). Đàng khác, ông bác bỏ tước hiệu “Maria, Mẹ Thiên Chúa” cả vì lý do tranh cãi hệ phái lẫn lý do sự phạm. Chính dựa trên lý do sự phạm này, thánh mẫu học của Calvin nhấn mạnh vào Chúa Kitô: Đức Maria được xưng là “mẹ Con Thiên Chúa”. Một lần nữa, ở đây, điều quan trọng không phải là chức phận làm mẹ của Đức Maria mà là chức phận làm Con Thiên Chúa của Chúa Giêsu.

Đối với Calvin, Đức Maria cũng là mẫu mực đạo đức. Nhân cách của ngài nhường chỗ cho vai trò làm gương của ngài; người ta nên nhớ điều này để đừng hiển dương cả con người lịch sử lẫn con người tín lý. Đức Maria là mẫu mực của sự lắng nghe, hiểu và làm chứng. Nhấn mạnh được đặt lên việc biểu lộ các nhân đức được Đức Maria điển hình hóa và lên việc sử dụng các nhân đức này để xây dựng giáo hội. Cộng đoàn được khuyến khích bắt chước Đức Maria, chứ không thờ lạy ngài.

## IV. Từ Cuộc Canh Tân Công Giáo tới cuối thế kỷ 19

### 1. Phía Công Giáo tới cuối thế kỷ 17

Bắt đầu từ thời kỳ Canh Tân Công Giáo và với khuynh hướng Phản Cải Cách, nền thần học thánh mẫu và lòng sùng kính Đức Maria mang một cung giọng mới, thoát đầu ít chịu ảnh hưởng của các cuộc tranh cãi, nhưng sau đó, từ thế kỷ 17 trở đi, càng ngày càng có dấu ấn của tinh thần tranh cãi lúc các chia rẽ giữa các giáo hội được mở rộng. Tuy nhiên, ta cần nhớ rằng cuộc canh tân của Công Giáo Rôma, được phát biểu trong Công Đồng Trent (1545-1563) và trong thời hậu công đồng này, xét về căn bản, lại liên quan tới các vấn đề khác như cứu rỗi, cải cách chức vụ giám mục và sinh hoạt mục vụ của giáo phận, cải tiến việc huấn luyện hàng giáo sĩ, và việc thánh hóa giáo dân. Dù vị trí và vai trò của Đức Maria chỉ là các chủ đề thần học thứ yếu trong cuộc tranh luận rộng rãi này, nhưng chúng vẫn trở thành các vấn đề của Phản Cải Cách.

Lúc các cuộc tranh cãi có tính hệ phái bắt đầu, giáo huấn của phía Công Giáo Rôma chứng tỏ mình biết các cố gắng muốn canh tân: ngay trong thập niên 1520, Augustine Alved (chết khoảng năm 1535) bênh vực việc tôn kính Đức Maria chống lại Luther và Erasmus thành Rotterdam. John Cochlaeus (chết năm 1552), Ambrose Catherinus (chết năm 1553) và Thomas de Vio, cũng gọi là Cajetan (chết năm 1534), đã kết án nền thần học về Đức Maria của các nhà cải cách Thệ Phản là sai lạc, và họ tiếp nhận các lý lẽ thời Trung Cổ để biện hộ cho ý niệm vô nhiễm thai và mộng triệu (73). Thánh Phêrô Canisiô (chết năm 1597) tóm tắt hai ý niệm đó trong cuốn “Toát Lược Giáo Lý Kitô Giáo” (1566) trong đó, ngài bênh vực các tước hiệu “Nữ Vương”, “Niềm Hy Vọng” và “Đấng Cứu Vớt” (Salvatrix) cũng như các phép lạ của Đức Maria, các nơi hành hương, các tượng ảnh và các biểu lộ khác của lòng sùng kính Đức Maria.

Công Đồng Trent duy trì thái độ dè dặt đối với nền thần học thánh mẫu và các thực hành liên quan tới Đức Maria. Vì quan tâm tới việc đưa ra các định nghĩa cho các phạm vi chính gây bất đồng và chia rẽ, công đồng này chỉ chấp nhận các thực hành về Đức Maria còn sống sót từ các thế kỷ trước (xem Sách Nguyên Rôma năm 1568 và việc duy trì các ngày lễ theo truyền thống) nhưng dành việc định nghĩa cho các nhà thần học thuộc các trường phái khác nhau thực hiện. Vì thế, đã không có một sắc lệnh tín lý căn bản nào về Đức Maria, cho tới tận năm 1854. Sự dè dặt này một phần giải thích được sự triển nở rực rỡ các khảo luận thánh mẫu thời hậu công đồng do nhiều trường phái khác nhau bên trong Giáo Hội Công Giáo Rôma trước tác. Trong số những người đóng vai trò quan trọng, ngoài Thánh Phêrô Canisiô vừa nhắc trên đây, ta thấy còn có Francis Suarez của Dòng Tên (chết năm 1617) và Thánh Roberto Bellarminô (chết năm 1621) cũng thuộc Dòng Tên, và trường phái Pháp của Pierre de Bérulle (chết năm 1629), Jean Jacques Olier (chết năm 1657), và Thánh Gioan Eudes (chết năm 1680)...

Đến cuối thế kỷ 17 và trong thế kỷ 18, lòng sùng kính Đức Maria và các thánh phát triển mạnh mẽ đến độ sau này nhiều nhà văn nói tới “thế kỷ thánh mẫu”. Lời kêu cầu kép “Giêsu, Maria” càng trở nên phổ biến hơn. Việc lần hạt mân côi đã giúp lập ra các hiệp hội chuyên

chú vào lòng sùng kính Đức Maria. Ngài được kêu cầu là đấng che chở tín hữu và là đấng chiến thắng mọi trận chiến. Một điển hình nổi bật: sau chiến thắng hải quân của Vua Công Giáo Philip Tây Ban Nha tại Lepanto năm 1570, Đức Giáo Hoàng Piô V đã thêm tước hiệu “Phù Hộ Các Giáo Hữu” vào Kinh Cầu Loretto. Thêm vào đó, ngài còn lập một lễ mới kính “Đức Bà Chiến Thắng” như dấu chỉ lòng biết ơn của toàn thể thế giới Kitô Giáo.

Từ đó, Đức Maria được tôn kính là “Vô Nhiễm”, “Mẹ Sầu Bi”, “Nữ Vương Các Thánh Tử Đạo”, “Nữ Vương Thiên Đàng”, “Đức Mẹ Chi Bảo Đàng Lành”, “Đức Bà Phù Hộ Các Giáo Hữu”, “Đức Nữ Có Tài Có Phép”, “Đức Bà Yên Ủi Kê Âu Lo”... Ngài trở thành đầu đề của một chủ trương tranh cãi mỗi ngày một quan yếu hơn nơi các nhà Phản Cải Cách tại các vùng giáp giới với thế giới Thệ Phản (Tyrol, Bavaria) hay tại các vùng có sự hiện diện đông đảo của nhiều hệ phái khác nhau (như Pháp lúc đó chẳng hạn).

Lúc đó, nền thần học và việc sùng kính thánh mẫu đóng một vai trò quan trọng trong công tác mục vụ tại các nơi hành hương. Các ông hoàng và giáo sĩ, cả triều lẫn dòng (nhất là các tu sĩ Dòng Tên và Capuchins), đã đóng góp sâu rộng vào việc phát triển các địa điểm đặc trưng có tính thánh mẫu như Einsiedeln (nơi Thánh Phêrô Canisiô sống), Altötting (nơi Thánh Carolo Borromeo sống) và nhiều nơi khác. Nhiều nhà thờ và nhà nguyện mới được xây cất tại các địa điểm này để dâng kính Đức Maria. Kiến trúc, hội họa và âm nhạc cũng đóng góp vào việc nở rộ của lối sùng kính này. Trong khi ấy, kể từ đầu thế kỷ 16, “Hiệp Hội Thánh Mẫu” đã được thiết lập; qua năm 1576, hiệp hội này đã có gần 30 nghìn hội viên.

Như một hậu quả gián tiếp, các vị thánh có liên hệ gần gũi với Đức Maria, nhất là Thánh Giuse, cũng được hưởng nhờ và được dành cho một ưu thế mới: năm 1621, lễ Thánh Giuse được tuyên bố là lễ nghỉ tại các lãnh thổ từng phục Rôma; Thánh Anna có lễ kính chính thức bắt đầu năm 1623. Đó là các dấu hiệu cho thấy tầm quan trọng gia tăng của các thánh nam nữ gần gũi với Đức Nữ Trinh trong một vai trò nào đó của ngài. Người ta có thể nhìn thấy khía cạnh Phản Cải Cách của nền thánh mẫu học này qua sự kiện các tân tông được mời gọi chứng tỏ việc trở lại của mình là do các hành vi minh nhiên của lòng sùng kính Đức Maria.

Bắt đầu với cuộc Chiến Tranh Ba Mươi Năm (1618-1648) và cuộc tranh chấp mạnh mẽ giữa các hệ phái có dây dưa tới nó, các khuynh hướng trên phát triển xa rộng hơn và được củng cố nhiều hơn cả về tầm quan trọng lẫn tính cách cường điệu của chúng. Đức Maria trở thành trung gian giúp làm dễ cuộc lữ hành của Kitô hữu; người ta kêu gọi các tín hữu tận hiến hoàn toàn cho ngài (như nghi lễ “tận hiến” (oblation) của Hiệp Hội Thánh Mẫu chẳng hạn), và cuộc sống thiêng liêng của họ lấy chiều hướng thánh mẫu làm chủ yếu.

Trong các hình thức quá đáng của lòng sùng kính Đức Maria, người ta thấy có một chủ trương đi song hành với Kitô học; thí dụ, trong cuộc sống “giống như Đức Maria” của (Dòng) Carmel, người ta nghe nói tới lối sống “trong Đức Maria”, tới “hơi thở yêu thương hướng lên Đức Maria”, đến độ nói rằng linh hồn tín hữu được “đào luyện trong Đức Maria” và Đức Maria “sống trong linh hồn và làm mọi sự trong đó” (74). Lối song hành này gợi nhớ tới “sự trao đổi ân hoan” tình yêu phu thê giữa Chúa Kitô và tín hữu, rất được Luther trân trọng. Nền huyền nhiệm thánh mẫu này không tạo được bao nhiêu ảnh hưởng, dù một số yếu

tổ của nó sẽ xuất hiện dưới các hình thức khác, như câu thuật ngữ “làm tôi Đức Maria” (75). Khác với nền huyền nhiệm thánh mẫu, lòng sùng kính bình dân, với đặc điểm “sẵn sàng yêu thương phục vụ Mẹ Thiên Chúa” và “hoàn toàn dấn thân phụng sự ngài” (76) đã tìm được đất lành khắp Âu Châu và tạo được nhiều ảnh hưởng đáng kể ở đó.

Bắt đầu bước qua thế kỷ 17, nghĩa là ở ngưỡng cửa thời cận đại, trong lãnh vực này cũng như trong các lãnh vực khác và nói chung trong mọi giáo hội, đã diễn ra một hố phân cách mỗi ngày một rộng hơn trong tâm tư của thiểu số có học và của những người có lòng sùng kính bình dân. Trong các giáo hội được gọi là “tín phái” (confessional), người ta thấy có sự khai triển 3 chiều: chiều sùng kính của giới có học, chiều sùng kính bình dân, và chiều bác học có phê phán (77). Về phía Công Giáo Rôma, nơi người ta nhấn mạnh tới việc rao giảng tin mừng, một việc do sự thúc đẩy mục vụ của thời hậu công đồng (Trent) tạo ra, lòng sùng kính Đức Maria đã cung cấp môi trường tốt cho khá nhiều thực hành tôn giáo vốn được cảnh đưa nở các trước tác thánh mẫu hỗ trợ. Lòng sùng kính này có đặc điểm của một “tôn giáo trái tim”, nặng về xúc cảm và do đó, về hình thức, khá giống với “mộ đạo phái” (pietism) của Thệ Phản. Cả hai kiểu đạo đức này đều là các phản ứng trước những tàn khốc do chiến tranh từ hai phía gây ra và những khốn cùng khủng khiếp do cuộc chiến này mang lại; chúng cũng là các phản ứng đối với giáo huấn của cả hai bên, bị họ coi là quá xa vời và quá trí thức, phát xuất từ các trường phái thần học chính thống liên hệ.

Trong môi trường ấy, lòng sùng kính thánh mẫu của Công Giáo đã tạo ra một lối phát triển mà thần học ít có thể kiểm soát được. Hậu quả là Văn Phòng Thánh (tiền thân của Bộ Giáo Lý Đức Tin) buộc phải can thiệp và Đại Học Sorbonne đã phải đưa ra việc kiểm duyệt (78). Cũng có những phản ứng từ bên trong chống lại các thái quá và sai lạc, không phải chỉ từ phong trào Jansen dưới ngòi bút của Blaise Pascal (chết năm 1662) (79) mà còn từ các tiếng nói có thẩm quyền hơn như một số linh mục Dòng Tên và Giám Mục Meaux, Jacques Bénigne Bossuet (chết năm 1704). Vị giám mục này, trong khi tuyên bố “phạt vạ tuyệt thông bất cứ ai bác bỏ Đức Maria” cũng như “bất cứ ai hạ thấp ngài”, đã lên án “lòng tin vội vã” của những ai tự đề mình “bị các niềm tin dị đoan, và lòng sùng kính giả tạo khai thác”, những điều thường gặp trong một số thực hành thánh mẫu (80). Cũng còn những người khác như Giám Mục Antoine Godeau (chết năm 1672), sống vào lúc cuộc tranh cãi Jansen tới hồi gay gắt nhất, lên tiếng đã kích “mùi hương của những lời ca ngợi quá đáng” đang được dâng lên Đức Trinh Nữ và “các phép lạ giả tạo”, “các sùng kính vô kỷ luật” và các thánh ca “xúc phạm đến ngài” (81).

Các căng thẳng trên dẫn tới cuộc khủng hoảng thánh mẫu thật sự mà Thánh Louis-Marie Grignion de Montfort (chết năm 1716), cùng với nhiều người khác, đã tìm cách giải quyết bằng cách lưu tâm tới lời chỉ trích từ mọi phía: từ các người Thệ Phản, và từ phái Jansen và các thần học gia có thể giá (82). Như để đáp ứng mỗi nghi ngại của nhiều người, đã có cố gắng làm cho lòng sùng kính Đức Maria bớt bị nghi ngại hơn; và để phản ứng lại các thái quá của nhiều người khác, cũng đã có cố gắng làm cho lòng sùng kính ấy có tính qui Kitô nhiều hơn. Một trong các công trình phổ thông nhất thời đó, cuốn “Kinh Thành Huyền Nhiệm Của Thiên Chúa” do Maria de Agreda, một tu sĩ Dòng Phanxicô, viết, đầy những huyền thoại và sai lầm thần học về cuộc đời Đức Maria đến nỗi Đức Giáo Hoàng Innôcentê XI, năm 1681, phải ra lệnh cấm không được lưu hành.



Dĩ nhiên, ta phải luôn lưu ý tới khía cạnh tranh chấp của những cuộc tranh luận thánh mẫu này: các thái quá và sai trệch của chúng phải được giải thích trong ngữ cảnh các kinh chống nhau dữ dằn của thời ấy. Tuy nhiên, ta sẽ lỗi thời, nếu coi tình thế trên như là yếu tố chính trong các bất đồng liên phái. Vì dù các thực hành thánh mẫu có bị người Thệ Phản cười nhạo, thì tín lý vẫn chưa là điểm tranh chấp quyết định: vì cả hai bên, cả phe Huguenots nữa, không bên nào hoài nghi sự chính đáng của vai trò và “mẫu nhiệm” Mẹ Chúa cả.

## 2. Phía Thệ Phản trong hai thế kỷ 16 và 17

Tại Pháp, trong thời kỳ của Sắc Chỉ Nantes (1598-1685), sự sống chung tín phái tại mọi khu vực địa dư là trường hợp hiếm hoi của hiện tượng nhị nguyên tôn giáo. Ít nhất trong lý thuyết và luật pháp, nếu không muốn nói là cả trong thực hành nữa, có sự bình đẳng tín phái, chứ không phải khoan dung tín phái: người Công Giáo Rôma và người Công Giáo Cải Cách (83) sống chung dưới một vị quân vương đơn nhất; việc sống chung này là một thực tại thường trực. Sự phân chia chưa bị coi là không thể tránh thoát; ý thức tín phái vẫn chưa thay thế được ý thức nhất thống; tình gắn gũi vẫn còn mạnh đủ để người ta vẫn chỉ coi các tranh cãi gay gắt như là một trong các điều kiện sống đối với thừa tác vụ liên hệ (84). Về phía Thệ Phản, tình gắn gũi bên trong một hợp nhất bị phân chia ấy đã khiến nó cảm nhận ra sao trong lãnh vực tranh cãi về Đức Maria?

Trên đây, ta đã thấy rằng các nhà cải cách Thệ Phản của thế kỷ 16 có nhiều ý tưởng tích cực về Đức Maria hơn các hậu duệ của họ thuộc thế kỷ 19 và 20. Tương phản với các hậu duệ này, những người cải cách thuộc thế kỷ 17 vẫn còn trung thành với đường hướng của các nhà cải cách nguyên thủy, nhưng đã không có những khai triển thêm về thực hành song hành với phía Công Giáo Rôma; nguyên tắc Thánh Kinh ngăn cản không cho họ có những bước tiến xa hơn điều Luther và các người đồng thời với ông chủ trương và thực hành. Nhưng nguyên tắc ấy chỉ nói lên điều cần thiết tối thiểu, và các thực hành thánh mẫu quá bên kia điểm ấy, dù có thể bị thách thức, đâu có biện minh được thái độ dửng dưng có tính phản động. Điều có thể nói về Đức Maria mà vẫn tôn trọng nguyên tắc “Sola Scriptura” (chỉ có Thánh Kinh) đã đủ cho bất cứ ai muốn trung thành với Phong Trào Cải Cách.

Nhà thần học cải cách Charles Drelincourt (chết năm 1669) cho ta một điển hình gương mẫu về lòng trung thành ấy. Không hề là một nhân vật ngoài lề, vị mục sư của Giáo Hội Cải Cách Paris này là một trong những người đáng kính và nổi tiếng nhất thời ấy. Ông là một nhà tranh cãi đáng nể và đã tạo được danh tiếng vượt quá phạm vi giáo hội tín phái của ông. Năm 1633, ông cho công bố một khảo luận ngắn tựa là “Danh Dự Phải Có Đối Với Đấng Thánh Và Trinh Nữ Diễm Phúc Maria” (85). Xét theo số người đọc của tác giả, ta có thể coi giáo huấn do ông trình bày là suy nghĩ có thẩm quyền của các nhà thần học Cải Cách và tín hữu thời ông. Mục đích của ông là bác bỏ “sự vu khống phổ biến nhất chống lại chúng ta, cho rằng chúng ta làm mất danh dự Trinh Nữ Diễm Phúc và nói những điều coi thường ngài”.

Theo Drelincourt, Kitô hữu Cải Cách tuyên xưng Đức Maria là “Trinh Nữ”, là “Diễm Phúc”, và là “đáng vắn đờng trình ngay cả lúc sinh con và sau khi sinh con”. “Cùng với người xưa”, họ nhìn nhận ngài là “Mẹ Thiên Chúa”, “mãi mãi diễm phúc” và “rạng ngời nhân đức”. Ngài “được sùng ái hơn mọi tổ phụ, tiên tri, và tông đồ, và được hiển dương hơn mọi thiên thần và sêraphim”.

Còn về lòng sùng kính mà mọi Kitô hữu Cải Cách nên có đối với ngài, thì “điều hiển nhiên là Đấng Thánh và Trinh Nữ Diễm Phúc phải được mọi Kitô hữu yêu mến và kính trọng”. Mọi Kitô hữu phải “tôn kính các kỷ niệm về ngài, cử hành các lời ca ngợi ngài một cách hân hoan tuyệt vời”. Họ phải ca ngợi Thiên Chúa “về hồng ân ngài đã tiếp nhận”, “tuân theo các giáo huấn mà Chúa Thánh Thần đã để lại cho ta qua dụng cụ ơn thánh này”, “dâng lên ngài gương sống và tin cách chính trực” và “tán dương sự diễm phúc và hạnh phúc của ngài”.

Tương phản với thần học Rôma, Drelincourt từ khước việc gán cho Đức Maria các tước hiệu “Công Chúa” (Infanta), “Nữ Vương”, “Hoàng Hậu” và “Nhiếp Chính Thiên Đàng”. Người ta sẽ phạm “tội khi quân” khi “gán cho ngài các danh dự vốn chỉ thuộc một mình đức vua mà thôi”. Chỉ đức vua mà thôi mới là “cửa thật, là đấng bào chữa ta, là trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và nhân loại”. Chỉ ở điểm này mới nên áp dụng lời phê phán của Thệ Phản, nghĩa là khi có nguy cơ bóp méo Kitô học: “không những ta xúc phạm đến Chúa Giêsu Kitô, mà ta còn làm mất danh dự của chính Trinh Nữ Thánh Thiện nữa”.

Sự chùng mực cực độ của lòng sùng kính Đức Maria nơi người Cải Cách có mục tiêu tránh việc thờ ngẫu thần. Theo Drelincourt, người Thệ Phản không cử hành các lễ kính Đức Maria hay đọc kinh Kính Mừng, dù “lời lẽ của kinh thật tuyệt vời” chỉ vì những thực hành ấy “đều sai”. Ta sẽ liệu mình “xúc phạm đến Trinh Nữ Thánh Thiện cách nặng nề nếu ta tin rằng ngài khoan khoái đối với các nghi lễ này giống như những người thờ ngẫu thần bất hạnh, trong quá khứ, từng sáng chế ra để phụng sự các thần giả của họ”. Thiên Chúa “không sai ta đến với ngài” và ta không nên cầu nguyện với ngài và xin ngài giúp đỡ, chỉ nên ca tụng ngài mà thôi. Drelincourt kết thúc bằng cách viết rằng: “Trong mọi ưu phiền âu lo của ta, ta đã có Thiên Chúa Ba Ngôi làm nơi trú ẩn rồi”.

### **3. Phía Công Giáo từ thế kỷ 18 tới cuối thế kỷ 19**

Sau một thời gian say mê, bước qua thế kỷ 18, thần học thánh mẫu bước vào một thời kỳ tương đối thanh thản hơn, dù người ta vẫn tiếp tục nhận ra ảnh hưởng của thế kỷ 17 trong một số đặc điểm của thời kỳ mới này. Nhiều lời đã được đưa ra nhằm kêu gọi phải dùi dập đi hay sửa đổi lại. Do đó, vào năm 1714, sử gia người Ý là Ludovico Antonio Muratori (chết năm 1751) cho công bố bằng tiếng Latinh tác phẩm của ông tựa là “Về Việc Tự Chế Trong Tư

Duy Tôn Giáo” (86). Ông công kích nghi thức “lấy máu ăn thề” do Sorbonne khởi xướng và truyền bá ra ngoại quốc, nhất là qua Tây Ban Nha. Đó là việc người ta tuyên hứa sẽ bênh vực ý niệm Vô Nhiễm Thai dù phải đổ máu ra tử đạo. Ông cho việc đó là “một mê tín cần tránh” và nhắc các độc giả của ông nhớ rằng theo Sách Thánh, Chúa Giêsu Kitô là Đấng Trung Gian duy nhất, chỉ có việc tôn sùng Chúa Kitô là cần thiết để được cứu rỗi, còn việc kêu cầu các thánh và Đức Trinh Nữ, tuy hữu ích, nhưng không thể coi là cần thiết được. Tại nhiều nơi trong giáo hội, các quan điểm này bị coi là gây gương mù gương xấu, nhưng khi được trình lên cho Thánh Bộ Thư Mục (Index Congregation) vào năm 1753, chúng nhận được những phán kết cực kỳ thuận lợi. Đây là một bằng chứng cho thấy thẩm quyền thần học chính thức nhất đã chuẩn nhận các cố gắng nhằm tái lập sự chùng mục.

Khi đương đầu với chủ nghĩa duy lý của Phong Trào Ánh Sáng, các thần học gia thánh mẫu tìm cách chỉ duy trì những điều cốt yếu. Điều này ít nhất đúng cho trường hợp Thánh Anphôn-xô đệ Liguori (chết năm 1787), đấng sáng lập Dòng Chúa Cứu Thế và là tác giả của nhiều khảo luận, trong đó có cuốn “Khảo Luận Tín Lý Chông Lại Các Nhà Tự Nhận Là Cải Cách” (1769) và cuốn trước đó với tựa đề “Các Vinh Quang Của Đức Maria” (1750). Một lần nữa, ngài quả quyết rằng Đức Maria là mánh chuyễn cần thiết của mọi ơn thánh, vì vai trò của ngài chủ yếu là vai trò của “Mẹ xót thương”. Trong vai trò này, ngài cứu vớt kẻ tội lỗi khỏi trầm luân và dọn đường cứu rỗi cho họ. Nhưng bất chấp việc tái khẳng định này, chủ nghĩa duy lý đã chùng mục hóa được nền thần học và cả lòng sùng kính thánh mẫu nữa; do đó, một số giám mục đã gỡ bỏ ảnh tượng và giảm bớt con số các đền thánh mẫu. Việc Đức Giáo Hoàng bãi bỏ Dòng Tên năm 1773 cũng đóng một vai trò, giống như các ý tưởng thời tiền Cách Mạng vậy.

Thế kỷ 19 và thời kỳ Phục Hưng Công Giáo đem lại một mùa đua nở mới cho lòng sùng kính Đức Maria, nhất là dưới hình thức văn chương bình dân phong phú. Một thế kỷ thánh mẫu mới đang xuất đầu lộ diện (từ 1850 tới 1950). Các đặc điểm nổi bật của thời kỳ này là: phục hưng các cuộc hành hương, hiện tượng hiện ra (nhất là tại Lộ Đức), và nhiều chủ trương tín lý. Giữa thế kỷ 19, tức năm 1854, tín điều Vô Nhiễm Thai xuất hiện như một trong các cao điểm của diễn trình phát triển này; tín điều Mông Triệu thì còn mãi ở chân trời khá xa (1950).

Cuộc phục hưng và canh tân tôn giáo của thế kỷ 19 dọn đường cho việc xác nhận về tín lý và huấn quyền nền thần học thánh mẫu vốn đã được thực hành hàng nhiều thế kỷ trước và dần dần mặc lấy hình thức cố định. Sự nhất trí trong giáo hội giữa nền thần học của các trường phái và lòng đạo đức bình dân, giữa phẩm trật định chế và người dân của Giáo Hội Công Giáo Rôma đòi phải có một công bố của huấn quyền có thể phản ánh được sự nhất trí này. Khung cảnh thánh mẫu đã làm cho việc công bố ấy thành khả hữu.

Chủ trương được tu sĩ Phanxicô thời Trung Cổ Duns Scotus nói ra nhiều năm trước đây, rằng ý niệm Vô Nhiễm Thai đã hợp nhất các sự thật tín lý về tội nguyên tổ và ơn thánh cứu rỗi, đến lúc này đã cung cấp căn bản cho sự nhất trí nói trên, dẫn tới việc xác định dứt khoát vừa nói. Việc Đức Trinh Nữ hiện ra năm 1830 với Thánh Nữ Catarina Labouré (chết năm 1876), một Nữ Tử Bác Ái và là một người phục vụ thường xuyên ở Paris, cùng với “mẫu ảnh lạ lùng” xuất hiện với Đức Trinh Nữ, mang hàng chữ “Ôi Maria, đấng vô nhiễm thai, xin cầu

cho chúng con là những người chạy đến cùng bà” đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành tín điều này.

Khi Đức Piô IX, người nổi tiếng về lòng sùng kính Đức Maria, lên ngôi giáo hoàng năm 1846, ngài đã cho tiến hành nhanh hơn diễn trình xác định này, bằng cách, thể theo lời yêu cầu của các giám mục Bắc Mỹ, ngài đã cho phép họ nhận Đức Maria là quan thầy của Hiệp Chúng Quốc. Năm 1848, ngài bổ nhiệm một ủy ban đầu tiên gồm 19 thần học gia để trả lời câu hỏi liệu có thể công bố ý niệm Vô Nhiễm Thai của Đức Maria thành tín điều được không. Năm 1849, sau khi tham khảo các giám mục, Đức Piô IX long trọng tuyên bố câu định nghĩa từng được tranh biện rất lâu và thường bị thách thức này về việc Đức Maria Vô Nhiễm Thai, do đó, đã biến nó thành điều bắt buộc của đức tin.

Xét trong toàn bộ, tín điều mới này đã được khắp thế giới Công Giáo hân hoan đón nhận. Việc công bố nó đem lại cho Giáo Hội Công Giáo Rôma một mặt trận thống nhất. Còn đối với các giáo hội Cải Cách cũng như Chính Thống Giáo, tín điều này đã trở thành một khối đá cản đường nữa. Nó sẽ khiến cho lòng sùng kính Thê Phán gỡ bỏ hết các vết tích còn lại của trong suy tư và lòng sùng kính thánh mẫu của các nhà Cải Cách nguyên thủy.

## **V. Đức Maria trong thế kỷ 20**

### **1. Trong Giáo Hội Công Giáo**

Với Công Đồng Vatican II làm điểm rẽ, người ta phân biệt 3 giai đoạn trong lịch sử của Giáo Hội Công Giáo thế kỷ 20: từ đầu thế kỷ tới Công Đồng; Công Đồng làm điểm rẽ; các đường hướng do Công Đồng đưa ra.

#### **A. Từ đầu thế kỷ tới Công Đồng Vatican II**

Nền thần học và lòng sùng kính thánh mẫu tiếp tục phát triển theo đà sốt sắng của thế kỷ 19. Có một sự cạnh tranh không ngừng giữa lòng sùng kính và suy tư tín lý. Về phía lòng sùng kính, người ta thấy có sự lớn mạnh của hiện tượng hiện ra so với thế kỷ 19 (Fatima nổi tiếng nhất). Nhưng giáo quyền Công Giáo chỉ “thừa nhận” một số nhỏ. Các cuộc hành hương tới các đền thánh mẫu, cả địa phương lẫn quốc gia, rất đông người. Nhiều cộng đoàn và hiệp hội được đặt dưới sự phù trì của Đức Maria (như Đạo Binh Đức Mẹ, lập tại Dublin năm 1921). Lòng nhiệt tâm đối với Đức Maria đóng một vai trò quan trọng trong việc xử lý mục vụ tôn giáo bình dân. Ngài được coi là mẫu mực của phụ nữ và của các bà mẹ nói riêng. Ngôn từ đơn sơ được ngài dùng trong Tân Ước và trong các sứ điệp lúc hiện ra hùng hồn hơn rất nhiều bài giảng có tính học lý.

Trong phụng vụ và thần học, người ta thấy có sự phát triển trong ưu tư căn bản muốn đạt tới một mức độ lớn hơn để vinh danh Đức Maria. Nhiều ngày lễ kính ngài được thiết lập. Các đại hội thánh mẫu gia tăng hẳn lên trong đó các biểu lộ bình dân và các hội nghị linh đạo được phối hợp. Đây thường là các cơ hội để người ta phát biểu ước ao được thấy sự tiến bộ về giáo huấn thánh mẫu: như các định nghĩa tín điều về Mông Triệu, về vai trò trung gian phổ quát của Đức Maria, về vai trò đồng công cứu chuộc của ngài, và về việc lập ra các ngày lễ mới. Rồi cũng từ năm 1935, các hội nghiên cứu thánh mẫu cũng đã được thành lập để vinh danh Trinh Nữ Diễm Phúc và có được cái hiểu sâu sắc hơn về mầu nhiệm của ngài. Thuật ngữ “thánh mẫu học” (mariology) đã thành hình vào thời gian này. Dường như thuật ngữ này muốn nói rằng tư duy về Đức Maria đang trở thành một phạm vi độc lập của thần học. Một loạt thật nhiều chủ đề đã được đem ra thảo luận, và cả một bộ các ý niệm, phần lớn lấy từ Kinh Viện nhưng được áp dụng cách mới lạ vào Đức Maria, đã được sử dụng để cố gắng đem lại một vị thế tín điều cho mầu nhiệm của ngài.

Chính dưới thời Đức Piô XII, phong trào thánh mẫu này đạt tới cao điểm của nó. Năm 1942, trong Thế Chiến II, vị giáo hoàng này đã dâng hiến thế giới cho Trái Tim Vô Nhiễm Đức Maria, để duy trì lời thề hứa ngài đã gửi tới Fatima. Quan trọng hơn nữa, vào ngày 1 tháng 11 năm 1950, ngài long trọng tuyên bố Đức Maria Mông Triệu là một tín điều phải tin. Việc này tạo nên khó khăn lớn nữa cho con đường đối thoại đại kết.

## B. Công Đồng Vatican II

Công Đồng Vatican II biểu tượng cho một khúc rẽ trong tư duy tín lý, linh đạo và mục vụ về Đức Maria. Công Đồng họp ngay vào lúc các khuynh hướng vừa kể trên đây vẫn còn được nhiều nghị phụ chia sẻ trên qui mô lớn. Đến độ nhiều nghị phụ trông mong Công Đồng sẽ ban hành những định nghĩa mới về Đức Maria, hoặc ít nhất cũng tuyên bố các tước hiệu mới cho ngài. (“Ta phải thêm các viên ngọc quý mới vào triều thiên của ngài”).

Nhưng một khuynh hướng khác hẳn mỗi ngày một sáng tỏ hơn, đó là khuynh hướng muốn nói lên sự dè dặt của mình trước điều bị nó coi là “lạm phát thánh mẫu”. Khuynh hướng này có hai chiều hướng. Một là tới đa hội nhập Đức Maria vào Chúa Kitô (chiều hướng loại hình Kitô, *christotypic orientation*). Hai là để có được cả sự quân bình về tín lý và sự cởi mở về đại kết, các nghị phụ đã được khích lệ đem Đức Maria trở lại với giáo hội của những người được cứu chuộc (chiều hướng loại hình giáo hội, *ecclesiotypic orientation*) (87).

Cuộc khủng hoảng ngấm ngấm đã bùng nổ trong một cuộc đầu phiếu quyết định: liệu Công Đồng có nên đưa ra một văn kiện độc hữu dành cho Trinh Nữ Maria hay nên sáp nhập chủ đề Đức Maria vào một chương trong Hiến Chế về Giáo Hội? Công Đồng chia thành hai phe gần như bằng nhau; một đa số nhỏ nhoi chỉ gồm có 40 phiếu (trong số hơn 2 nghìn phiếu) đã nghiêng về giải pháp sau. Cuộc bỏ phiếu này, được người lúc đó coi như một bi kịch, cho thấy một ước muốn được thấy phong trào thánh mẫu, dưới dạng phát triển tới lúc đó, được

ngung lại để trở về với một nền thần học thánh mẫu dựa trên Sách Thánh, một nền thần học bình đẳng hơn trong các phát biểu, được xây dựng vững chắc hơn trên tín lý, và mang lại cho Đức Maria chỗ đứng chân thực của ngài trong toàn bộ mầu nhiệm cứu rỗi.

Bản văn dự thảo nguyên thủy, do đó, đã được soạn lại hoàn toàn, có ý đặt “Đức Maria vào mầu nhiệm Chúa Kitô và Giáo Hội”; bản văn mới đã trở thành chương cuối cùng của Hiến Chế về Giáo Hội. Như thế, Công Đồng đã chuyển từ một thánh mẫu học độc lập và có nguy cơ tách rời hẳn các ngành thần học khác, qua một giáo huấn về Đức Maria được hòa nhập vào thần học trong toàn bộ tính của nó, và trong chiều hướng ấy, có tính chức năng hơn.

Chương VIII của *Lumen Gentium* (Ánh Sáng Muôn Dân) được viết một cách chừng mực. Nó dựa vào Sách Thánh làm căn bản để trình bày và bước theo kế hoạch cứu rỗi, từ việc chuẩn bị từ từ cho Chúa Kitô xuất hiện đến chỗ tôn vinh Đức Maria, trong khi lần bước theo diễn trình đời sống của ngài, lấy các lời tiên tri liên quan tới ngài làm khởi điểm. Văn kiện này không dựa vào nền chú giải Thánh Kinh đúng nghĩa, nhưng dựa vào nền thần học Thánh Kinh, biết đặt căn bản trên các điểm chủ yếu của Sách Thánh và chỉ thận trọng dựa vào những bản văn không thể tranh cãi mà thôi. Văn kiện này cũng dựa vào giáo huấn của các giáo phụ và tiếp nhận nội dung của các tín điều đã công bố. Tuy nhiên, cùng một lúc, nó cũng cố ý tránh các ý niệm và chủ đề từng được thảo luận trong thánh mẫu học của đầu thế kỷ 20. Nó có ý định không đưa ra bất cứ định tín mới nào cũng như không giải quyết bất cứ bất đồng nào đang diễn tiến. Trong vai trò của ngài đối với việc nhập thể và cứu chuộc, Đức Maria được mô tả là “cộng sự viên” (associate) và là nữ tì hèn mọn mà ơn thánh của Thiên Chúa đã cho phép “hợp tác” vào ơn cứu chuộc bằng đức vâng lời, bằng hành trình đức tin, bằng lòng trông cậy và bằng tình yêu của ngài, từ tiếng xin vâng lúc Truyền Tin qua “sự ưng thuận” dưới chân thánh giá. Sau cùng, bản văn nhấn mạnh tới mối liên kết giữa Đức Maria và giáo hội, mà ngài là một loại hình (type) và là chi thể trỗi vượt hơn hết và là nơi ngài đóng vai trò làm mẹ.

Về phần mình, Đức Giáo Hoàng Phaolô VI, dựa vào thẩm quyền riêng và độc lập với Công Đồng, đã mau mắn tuyên bố Đức Maria là “Mẹ Giáo Hội, nghĩa là, của toàn thể dân Chúa, cả tín hữu lẫn mục tử”. Việc tuyên bố này không hề có nghĩa một định tín thuộc tín điều.

### **C. Từ Vatican II**

Khởi đầu, tiếp theo Công Đồng là một thời kỳ khá im lặng về Đức Maria. Nền thần học thánh mẫu tiếp nhận một cái nhìn phê phán về chính mình trước khi đi theo các đường hướng của Công Đồng. Hai chủ đề chính của Công Đồng, tức Đức Maria trong kế hoạch cứu rỗi và Đức Maria trong giáo hội, đã đặt ra các vấn đề căn bản. Nói chung, các nhà thần học thánh mẫu đã di chuyển từ một nền thần học coi Đức Maria là Nữ Vương qua một nền thần học nhấn mạnh ngài là nữ tì. Thời của “thánh mẫu học hãnh tiến” xem ra đã kết thúc. Người ta cũng thấy xuất hiện sự suy tư về mối liên hệ giữa Đức Maria và Chúa Thánh Thần.

Đàng khác, lòng sùng kính của người Công Giáo đối với Đức Maria thì vẫn tiếp diễn. Điều đáng lưu ý là mặc dù có sự sa sút lớn lao trong thực hành tôn giáo sau thời Vatican II, nhưng việc đi hành hương kính Đức Maria thì không hề giảm sút.

Đức Giáo Hoàng Phaolô VI công bố hai văn kiện về Trinh Nữ Maria khá sát với đường hướng của Vatican II (88). Văn kiện thứ hai có thể được coi như cuốn “chỉ dẫn” về lòng sùng kính Đức Maria như đã được phác thảo trong chương VIII của *Lumen Gentium*.

Đức Gioan Phaolô II vốn có lòng sùng kính sâu sắc đối với Đức Maria, đáng mà ngài luôn nhắc tới ở cuối mỗi bài diễn văn của mình. Ngài từng kính viếng các đền kính Đức Maria khắp nơi trên thế giới. Tuyên bố có tính học lý quan trọng nhất của ngài về Đức Maria là thông điệp *Redemptoris Mater* (Mẹ Đấng Cứu Chuộc) (1987), một thông điệp đi sát văn kiện của Công Đồng trong các nét chủ yếu của nó. Thông điệp này trích dẫn Công Đồng tới 67 lần. Trong văn kiện này, Đức Giáo Hoàng nhấn mạnh tới ý hướng đại kết của ngài, đặc biệt, ngài nghĩ tới Giáo Hội Chính Thống. Suy niệm của ngài về Đức Maria cố tình dựa vào Thánh Kinh và một cách hợp pháp đã áp dụng vào Đức Maria các trích đoạn chủ yếu của Thánh Phaolô nói về ưu tuyển, ơn thánh, và công chính hóa nhờ đức tin. Đức tin của Đức Maria, mà ngài hết sức nhấn mạnh, được đem ra so sánh với đức tin của Abraham.

Tuy nhiên, ở phần thứ ba của thông điệp, tức phần nói về “sự trung gian mẫu thân” của Đức Maria, Đức Gioan Phaolô II có đưa vào ít nhiều điều khác với *Lumen Gentium*. Trong khi Công Đồng cố ý tránh hạn từ “mediatrix” (đấng trung gian), chỉ dùng nó một lần trong danh sách các biểu thức nói đến sự cầu bầu của Đức Maria, thì văn kiện của Đức Gioan Phaolô II đã dẫn khởi kiểu nói “trung gian mẫu thân” như một ý niệm quan trọng trong nền thần học thánh mẫu. Các từ ngữ này được giải thích cẩn thận nhằm loại bỏ mọi hàm hồ. Tư duy Đức Giáo Hoàng khởi đi từ bản văn Thánh Kinh và truyền thống Phaolô vốn tuyên xưng Chúa Kitô là “trung gian duy nhất” (1 Tm 2:5) và luôn trở lại bản văn này, coi nó như viên đá thử nghiệm (touch-stone). Việc “trung gian” của Đức Maria, do đó, được mô tả là tham gia, là phụ thuộc, là trung gian của người mẹ tức chỉ được thực hiện qua lời chuyển cầu. Như thế, nó không hề thuộc một thứ bậc như thứ bậc của Chúa Kitô. Nhưng dưới ánh sáng các dè dặt này, người ta tự hỏi: có thích đáng hay không khi sử dụng một biểu thức cần đến bấy nhiêu giải thích và biện minh để chắc chắn “được hiểu đúng đắn”, nhưng lại theo một nghĩa hoàn toàn loại suy, trong khi rõ ràng tạo ra nhiều khó khăn cho các Kitô hữu xuất thân từ Phong Trào Cải Cách?

Đến nay, các chỉ dẫn của Vatican II tiếp tục có giá trị. Nhưng trong một vài giới thần học, ta cũng thấy tái xuất hiện các khuynh hướng thánh mẫu của thời tiền Vatican II. Ta cũng có cảm thức này là trong một số tầng lớp Công Giáo, đang phát sinh ra một tiếc nuối đối với lòng sùng kính Đức Maria theo lối cổ truyền. Nhiều giáo dân, nhất là các nhóm thủ cựu, lại bắt đầu lui tới các nơi hiện ra đang bị tranh cãi, bất chấp các lời cảnh cáo nghiêm khắc của các giám mục. Tuy nhiên, cùng một lúc, ta phải thừa nhận rằng nhiều cố gắng đang được đưa ra tại các địa điểm hành hương quan trọng như Lộ Đức, La Salette, nhằm cố vũ nơi tín hữu một cảm nghiệm đức tin chân chính và có tính đào luyện. Ngày nay, những cuộc hành hương như

thể quả là những nơi rất tốt để Giáo Hội Công Giáo thực thi việc giám sát mục vụ đối với Kitô giáo bình dân.

## 2. Trong các giáo hội phát sinh từ Phong Trào Cải Cách

Vì những phát triển liên tiếp và theo họ vô trật tự của “thánh mẫu học” trong Giáo Hội Công Giáo Rôma, nên các giáo hội phát sinh từ Phong Trào Cải Cách mỗi ngày mỗi cảm thấy bị bó buộc phải phản ứng một cách mạnh mẽ chống lại việc tôn thờ Đức Maria và giáo huấn hỗ trợ nó và là điều bị Karl Barth coi là “lạc giáo”, là “phát triển có hại”, một thứ “nhánh tham lam” của tư duy thần học.

Không ai hoài nghi rằng việc công bố tín điều Mông Triệu (1950), sau khi công bố tín điều Vô Nhiễm Thai (1854), đã làm xấu thêm các liên hệ liên tín phái và tạo ra những phản đối ồn ào trong các giáo hội khác, là các giáo hội đã tiếp nhận việc công bố ấy với niềm thất vọng sâu xa (89). Người ta cảm thấy hồ phân cách lâu đời giữa Giáo Hội Rôma và các giáo hội khác một lần nữa đã bị mở rộng thêm, đến độ ngày nay trở thành không thể bắc cầu qua được nữa, và điều này, oái oăm thay, lại xảy ra vào thời điểm phong trào đại kết đang gặt hái được nhiều thành quả khích lệ trong các lãnh vực khác.

Đến thời Công Đồng Vatican II, các giáo hội Cải Cách thích thú, khi thấy sự lừng khùng của các nghị phụ, không muốn dành cho Đức Maria tước hiệu đáng trung gian và bác bỏ tước hiệu đồng công cứu chuộc; ngoài ra còn soạn thảo một “Kitô học về Đức Maria”. Việc lồng giáo huấn về Đức Maria trong Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội, *Lumen Gentium*, và việc bác bỏ không dành một văn kiện riêng biệt cho giáo huấn này được người Thệ Phản hiểu là bằng chứng Công Đồng hết còn tiếp tục tạo ra một thánh mẫu học độc lập tách rời hẳn nền thần học về mẫu nhiệm cứu chuộc, có một vị thứ đặc biệt, tương tự và song hành với Kitô học. Thay vào đó, họ thấy Công Đồng nhất quyết sáp nhập bất cứ tư duy nào về Đức Maria vào trong mẫu nhiệm giáo hội bằng cách đặt tâm điểm của nó cách trọn vẹn hơn nơi Chúa Giêsu Kitô, Đấng là trung gian duy nhất.

Theo quan điểm Thệ Phản, cố gắng này của Công Đồng muốn đặt lại trọng tâm mọi sự nơi Chúa Kitô chưa trả lời được các khó khăn vẫn do giáo huấn chính thức về Đức Maria của giáo hội đặt ra. Có hai lý do để họ nghĩ như vậy:

Lý do thứ nhất liên hệ tới căn bản Thánh Kinh của giáo huấn. Cả tín điều Vô Nhiễm Thai lẫn tín điều Hồn Xác Lên Trời của Đức Maria đều không có nền tảng Thánh Kinh đáng tin cậy. Chúng chỉ được biện minh bằng các luận chứng của thánh truyền hay dựa vào sự nhất quán



tín lý. Làm thế nào để có thể chấp nhận một giáo huấn được trình bày như chân lý đức tin mà lại không có gốc rễ nơi Sách Thánh? Lý do thứ hai, chồng lên lý do thứ nhất, liên quan tới sự cộng tác nhân bản trong công trình cứu rỗi (90).

Nay cũng như trước đây, các Giáo Hội Cải Cách tự hạn chế, không dành cho Đức Maria một chỗ đứng nào khác hơn chỗ đứng chính đáng của ngài, chỗ đứng mà thiên thần Gabriel đã dành cho ngài. Nhân danh lòng trung thành đối với chứng tá tông đồ và nhân danh lòng tôn trọng và âu yếm của họ đối với Mẹ của Chúa, họ mạnh mẽ chống lại bất cứ cố gắng nào hiển dương Đức Maria và dựng nên một song hành giữa ngài và Chúa Kitô hay giữa ngài và giáo hội bằng cách gán cho ngài các tước hiệu mà dưới cái nhìn của họ chỉ tỏ làm ngài ra méo mó hơn là chứng thực con người thực của ngài. Trong một Đức Maria như thế, họ không còn thấy “Đức Maria bé nhỏ” của Tin Mừng nữa, người vốn là “chị em chúng ta” (91).

Như thế, trong các Giáo Hội Cải Cách, không hề có “thánh mẫu học” cũng như lòng sùng kính thánh mẫu nào, nghĩa là không có các buổi lễ hay lời cầu nguyện nào cùng Đức Maria. Mặt khác, người ta thấy một suy tư đổi mới về ngài. Dựa vào bối cảnh các tuyên bố Kitô học vĩ đại của các công đồng chung tiên khởi, nhất là Êphêsô và Canxêđoan và trước tác của các nhà cải cách thế kỷ 16, việc suy tư này mặc lấy hình thức tái định vị Mẹ Thiên Chúa trong mầu nhiệm cứu rỗi và coi ngài như nữ tì khiêm hạ và chứng tá tuyệt vời của đức tin và là người hàng đầu của các tạo vật được cứu chuộc. Người ta cũng thấy việc khai triển một lòng sùng kính, dựa trên Tin Mừng, mỗi ngày một chú ý tới đức tin đáng ca ngợi của Đức Maria hơn, một đức tin được Kinh Ngợi Khen phát biểu hết sức thâm sâu.

Người ta có thể thấy sự phát triển theo các nét trên đây trong các nền phụng vụ, thánh ca, và sách giáo lý của các Giáo Hội Luthêrô và Cải Cách ở Pháp từ cuối thế kỷ 19 cho đến tận nay. Trong khi ở thế kỷ 19, cùng với hiệp thông các thánh, con người của Đức Maria trên thực tế hầu như vắng bóng, thì tới thế kỷ 20, một vị trí dần dà đã được dành cho hai chủ đề này.

Trong thời kỳ này, các sách giáo lý được các giáo hội vừa kể sử dụng đã dành nhiều chương dài ngắn khác nhau cho việc xác định điều người Thệ Phản tin và không tin về Đức Maria. Sau đây là một trích đoạn có giá trị từ một sách giáo lý loại này: “Ngài là nữ tì tuyệt hảo của Thiên Chúa. Thiên Chúa chọn ngài và kêu gọi ngài trong mọi phụ nữ để làm mẹ Con của Người. Ngược với Evà, người đàn bà đã chọn con đường bất tuân, Đức Maria đã đáp lại lời kêu gọi mình bằng đức tin và lòng khiêm nhường. Ta lại thấy ngài một lần nữa dưới chân thánh giá và trong cộng đoàn đầu tiên của các môn đệ (Cv 1:14). Các lời lẽ đẹp nhất của ngài được chứa trong ca khúc *Magnificat* của ngài (Lc 1:46-55).

Về Trinh Nữ Maria, Giáo Hội Tin Lành tin mọi điều viết về ngài trong Thánh Kinh; điều này có nghĩa, chúng tôi không tin:

- sự vô nhiễm thai của ngài, nghĩa là việc ngài được hạ sinh cách lạ lùng [sic] (92) từ bà mẹ Anna theo dã sử;

- hay sự mộng triệu của ngài, nghĩa là, việc ngài hồn xác lên trời (được cử hành ngày 15 tháng 8);

- hay việc ngài tham dự vào công trình cứu rỗi, một điều không được Thánh Kinh nói tới (93).

Dĩ nhiên, mọi sách giáo lý đều dành nhiều trang cho điều thứ hai của Kinh Tin Kính Các Tông Đồ: “Người xuống thai bởi phép Đức Chúa Thánh Thần và sinh bởi Trinh Nữ Maria” khi nói tới bản tính Thiên Chúa và bản tính nhân loại nơi Chúa Giêsu Kitô.

Khởi đầu từ thập niên 1960, việc canh tân nền Kitô học Thệ Phản một đảng và đảng khác phong trào đại kết đã dẫn tới việc nhắc nhiều đến Đức Maria trong thánh ca và phụng vụ. Hai đặc điểm cần được ghi nhận ở đây: sự hạn chế của những nhắc nhở này và căn bản Thánh Kinh được minh nhiên nói tới. Các nhắc nhở này tập chú vào câu Đức Maria trả lời thiên thần, sự vâng lời của ngài, đức tin của ngài, sự ghi nhớ của ngài, và sự tuyệt vời làm mẹ của ngài. Cách đặc biệt hơn vào các mùa Vọng và Giáng Sinh, và trong các bản văn dùng trong Thánh Lễ và thờ lạy (94), ngài được nêu tên và được coi như một vị trong hiệp thông chứng tá của mọi thời mọi nơi. Cũng không phải là chuyện dừng dừng khi 6 dị bản của Kinh *Magnificat* được lồng vào phụng vụ trong ca khúc *Arc-en-ciel* (Cầu Vồng Trên Trời) (1988) hiện đang được sử dụng rộng rãi trong các cộng đoàn phụng vụ; trước đó, chỉ có hai bài trong bộ *Nos Coeurs te chantent* (Tâm hồn chúng con ngợi ca Ngài) (1969), một bài trong *Louange et Prière* (Ca ngợi và cầu nguyện) (1939) và không có bài nào trong bộ *Sur les ailes de la foi* (dưới cánh đức tin) (1926).

Cuộc thảo luận về Trinh Nữ Maria cho thấy rõ ngày nay có lẽ ngài là điểm, nơi mọi dị biệt ẩn tàng có tính tín phái, nhất là về cứu thế học, nhân học, giáo hội học, và khoa chú giải, trở nên rõ ràng nhất. Các vấn đề đó đều là căn bản, đến nỗi khi mọi sự đã được nói ra và thực hiện, thì cuộc đối thoại đại kết về Đức Maria chính là nơi thích đáng để nói rõ các bất đồng tín lý của chúng ta, cũng như nó là nơi không kém thích đáng để nhìn một cách tự phê phán vào tác phong giáo hội liên hệ của ta đối với Mẹ của Chúa.

## **02 Ch 2: Chứng cứ Thánh Kinh và Việc Tuyên Xưng Đức Tin**

Tác giả:

## **Chương 2: Chứng cứ Thánh Kinh và Việc Tuyên Xưng Đức Tin**

Ba điều trong Kinh Tin Kính (1) sẽ cho ta những nét chính để ta suy tư về Đức Maria. Dĩ nhiên, ta không nên quên rằng các kinh tin kính trước hết và trên hết nhằm nói về Thiên Chúa Ba Ngôi và sự biểu hiện của Ba Ngôi trong kế hoạch cứu rỗi, là kế hoạch có cao điểm trong biến cố Chúa Giêsu Kitô. Hơn nữa, chúng ta không có ý định bình luận về mọi điều trong kinh tin kính. Ta chỉ muốn nắm được chỗ đứng thích đáng của Đức Maria trong một toàn bộ lớn hơn chính ngài và trong việc phục vụ mà ngài đã được đặt vào. Không bao giờ ta nên xem xét ngài một cách biệt lập.

Điều thứ nhất tuyên xưng Thiên Chúa là Cha toàn năng và là Đấng tạo thành mọi sự. Đức Maria là một trong các tạo vật của Người.

Điều thứ hai dành cho cuộc hành trình nhân bản của Chúa Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, Đấng đã đến “vì loài người chúng ta và để cứu rỗi chúng ta”. Điều này nhắc ta nhớ Đức Maria là mẹ của Người.

Điều thứ ba nói tới Chúa Thánh Thần và giáo hội được Người thánh hóa. Đức Maria là chi thể của giáo hội này và thuộc hiệp thông các thánh.

### **I. Điều thứ nhất: Đức Maria, tạo vật, phụ nữ, và nữ tử Israel**

Trong ước muốn làm nổi bật nhân tính của Đức Maria, ta sẽ rút ra từ Thánh Kinh mọi điều có thể rọi sáng căn gốc nhân bản, văn hóa và tôn giáo từng làm cho Đức Maria thành “người phụ nữ của thế giới chúng ta”, thành “nữ tử Israel”, thành “người phối ngẫu” và thành “một bà mẹ”.

#### **1. Một người phụ nữ của thế giới chúng ta**

Điều thứ nhất của kinh tin kính tuyên xưng Thiên Chúa là “Cha toàn năng, Đấng tạo thành trời đất, mọi vật hữu hình và vô hình”. Về phần mình, Đức Maria hoàn toàn là một thành phần trong thế giới tạo dựng này. Không thể biến ngài thành như các nữ thần được các tôn

giáo cổ xưa thờ kính. Ngài không ở ngoài và ở trên nhân loại, nhưng hoàn toàn thuộc về nhân loại mà Thiên Chúa muốn dùng làm triều thiên cho tạo dựng của Người.

Trước nhất, người ta phải coi Đức Maria là một phụ nữ, nhưng không phải là một phụ nữ tách biệt khỏi các con người nhân bản khác cũng không phải là mẫu mực của một từng phục vụ động mà nhiều phụ nữ khác từng tiếp nhận trong tương quan với đàn ông, hoặc là một biểu tượng cho nữ tính lý tưởng hàm nghĩa một khinh bỉ tính dục và sinh sản nhục thể nào đó. Đó là những suy nghĩ lệch lạc do tư tưởng duy nữ ngày nay chính xác kể ra, nhưng thường lại là những đặc tính người ta vẽ ra cho Đức Maria suốt nhiều thế kỷ qua. Việc phát triển của nghệ thuật cận đại cho thấy trong khi các họa sĩ như Georges de la Tour tuyệt diệu nắm bắt được nội tâm trầm lặng của Đức Maria, đáng lúc đó được coi như hình ảnh “thăng hoa” của phụ nữ, các họa sĩ khác, trái lại, đã “lý tưởng hóa” Đức Maria, biến ngài liêu minh trở thành một thứ phóng chiếu của ước muốn tưởng tượng hay biểu thức của một lệch lạc ngẫu thần (2). Ngày nay ta hiểu rõ hơn rằng những lối mô tả ấy hết sức hàm hồ và đi ngược lại chứng tá nguyên thủy của Tin Mừng về người mẹ của Chúa Giêsu. Thực ra, ngài là một phụ nữ giữa các phụ nữ khác, một phụ nữ của thế giới chúng ta, một phụ nữ, giống các phụ nữ khác, từng trải nghiệm hai bậc sống làm vợ và làm mẹ (3).

Lịch sử cũng bắt ta phải thừa nhận sự kiện này là, bất kể các lạm dụng nơi một kiểu thánh mẫu học nào đó, các suy niệm về Đức Maria vẫn đã từng đóng góp vào việc hiểu rõ hơn về phụ nữ và các vai trò của họ trong xã hội. Một cách đặc biệt, Đức Maria là người phụ nữ được nhiều người nghèo khó chạy tới, tìm kiếm nơi ngài sức mạnh và niềm phấn khích. Họ ý thức được sự gần gũi nhân bản và mẫu thân của ngài đối với họ; họ tự phát nhận ra khuôn mặt dịu dàng và cảm thương; họ nhớ đến ngài giữa niềm vui và giữa niềm đau của cuộc đời. Ngày nay cũng như trong quá khứ, nhiều người thấy nơi mẹ Chúa Giêsu một người phụ nữ vốn là “một với mình”, một tạo vật của Thiên Chúa, thực sự thuộc về “những người nghèo của Israel”, mà khuôn mặt nhân bản thì tiếp tục rạng rỡ chiếu soi đức tin và niềm hy vọng của kẻ khiêm hạ.

## 2. Nữ tử Israel

Sự kiện Đức Maria là con người nhân bản có nghĩa ngài thuộc về một dân tộc đặc thù: đó là dân Do Thái. Vì là phụ nữ, ngài không có một vị thế nào đặc biệt trong sinh hoạt xã hội và tôn của dân tộc ấy. Không có cách chi so sánh ngài với Miriam, chị Môsê (Ds 26:59), người từng đóng vai trò quan trọng trong hàng lãnh đạo của dân tộc Do Thái (Xh 15:20; Mk 6:4); cũng không thể so sánh ngài với các nữ tiên tri của Cựu Ước như Đovôra thời Thủ Lãnh (Tl 4-5) hay các nữ anh hùng như Giuditha và Nữ Hoàng Étte, người từng giúp làm cho việc giải phóng dân mình thành khả hữu và do đó là khí cụ cho công lý Thiên Chúa. Đức Maria không đóng vai trò đặc biệt nào giữa dân tộc ngài. Ngài là người phụ nữ tầm thường, và tên của ngài thông thường đến nỗi các phụ nữ đồng tên khác trong Tin Mừng chỉ được phân biệt bằng họ hàng hay quê quán (em Martha; vợ Clopas; Maria Magdala, v.v...) Há lối thuật truyện thần nhiên của Tin Mừng, không vụ xúc cảm hay tưởng tượng, đã không cho thấy tư thế tầm

thường của người phụ nữ này hay sao, người phụ nữ mà Charles Péguy từng mô tả là “người đàn bà Do Thái nghèo của Giuđêa” và là “tạo vật khiêm hạ hơn hết”?

Chính trong tư thế một người phụ nữ tầm thường giữa dân mình, Đức Maria đã trải nghiệm cả đức đồng trinh lẫn chức phận làm mẹ của mình. Cựu Ước, trước đó, từng mô tả sự đồng trinh của Rêbêca: “cô gái là ... một trinh nữ, người mà chưa người đàn ông nào biết” (St 24:16). Rồi Lê Luật buộc rằng vị thượng tế phải cưới một trinh nữ (Lv 21:13). Hạn từ “trinh nữ” cũng được dùng để mô tả dân Israel (“con gái đồng trinh Xion”: 2 V 19:21). Nhưng thực ra, hạn từ này được sử dụng một cách khá lưỡng nghĩa: trinh nữ là người có thể lấy chồng, nhưng cô cũng có nguy cơ bị mắng nhiếc hay rửa xả nếu, sau khi lấy chồng, cô không thể truyền sinh. Vì trong truyền thống Thánh Kinh và Do Thái, sự đồng trinh không phải tự nó là một cùng đích. Chính việc nhiều con mới được coi là phúc đức, như ca khúc mà Anna hát sau khi sinh con trai Samuen (1Sm 2:1-10). Và trong khi “nữ tử Xion”, nghĩa là dân Giêrusalem hay dân Giuđêa, cả ở đó lẫn ở nơi lưu đày, được ví như trinh nữ, thì ơn gọi của họ lại là trở thành phối ngẫu của Chúa và sinh con cái: “Hãy hát lên, hỡi người son sẽ không con, hãy bật tiếng reo hò ca hát” (Is 54: 1). Như thế, khi Đức Maria trở thành người mẹ, ngài đứng vào hàng ngũ thật dài những người phụ nữ của Israel. Ngài trải nghiệm việc sinh con, điều hẳn là triều thiên cho đời mọi người phụ nữ và đóng góp vào việc kéo dài mãi mãi dân Thiên Chúa chọn.

Không những mọi người đàn bà Do Thái đều mong muốn tránh cảnh son sẻ; một số họ còn hy vọng hạ sinh Đấng Mêxia (4). Không có lý do gì khiến ta không nghĩ rằng Đức Maria cũng ôm ấp cùng một hoài mong đó, như các phụ nữ khác: “Tại sao lại giả thiết rằng Đức Maria không trải nghiệm điều đó? Như thế, khi thiên thần báo tin cho ngài, ngài lo sợ, hay chỉ ngạc nhiên, như thể một ý nghĩ như thế chưa bao giờ xảy tới với ngài? Không! Thực ra, niềm vui của ngài lớn đến độ ngài không phản đối chi, như với cha, với chồng hay với danh dự bị tổn thương của mình. Những ý nghĩ ấy tan biến hết khi hồng phúc cao cả này được đề nghị với ngài. Phúc lạ hơn mọi phụ nữ! Phúc lạ thực sự!” (5).

Là nữ tử Israel, Đức Maria nhận làm của mình lời cầu nguyện của các phụ nữ thuộc dân của ngài (Lc 1:46-55): các phụ nữ như Miriam, chị Môsê (Xh 15:20 tt) hay Anna, mẹ Samuen (1Sm 2). Đàng khác, ngài cũng tuân phục các luật lệ liên quan tới các giai đoạn khác nhau của đời người phụ nữ. Ngài đã kết hôn hợp pháp với Thánh Giuse, dù không sống với thánh nhân (Mt 1:18), theo đòi hỏi của luật phải đồng trinh trước hôn lễ. Khi đã hạ sinh Chúa Giêsu, cùng với Thánh Giuse, ngài đã tuân thủ các nghi thức theo luật Do Thái: cắt da qui đầu cho con trai, thanh tẩy bà mẹ, dâng con trai đầu lòng, dâng cặp chim cu gáy hay chim bồ câu (Lc 2:21-24; xem Xh 13:2 và Lv 12:1-8). Điều đáng lưu ý là trong khi Luật Do Thái nói tới việc chuộc đứa con trai đầu lòng (Xh 13:13), thì thánh sử Luca lại nói tới việc “dâng con cho Chúa”, chứ không chuộc con (Lc 2:22); vì Chúa Giêsu đâu có cần được chuộc, ngài luôn luôn là tài sản của Thiên Chúa (giống các thầy Lêvi, theo Ds 3:40 tt); và lại chính Người sẽ cứu chuộc muôn dân. Tuy thế, sự kiện vẫn là Chúa Kitô được một phụ nữ Do Thái sinh ra (Gl 4:4) và là thành viên của dân tộc được Thiên Chúa “nhận làm con nuôi, được người cho thấy vinh quang, ban tặng các giao ước, lề luật, một nền phụng vụ và các lời hứa... và các tổ phụ” (Rm 9:4-5). Đức Maria ở trong dân Israel, và Israel ở trong ngài; do sự kiện ấy, giao ước mà

Thiên Chúa ký với dân của Người không bị rút lại, trái lại còn được nên trọn một cách mới mẻ bằng việc xuống thế của “Emmanuel” tại đất Giuđêa.

### 3. Vợ và mẹ

Về Đức Maria, có lời chép rằng ngài “được đính hôn với ông Giuse” (Mt 1:18). Câu này có ý nói tới việc đính hôn mà theo truyền thống Do Thái phải có trước hôn lễ thực sự. Sau đó, khi Đức Maria mang thai một cách lạ lùng, Thánh Giuse đã thực hiện hành động theo nghi lễ khiến Đức Maria thành vợ mình: Thánh nhân “tiếp nhận ngài làm vợ mình” (Mt 1:24). Các tin mừng về thời thơ ấu nói tới cặp vợ chồng này một số lần: Thánh Giuse lên đường “cùng Maria vợ mình” về quê đăng ký theo lệnh hoàng đế (xem Luca 2:5); các mục đồng thấy hai vị cùng với con trẻ sơ sinh nằm trong máng cỏ tại Bêlem (Lc 2:16). Theo Tin Mừng Mátthêu, Thánh Giuse “đem con trẻ và mẹ con trẻ” mà trốn qua Ai Cập (Mt 2:14). Theo Tin Mừng Luca, hai vợ chồng tới Giêrusalem để dâng con trẻ Giêsu cho Thiên Chúa (Lc 2:22) và trở lại đó hàng năm để dự Lễ Vượt Qua (Lc 2:41); rồi khi Chúa Giêsu lên 12 tuổi, hai vợ chồng lại chia sẻ chung một nỗi âu lo khi nhận ra đứa con của mình thất lạc (Lc 2:44 tt).

Rồi một ngày kia, có người đàn bà vô danh trong đám đông cất cao tiếng và nói về Chúa Giêsu rằng: “Phúc thay dạ đã chịu mang Thầy và vú đã cho Thầy bú!” (Lc 11:27). Dù câu của Người Con có ý lôi kéo người ta chú ý tới nguồn gốc chân thực của mọi phúc đức (“Đúng hơn, phúc cho những ai nghe lời Thiên Chúa và vâng theo nó”, Lc 11:28), thì sự kiện vẫn là Đức Maria có chung một thân phận với tất cả những ai được trải nghiệm chức làm mẹ. Ngài tràn ngập niềm vui lúc được báo tin con mình sẽ đến; ngài chờ mong con mình trong việc kiên nhẫn chấp nhận cuộc sống hàng ngày; ngài trải nghiệm niềm vui của người mẹ khi lần đầu được chiêm ngắm dung nhan đứa con mới sinh. Ngài quen thuộc với trạng huống mà sau này, một ngày kia, có lần Chúa Giêsu đã mô tả với môn đệ: “Khi người đàn bà lâm bồn, bà hết sức đau đớn, vì giờ của bà đã đến. Nhưng khi đứa con sinh ra, bà không còn nhớ gì tới các khắc khoải ấy nữa bởi vì niềm vui đã đem vào đời một con người nhân bản” (Ga 16:21).

Bắt đầu từ ngày Con Trẻ sinh ra và suốt các năm tháng kế tiếp tại Nadarét, đối với Chúa Giêsu, Đức Maria là điều mà mọi bà mẹ Do Thái giả thiết phải là đối với đứa con của mình. Đúng thế, vì theo Tin Mừng Mátthêu, chính Thánh Giuse, chồng ngài, đã đặt tên cho Con Trẻ và cũng chính thánh nhân dẫn khởi Con Trẻ Giêsu vào việc đọc Tôra, dạy Con Trẻ nghề làm ăn, và dần dần chuẩn bị cho Con Trẻ bước vào cuộc sống trưởng thành. Nhưng trong công trình ấy, Đức Maria góp phần quan trọng bằng cách giúp Con Trẻ Giêsu khám phá ra các thực tại đơn sơ của cuộc sống gia đình và cùng năm tháng qua đi, ghi nhớ sự tiến triển của Con Trẻ “mỗi ngày một tăng trưởng và trở nên mạnh mẽ hơn” (Lc 2:40). Trong thời gian ở Nadarét, chắc chắn ngài nghĩ tới tương lai và, giống mọi cha mẹ khác, thảo luận với Thánh Giuse về viễn ảnh trưởng thành của Con Trai.

Các phúc âm gia nói tới niềm vui của Đức Maria nhưng cũng không quên đề cập tới các thử thách và thống khổ của ngài. Khi nói đến việc ngài mang thai trước khi chung sống với

Thánh Giuse, Thánh Máthêu minh xác rằng ngài rất có thể bị ngờ vực thất trung (xem Mt 1:18-25). Sau khi Chúa Giêsu sinh ra, Thánh Máthêu nói tới bạo hành được tung ra chống lại Con Trẻ và gia đình Con Trẻ (xem Mt 2).

Về phần mình, Thánh Luca nhắc nhớ và nhấn mạnh tới thân phận thấp hèn và bất định của Chúa Giêsu lúc mới sinh: không có chỗ trọ, sinh ra trong chuồng bò lừa (Lc 2:7), lời tiên đoán của Simêông: “Một lưỡi gươm cũng sẽ đâm thấu lòng bà” (Lc 2:35), và sau đó, lúc đi hành hương hàng năm lên Giêrusalem, nỗi lắng lo xao xuyến của một người mẹ chắc chắn rằng con mình bị lạc, nên khi tìm thấy, đã trách con: “Sao con lại sử với ba má như thế?” (Lc 2:48).

Dù không một phúc âm gia nào nói rằng Đức Maria đau lòng khi thấy Con Trai rời khỏi nhà, nhưng ba vị có tường trình rằng ngài và thân nhân có tìm cách “gặp” Chúa Giêsu. Thánh Máccô nói đến nỗi âu lo xao xuyến của một người mẹ khi thấy mình và gia đình mình bị hạ nhục bởi những người hoài nghi và giận dữ nhận xét về Chúa (xem Mc 3:22; 6:1-6). Sau cùng, theo truyền thống nhất trí của các Tin Mừng, Đức Maria trải nghiệm thử thách kinh khủng nhất mà một bà mẹ có thể chịu đựng, đó là đứng nhìn một cách vô vọng nỗi đau khôn tả và cái chết nhục nhã của Con Trai mình.

Như thế, ta sẽ không trọng kính Đức Maria nếu ta không thấy ở nơi ngài một tạo vật chân thực của Thiên Chúa, một nữ tử của Israel, người hoàn toàn chia sẻ lịch sử của dân ngài, và một người mẹ biết chia sẻ các hân hoan và sầu buồn của chức phận làm mẹ, và cảm nghiệm tất cả những điều ấy trong cuộc hiện sinh hàng ngày cũng như trong các hoàn cảnh đặc biệt của cuộc sống. Chính trong và qua hành trình nhân bản của mình, người phụ nữ này đã mở lòng mình đón nhận lời Thiên Chúa. Cũng chính trên cùng một hành trình này, ngài đã được mời gọi tin và học hỏi trở thành môn đệ từng bước, lại từng bước, có khi trong ánh sáng, có khi trong bóng đêm, bắt đầu từ tiếng xin vâng lúc truyền tin và giọng hân hoan của Kinh Ngợi Khen, và kết thúc trong đau đớn lặng câm của đồi Canvariô.

Đó chính là nét nhân bản sâu sắc của Đức Maria. Trong khi ca ngợi Đấng Tối Cao vì “Người đã đoái nhìn phận hèn tôi tớ” (Lc 1:48), Kinh Ngợi Khen của ngài không hề vinh danh mình mà là ngợi ca Đức Chúa vì những kỳ công Người thực hiện. Tuy thế, nếu Đức Maria, một phụ nữ trong mọi phụ nữ, có bao giờ chiếm một vị trí độc đáo trong tạo dựng của Thiên Chúa, thì vị trí ấy là do sự kiện này: Thiên Chúa chọn ngài làm mẹ của Con Một Người và ngài đã xin vâng một cách không dè dặt trước sự chọn lựa ấy.

Như thế, ta trọng kính Đức Maria khi ta hướng tới mầu nhiệm Chúa Giêsu Kitô, Đấng “đã sinh ra bởi Trinh Nữ Maria và đã làm người”.

## **II. Điều thứ hai: Đức Maria, Mẹ Chúa Giêsu, Đấng Kitô, Chúa, và là Con Thiên Chúa**

Điều thứ hai của Kinh Tin Kính tuyên xưng Đức Giêsu là Đấng Kitô và là Chúa; điều này cũng nêu danh Đức Maria là Mẹ của Người. Khi làm như vậy, Kinh Tin Kính đã tóm lược giáo huấn của Tân Ước về Đức Maria, coi nó như tâm điểm của giáo huấn này. Như thế, điều hai của Kinh Tin Kính cho ta thấy chỗ đứng của Đức Maria trong kế hoạch Thiên Chúa và trong lịch sử cứu rỗi.

Chính trong khung cảnh mới này, ta phải trở về với các đoạn chính trong Tân Ước nói về Đức Maria và đọc chúng trong viễn tượng đại kết, nghĩa là, rút ra điều, theo chúng tôi, thuộc đức tin mà ai cũng thừa nhận.

Ý định của chúng tôi ở đây, do đó, không trực tiếp có tính chú giải, dù chúng tôi rất muốn dựa trên các kết quả đã được thiết lập vững chắc của nền bác học hiện đại. Chúng tôi không có tham vọng tái dựng tiểu sử và lịch sử. Chúng tôi chỉ dựa vào các bản văn đã có trong trình thuật Tin Mừng. Cho nên, việc chúng tôi đọc bản văn sẽ chỉ có tính tín lý và suy niệm.

Chúng tôi sẽ bắt đầu với các trình thuật giáng sinh và tuổi thơ của Chúa Giêsu trong Tin Mừng Mátthêu và Luca; các trình thuật này không được đưa ra như một xét duyệt các ký ức về Đức Maria và Thánh Giuse nhưng đúng hơn như một giải thích mầu nhiệm Con Thiên Chúa xuống trần gian, dưới ánh sáng đức tin Phục Sinh. Sau đó, ta sẽ xem xét trình thuật trong Tin Mừng Gioan, và kết thúc bằng cách nhắc lại các đoạn trong Tin Mừng Nhất Lãm, trong Tin Mừng Gioan và trong Tông Đồ Công Vụ có liên quan tới mẹ và anh em của Chúa Giêsu (6).

## **1. Tin mừng tuổi thơ theo Thánh Mátthêu (1-2)**

Trong hai chương này, Đức Maria có một vị trí khiêm tốn và là một vai thụ động. Mặc dù từ trình thuật này, ta không rút ra được cả đức tin lẫn hành trình bản thân của Đức Maria, nhưng trình thuật này quả có đặt Chúa Giêsu vào lịch sử Israel và, đồng thời, cho thấy kế hoạch của Thiên Chúa đã được thực hiện qua việc Người bước vào thế giới mà chính Thiên Chúa đã dựng nên.

Vì Chúa Giêsu Nadarét hoàn toàn mặc lấy thân phận con người cả về thời gian lẫn không gian qua gốc gác của Người là dân Israel, nên Người có một gia phả. Thánh Mátthêu trình bày một loạt các tổ tiên mà về con số và độ dài được tượng trưng thành 14 thế hệ từ Ápraham tới Đavít, 14 thế hệ từ Đavít tới cuộc lưu đày qua Babylon, và 14 thế hệ từ lưu đày tới Đấng Mêxia. Nhưng việc lặp đi lặp lại cùng một kiểu các tổ tiên phái nam đã 4 lần được ngắt quãng



để nhắc đến các phụ nữ: Rakháp và Rút, cả hai đều là người ngoại quốc, có mặt ở đây để minh chứng rằng toàn thể nhân loại được mời gọi chia sẻ ơn cứu rỗi với dân Israel; Tama, con dâu Giuđa, và Bátseva, vợ Tướng Urigia trước khi trở thành vợ Vua Đavít, có mặt ở đây để nhắc nhở ta rằng lời hứa vẫn được tiến hành bất chấp sự yếu đuối của một tổ phụ (xem St 38) và của một vị vua (xem 2Sm 11-12) và, một cách nghịch lý, vẫn cần có sự hỗ trợ của họ. Bốn người phụ nữ này và 4 lần sinh “bất thường” xảy ra đối với họ là để chuẩn bị cho độc giả đón nhận việc nhắc đến Đức Maria và việc sinh hạ Chúa Giêsu, là những điều mang sắc thái ngoại thường sẽ được nói đến sau này trong chính trình thuật.

Thánh Máthêu nêu danh cha mẹ của Chúa Giêsu với nhau, chứ không tách biệt các ngài ra: Thánh Giuse, chồng Đức Maria (1:16), và, Đức Maria vợ Thánh Giuse (1:24). Qua đó, ngài chứng tỏ rõ ràng rằng giống mọi bé thơ khác, Chúa Giêsu bước vào trần gian với một người cha và một người mẹ: vai trò biểu tượng của người thứ nhất bổ túc cho vai trò không kém biểu tượng của người thứ hai.

Khi gán cho Thánh Giuse điều mà Thánh Luca nói về Đức Mẹ (đặt tên cho Con Trẻ là Giêsu; mạc khải của thiên thần), Thánh Máthêu không thể bị coi là đối nghịch với Tin Mừng thứ ba. Ngài chỉ muốn nhấn mạnh đến dòng dõi Đavít của Chúa Giêsu và vai trò của Thánh Giuse, lãnh trách nhiệm hoàn toàn làm chủ gia đình, và đức tin của ngài vào lời Thiên Chúa.

Chúa Giêsu không thể sinh ra mà không có cha đích danh thế nào, thì Đức Maria cũng không thể hiện hữu mà tách biệt khỏi Thánh Giuse, người mà ngài là vợ, và Chúa Giêsu, Đấng mà ngài là mẹ. Trong chương 2 Tin Mừng Máthêu, Con Trẻ luôn được nhắc đến trước mẹ Người (các câu 11, 13, 20 và 21).

Đức Maria vừa là người sinh hạ vừa là người mẹ, Thánh Giuse chỉ là người cha theo pháp luật. Tuy nhiên, sự kiện sau không làm vai trò của thánh nhân kém quan trọng, vì tuy không phải là người sinh hạ, ngài quả thực là người cha chân chính và có trách nhiệm đối với căn tính nhân bản và tôn giáo của Chúa Giêsu. Như thế, lời hứa với tổ tiên về một Đấng Mêxia cho Israel đã nên trọn nhờ một người mẹ đồng trinh và một người cha dưỡng nuôi. Đây quả là sự mới mẻ chính của sự sinh hạ này khi đem so sánh với các sự sinh hạ của huyền thoại học.

Thánh Máthêu rất thận trọng liên kết trình thuật “truyền tin cho Thánh Giuse” này với các lời tiên tri về Đấng Mêxia và do đó làm nổi bật ý nghĩa của việc sinh hạ này: Đấng Emmanuen, nghĩa là “Thiên Chúa ở cùng chúng tôi” (1:23; xem 28:20) sẽ phải sinh ra từ một trinh nữ (7); việc sinh hạ này phải xảy ra tại Bêlem, vương thành của Đavít (2:6); cùng với gia đình, Con Trẻ sẽ phải trải nghiệm một cuộc đời du mục, theo cung cách tổ phụ Giuse và các anh em ông, rồi của Môsê và dân ông, giữa cuộc trốn chạy qua Ai Cập và cuộc xuất hành mới (2:15).

Vì quan tâm định vị nhân tính của Đấng Mêxia trong lịch sử giao ước và nhu cư dân đất “thánh”, Thánh Mátthêu không giải đáp các câu hỏi, cả xưa kia lẫn hiện nay, của những người có tâm trí tò mò và đầu óc nghi ngờ duy lý. Sự kiện Đức Maria là một trinh nữ khi con trai đầu hạ sinh là một công bố có tầm quan trọng thần học về căn tính của Người Con; nó không phải là lời xác quyết tính trong sạch luân lý của người mẹ. Điều quan trọng là tỏ lòng tôn kính đối với mẫu nhiệm và mời ta chú ý tới việc sinh hạ thật sự độc đáo nhờ một dấu hiệu.

Việc lưu truyền chương thứ nhất của Tin Mừng Mátthêu cho thấy nhiều dị bản có thể dẫn tới những quan điểm mâu thuẫn liên quan tới việc sinh hạ trong câu 25 chẳng hạn. Nhưng không ai có thể hoài nghi về lời quả quyết chính, một lời quả quyết rất phù hợp với Tin Mừng Luca: đó là việc thụ thai Chúa Giêsu mà không cần đến sự can thiệp của người nam.

Trong đức tin, tất cả chúng ta tuyên xưng điều ta được tin mừng thơ ầu của Thánh Mátthêu truyền dạy về Chúa Giêsu, Đấng Mêxia-Kitô, Đấng Emmanuen và là Đấng Cứu Thế, và về Thánh Giuse, cha hợp pháp của Người, và Đức Maria, mẹ đồng trinh của Người.

## **2. Tin mừng tuổi thơ theo Thánh Luca (1-2)**

Giống Tin Mừng Mátthêu, Tin Mừng Luca cũng đặt Chúa Giêsu vào lịch sử dân Israel và nhấn mạnh tình thế mới được Người khởi đầu. Đức Maria là người bảo đảm các gốc rễ đó, và là dấu chỉ của sự mới mẻ này. Ngài là đại biểu tiên khởi của đức tin vào Chúa Kitô. Đồng thời, trong tư cách là Mẹ Chúa Giêsu, ngài hẳn phải từ khước việc chiếm hữu Đấng chính là Con Thiên Chúa. Đức tin, từng chào đón Chúa Kitô vào lòng ngài, không thể hạ thấp Đấng vốn siêu việt ngài về mọi mặt. Toàn bộ câu chuyện sinh hạ Chúa Giêsu, xét cho cùng, là lời mời gọi ca ngợi Thiên Chúa tín trung, Đấng đang đem lại ơn cứu độ cho thế gian nhờ Con Trẻ này.

### **A. Truyền Tin**

Trong Thánh Kinh, các thiên thần đóng vai bản vị hóa các sứ điệp từ Thiên Chúa gửi tới. Trong Cựu Ước, thiên thần Gabrien từng là sứ giả tin mừng về Con Người (Đn 8:16). Sau khi được phái tới với Giacaria, thiên thần này đã đến báo tin cho Đức Maria tin mừng sẽ đem đến cho ngài niềm vui lớn.

Đức Maria được mô tả là *parthenos* theo câu Isaia 7:14 trong bản Hy Lạp. Trước nhất, hạn từ này chỉ một phụ nữ trẻ chưa có chồng. Nhưng ở đây, nó được sử dụng với nghĩa trinh nữ, và điều này được xác nhận bởi lời tuyên bố của Đức Maria rằng ngài không “biết” bất cứ người đàn ông nào, nghĩa là ngài không có liên hệ vợ chồng, và do đó, việc sinh hạ vừa tuyên bố thực sự do một trinh nữ. Tuy thế, Đức Maria được tường thuật là đã đính hôn với Thánh Giuse, một việc nhằm nối kết ngài với dòng dõi Đavít.

Là mẹ và là người đồng trinh, Đức Maria không đơn giản chỉ đứng trong hàng ngũ một số phụ nữ được nhấn mạnh trong Cựu Ước. Ngài tách biệt với họ nhờ việc thụ thai đồng trinh, một việc đã biến đổi ý nghĩa của cả sự đồng trinh lẫn chức phận làm mẹ của ngài. Một mặt, sự đồng trinh của Đức Maria không phải chỉ là một điều kiện để ngài kết hôn với Thánh Giuse; ngài vẫn đồng trinh ngay khi đã thụ thai. Mặt khác, chức phận làm mẹ của Đức Maria không thể bị đồng hóa với trải nghiệm lạ lùng của một người đàn bà son sẻ sinh con: sự kỳ diệu ở đây là Đức Maria sinh con mà không hề “biết” người đàn ông nào (8). Như thế, sự đồng trinh của Đức Maria không ngăn cản ngài làm mẹ, mà sự kiện làm mẹ Chúa Giêsu cũng không đặt nghi vấn nào cho sự đồng trinh ấy. Hoàn cảnh độc nhất này là do kế hoạch của chính Thiên Chúa, Đấng quyết định, nhờ Đức Maria, lấy nhục huyết trong lịch sử nhân bản. Sự kiện một người đàn bà được Thánh Thần Hóa Công ngự xuống mà vẫn còn đồng trinh chính là dấu chỉ của sự quyết định ấy. Một khi được bóng của Đấng Tối Cao đụng tới, ngài lập tức trở nên như đèn thờ của Đấng đang đến thế gian qua ngài. Nữ trinh và là mẹ: thực tại mới này chỉ cho thấy mâu nhiệm do Thiên Chúa thực hiện bằng cách biến Đức Maria, một phụ nữ trong mọi phụ nữ, trở thành mẹ của Con duy nhất Người.

Thiên thần chào Đức Maria là người đã được ban ơn thánh: Chúa ở cùng ngài. Kiểu nói ở thể thụ động: “Đây ơn phúc” nhấn mạnh tới điểm: ơn thánh nơi Đức Maria là kết quả của hồng ơn trao ban và tiếp nhận (9). Ôn thánh ấy không phải là một sự vật; nó là phẩm tính của mối liên hệ giữa ngài và Thiên Chúa; trước mặt Đấng này, “được sùng ái” (1:30).

Sứ điệp của thiên thần đặt tên cho Con Trẻ là Giêsu. Đó cũng là tên Giosuê, người đã đem dân Chúa chọn tới Đất Hứa. Nó cũng có ý mô tả Con Trẻ là Đấng Mêxia. Tên này mặc cho Con Trẻ thật nhiều tước hiệu huy hoàng. Điều nghịch thường, là tất cả tuyên bố long trọng ấy đã chỉ để loan báo cho một cô gái thật tầm thường ở vùng tăm tối Nadarét, một làng quê chưa bao giờ muốn được danh tiếng.

Nhưng tất cả các việc ấy không dễ hiểu chút nào, và Đức Maria cố gắng hiểu chúng. Câu hỏi của ngài buộc thiên thần phải lên tiếng một lần nữa. Thế là trong công bố mới và long trọng, thiên thần Gabrien tiết lộ rằng Con Trẻ sẽ là chính Con Thiên Chúa. Chúa Thánh Thần, Đấng vốn thi hành vai trò sáng tạo và ban sự sống từ lúc khởi nguyên thế giới (St 1:2), sẽ lại thi hành vai trò ấy nơi Đức Maria. Ở đây, không một từ ngữ nào hàm ý việc giao tiếp xác thân.

Khi đã tin vào lời thiên thần liên quan đến mình, ngài cũng có thể tin thiên thần khi thiên thần nói với ngài tất cả những gì Thiên Chúa đã thực hiện cho người chị em họ của ngài. Việc nhắc tới bà Êlisabét muốn chứng tỏ rằng không có điều gì là không thể đối với Thiên Chúa. Người ta chỉ cần tin vào lời hứa, thì Thiên Chúa sẽ khứng ban sự sống.

Khi tự xưng mình là nữ tì của Chúa, Đức Maria, tuy không hề là nữ tì về mặt xã hội, đã cho thấy ngài sẵn sàng để Chúa tự do sử dụng, dĩ nhiên đó là cung cách tự do và có trách nhiệm của ngài. Như “con mắt nữ tì” luôn hướng về tay nữ chủ (Tv 123 [122]: 2) thế nào, Đức Maria cũng tự đặt mình phục dịch Đấng cũng sẽ tự mình mang lấy thân phận tôi đòi (Pl 2:7).

Khi giục ta tuyên xưng rằng Chúa Giêsu, Đấng Kitô và là Con Thiên Chúa, “xuống thai bởi Chúa Thánh Thần và được sinh ra bởi Trinh Nữ Maria”, Kinh Tin Kính đã tóm lược tâm điểm của sứ điệp truyền tin. Đức Maria được nêu tên vì lý do ngài tham dự vào mầu nhiệm cứu rỗi, một tham dự mà ngài đã được chọn để tham dự. Đức Maria, là trinh nữ, là mẹ, và là nữ tì, đã đi trước chúng ta trong đức tin vào Ngôi Lời Nhập Thể.

## **B. Thăm Viếng**

Thăm Viếng cho ta thấy niềm vui và ơn của Chúa Thánh Thần hay lây lan như thế nào. Đức Maria vừa tiếp nhận sứ điệp thiên thần là ngài vội vã đi viếng người chị em họ ngay và cùng với người chị em họ này cảm nghiệm cả một tuôn trào lần đầu hết ơn Thần Khí tiên tri xuống trên họ. Việc lên đường của ngài cũng là một đáp ứng đức tin của ngài đối với ơn thánh.

Khi bà Êlisabét nghe thấy lời chào hỏi của Đức Maria, con trai bà là Gioan Tẩy Giả nhảy mừng hân hoan trong lòng bà, hơn hờ vì hạnh phúc (xem Lc 6:23); trong khi mẹ cậu đầy Chúa Thánh Thần, đã trở nên một tiên tri. Giọng nói tiên tri nhân bản đầu hết cho những lời tiên tri trong Tân Ước là giọng nói của một người phụ nữ thế nào, thì sứ điệp đầu hết của phục sinh cũng sẽ là giọng nói của phụ nữ như thế.

Trước nhất, các lời tiên tri của Bà Êlisabét là một lời chúc tụng. Giữa mọi người phụ nữ, Đức Maria là người tiếp nhận sự chúc phúc đặc biệt, sự chúc phúc làm ngài trở thành Mẹ Đấng Mêxia, Đấng Diễm Phúc Tột Cùng. Bà Êlisabét cũng đã biến thành của riêng kinh tuyên xưng đức tin, vì nơi mẹ Chúa Giêsu, bà đã nhận ra người mẹ của Đấng cứu rỗi mình. Do đó, bà đã thoát ra khỏi mọi phúc đầu hết, mọi phúc ca ngợi đức tin: Đức Maria có phúc vì ngài tin rằng ngài sẽ trở nên mẹ Đấng Mêxia.

Thế rồi Đức Maria ngâm bài ca bất hủ của ngài: Kinh Magnificat. Dựa vào ca khúc của Anna (1Sm 2:1-10) và một số lời khác của các tiên tri và thánh vịnh, ca khúc này, trước nhất, nói tới những điều liên quan tới chính bản thân ngài, nhưng trong cung cách vừa ca ngợi và cảm tạ vừa tránh nói tới mình vì điều đang xảy tới cho ngài thực ra là vì thế giới và sẽ được áp dụng cho hết thế hệ này tới thế hệ nọ.

Chính vì vậy, ngài cho rằng mọi thế hệ sẽ khen ngài diễm phúc. Đây chính là căn bản của lời ca ngợi Thiên Chúa đầy kỳ diệu mà giáo hội mọi thời được thúc giục hát lên để đáp trả hồng ân mà Đức Maria đã tiếp nhận.

Sau đó, Mẹ Chúa Giêsu cử hành đức công chính của Thiên Chúa đối với nhân loại bị thương tích, cũng như lòng trung thành của Người đối với dân mình. Ngài đọc lại như mới lịch sử cứu rỗi và nối kết nó với những gì đang xảy tới với ngài. Ngài cảm phục kế hoạch nghịch thường của Thiên Chúa, Đáng tới để giúp đỡ người thấp hèn, nghèo khó, và đói ăn, ngõ hầu đem lời đã hứa với Ápraham tới chỗ nên trọn cho họ và qua họ.

Cảnh Thăm Viếng thúc giục giáo hội, cùng với và như Đức Maria và Bà Êlisabét, bước vào vòng ca ngợi Thiên Chúa vì con đường nhân bản trên đó Người đã tới ở giữa chúng ta và, cùng với những người thấp hèn, bắt tay vào việc đổi mới thế giới.

### **C. Giáng Sinh**

Cho tới đây, Thiên Chúa vẫn trực tiếp điều hướng các biến cố. Tuy nhiên, từ đây trở đi, xem ra Thánh Luca muốn nhấn mạnh tới các can thiệp của con người. Những can thiệp này sẽ ảnh hưởng tới việc thể hiện mầu nhiệm và đặt đức tin của Đức Maria và Thánh Giuse vào thế bị thử thách. Trước nhất, ta có sắc lệnh của Xêda Augustô buộc các vị phải lên đường. Nhưng chính sự kiện này chứng tỏ cho ta thấy việc sinh hạ của Chúa Giêsu không phải là một huyền thoại, vì nó xảy ra vào một thời và tại một nơi trong lịch sử hoàn vũ, giống như việc Chúa chịu chết sẽ xảy ra dưới thời Phongxiô Philatô.

Chính tại Bêlem, Đức Maria sinh hạ Con Trai “đầu lòng”. Kiểu nói này đặt Chúa Giêsu vào khuôn khổ luật Do Thái (Xh 13:15) và hướng tầm mắt ta vào việc dâng Người tại Đền Thờ. Vì Trẻ Sơ Sinh này chia sẻ các đặc ân cũng như bổn phận vốn thuộc mọi trẻ trai đầu lòng. Chứ kiểu nói này không hề có tính quyết đoán về việc em có mãi mãi là người con duy nhất hay không (10).

Ta nên lưu ý đến sự tương phản giữa hai phần của cảnh trên. Trước nhất, là tường trình khá chùng mực về hoàn cảnh khó khăn chung quanh việc sinh hạ Chúa Giêsu; chùng mực đến mức như ta đang đọc một mẩu tin ngắn. Nhưng sau đó là sự tỏ hiện sáng láng vinh quang Thiên Chúa (thần hiện) và một mạt khởi mới được các thiên thần chuyển tải.

Dấu chỉ đầu tiên được ban cho người tin vào Chúa Kitô là một con trẻ nghèo hèn mới sinh, được quấn trong tã và đặt nằm trong máng cỏ: đó là dấu chỉ biện phân của Chúa Giêsu. Đức Maria và Thánh Giuse bao quanh con trẻ và trình bày con trẻ như đối tượng của niềm tin cho các mục đồng và sau đó, cho toàn thể giáo hội.

Chúng ta được dạy rằng Đức Maria “trân trọng gìn giữ tất cả những lời đó và suy đi nghĩ lại trong lòng” (Lc 2:19). Vì khoảng phân cách giữa sự nhỏ bé của dấu chỉ và sự vĩ đại của các tước hiệu được ban cho Con Trai mình, Đức Maria cần hướng vào trong chính ngài và nội tâm hóa tất cả những gì đang xảy ra và tất cả những gì ngoại thường được nói về con người nhân bản tí hon là chính Con Trai của mình này. Ngài đang tiến bước trên hành trình niềm tin của ngài.

Tám ngày sau, Con Trẻ được cắt da qui đầu, phù hợp với luật lệ Do Thái. Người được đặt tên là “Giêsu” như đã được loan báo trước khi Người được dựng thai. Chu kỳ sinh hạ của Chúa Giêsu đến đây hoàn tất.

Các giáo hội thờ phượng Trẻ Sơ Sinh được bọc tã và nằm trong máng cỏ này. Giữa cảnh yếu đuối, nghèo khó, và thấp hèn của máng cỏ, họ dâng cho Người mọi tước hiệu diệu kỳ của Thiên Chúa: Người là Chúa tạo vinh quang cho Thiên Chúa Cha. Khi các công đồng chung của thế kỷ thứ năm dành tước hiệu *Theotokos* (Mẹ Thiên Chúa) cho Nữ Tì của Chúa, người đã đem Chúa vào trần gian, họ đã làm thế không phải để tôn vinh ngài mà chủ yếu để tuyên xưng rằng Đáng được ngài sinh ra theo xác thân chính là Chúa và là Thiên Chúa của ngài.

#### **D. Dâng Chúa Giêsu vào Đền Thờ**

Bằng việc lên Giêrusalem lần đầu để dâng Con Trẻ vào Đền Thờ (Lc 2:22 tt), cả Đức Maria và Thánh Giuse đều làm chứng cho gốc rễ của Chúa Giêsu trong lịch sử Do Thái và cho sự kiện Người thuộc về Thiên Chúa. Các ngài tuân theo các nghi thức được luật Môsê qui định: việc thanh tẩy mẹ cũng là việc dâng hiến con trai đầu lòng.

Việc dâng con tại Đền Thờ này là dịp cho một mạt khởi tiên tri, vì hai người cao niên tới gặp

Con Trẻ: Simêong ẵm Chúa Giêsu vào đôi tay và nhận ra ơn cứu chuộc của Thiên Chúa trong Em Bé, và Anna, người cất tiếng ngợi khen Thiên Chúa và kể cho mọi người chung quanh về Con Trẻ. Con Trẻ này sẽ tự chứng tỏ mình là ánh sáng thế gian và do đó thực thi ơn gọi của Israel.

Simêong cũng nói tiên tri rằng Chúa Giêsu sẽ là dấu chỉ của mâu thuẫn và tâm hồn Đức Maria sẽ bị một lưỡi gươm đâm thấu qua (Lc 2:34-35). Mẹ Chúa Giêsu được kêu gọi không phải chỉ để trải nghiệm việc tách ly mà mọi người mẹ phải tập cho có đối với đứa con của mình; mà số phận bi thảm của Con Trai ngài sẽ còn tiếng vang đau đớn hơn nhiều trong lòng ngài. Đức tin của ngài sẽ không giúp ngài tránh khỏi trải nghiệm âu lo hay việc không thể hiểu; đức tin của ngài sẽ phải lớn mạnh để chịu đựng các thử thách do mạc khải Chúa Giêsu là Con Thiên Chúa gây ra cũng như việc nên trọn đầy nghịch thường sứ mệnh của Người trên thánh giá mà người ta đã thoáng thấy ở chân trời.

Khi chiêm ngắm Chúa Giêsu lúc Người được dâng hiến tại Đền Thờ, giáo hội tuyên xưng Người không phải chỉ là “vinh quang của Israel, dân Người” và “ánh sáng muôn dân” mà còn là Đấng mà ơn gọi sẽ dẫn Người tới thánh giá. Trong lời tiên tri, Mẹ Người cũng sẽ chịu cùng một thử thách dứt khoát ấy.

### **E. Chúa Giêsu lạc và được thấy lại trong Đền Thờ**

Điều Simêong tiên báo trước đây bắt đầu nên trọn khi cha mẹ Chúa Giêsu lại lên Giêrusalem lần nữa (Lc 2:41 tt). Cuộc hành hương để mừng Lễ Vượt Qua của người Do Thái này có một hậu quả bất ngờ và đáng buồn. Cha mẹ phải lặn lội đi tìm người con đang tránh né mình và qua Đức Maria các ngài cho ta hay các lo âu và thiếu hiểu biết của mình. Nhưng khi Con Trẻ được thấy lại giữa các bậc thầy, Người tự tỏ mình cho Đức Maria và Thánh Giuse, cha nuôi, Người là Con Thiên Chúa, Cha đích thực của Người. Người mời gọi cha mẹ “hồi tâm”: để nhìn nhận căn tính đích thực của Người như là Đấng phải lo lắng việc của Cha mình. Cũng như lúc hạ sinh, giờ đây Đức Maria “giữ” (11) tất cả các biến cố ấy trong tâm hồn, dù ngài không hiểu thấu; tâm hồn này quả đã bị lưỡi gươm sắc thấu qua.

Đức Maria là người phụ nữ phải chấp nhận sự kiện này: Con Trai ngài đang thoát ra ngoài quyền kiểm soát của ngài, ngõ hầu ngài có thể chấp nhận Người trong con người thật của Người. Đức Maria đang tiến bước trong bóng đêm của thử thách. Đền lượm mình, giáo hội cũng phải dùng đức tin mà nhìn nhận rằng đầu hết và trên hết, Người là Con Đức Chúa Cha.

### **3. Tin Mừng Gioan**

Trong khi phúc âm gia Gioan gọi Đức Maria là “Mẹ Chúa Giêsu”, thì Chúa Giêsu lại là người mặc khải và chỉ định ơn gọi cho Đức Maria bằng cách gọi ngài là “bà” (woman) và chỉ định ngài làm mẹ của môn đệ yêu dấu của Người khi ngài đứng dưới chân thánh giá.

Hai đoạn trong Tin Mừng Gioan (2:1-5 và 19:25-27) mô tả Đức Maria làm mẹ một cách rất căn bản: một ở đầu và lúc kết thúc biến cố ở Cana, một sau đó ở dưới chân thánh giá. Nhưng hai đoạn này cũng nhấn mạnh tới khoảng phân cách mà Chúa Giêsu muốn đặt giữa mẹ của Người và chính Người, xét vì ở cả hai biến cố ấy, Người xưng hô với mẹ là “bà”, chứ không phải là “mẹ”. Phải chăng Người không muốn nghĩ đến Đức Maria như người đem mình vào đời? Không phải thế, đúng hơn, ngữ văn trên chứng tỏ rằng Người muốn dành cho Đức Maria một vai trò vượt trên vai trò chỉ là mẹ về thể lý.

Tại Cana, Đức Maria không xin gì cùng Chúa Giêsu, mà là tiết lộ một sự kiện sẽ có ảnh hưởng tới việc tiệc tùng. Chính Đức Maria cho người ta thấy bữa tiệc không diễn tiến tốt. Đó là cách ngài “cầu bầu” với Con Trai mình. Ở đây, qua việc can thiệp của mình, ngài đã cho thấy các tín hữu nên lắng nghe các đồng loại nhân bản của mình và làm cho các nhu cầu của họ được biết tới ngõ hầu Chúa Giêsu đến giúp đỡ họ.

Người đang chạm trán với các nhu cầu này là chính Chúa Giêsu, Đáng mà, vào giờ này đây, sứ mệnh được coi như cân bằng một cách chệnh vênh: “giờ của Người chưa đến”. Chúa Giêsu hiện diện ở chôn tiệc tùng nhân bản không phải để thoả mãn nhu cầu người ta cảm nghiệm ở đây, nhưng là để tỏ vinh quang của mình ra và linh hứng cho đức tin của người ta. Chính mục tiêu sau đã được Người cho biết trước bằng cách thực hiện dấu lạ. Cái nhìn thần học của tin mừng đã tự biểu lộ cách đó. Đức Maria hiện diện lúc cái nhìn đó được biểu lộ dù ngài chưa hiểu rõ.

Câu hỏi gây bối rối “Việc đó có liên quan gì tới bà và con?” không chỉ đơn thuần nhấn mạnh tới các giới hạn của Đức Maria, là người đến lúc đó chưa hiểu ngay cách thế và thời gian vinh quang của Chúa Giêsu được tỏ hiện ra sao. Nó cũng mời gọi ngài tiếp nhận cái nhìn của Con Trai mình và từ bỏ sáng kiến riêng để đi theo sáng kiến của Người. Người ta có thể nói rằng theo nghĩa đó, câu chuyện tại Cana là điểm mốc đánh dấu việc Đức Maria đang trên đường hồi tâm, vì qua đó, ngài hiểu rằng vai trò của ngài là hướng dẫn các gia nhân đến với Con Trai mình và lắng nghe lời Người cùng vâng theo lời ấy một cách trọn vẹn.

Đức Maria sẽ tự trải nghiệm điều này là sự vâng theo sứ điệp ấy và lời kêu gọi từ bỏ mình sẽ là nguồn đem lại sự chúc phúc. Đây tin tưởng, ngay cả trước khi biết Chúa Giêsu sẽ làm gì, ngài có thể nói với các gia nhân: “hãy làm bất cứ điều gì Người bảo các ông”, qua đó, thúc giục họ hành động bằng đức tin, một đức tin chưa hề nghe nói tới như chính đức tin của ngài.



Việc “trở nên môn đệ” từng có nơi các gia nhân tại tiệc cưới Cana sẽ một lần nữa được tìm thấy nơi con người của môn đệ yêu quý. Đức Maria chấp nhận và biến thành của mình mỗi liên hệ gia nhân- môn đệ. Ngài hiện diện cả trong nhóm gia đình lẫn trong cộng đoàn môn đệ. Ngài từng phục mỗi liên hệ kép đó và đồng ý chuyển dịch từ liên hệ đầu qua liên hệ sau, nhưng ngài sẽ chỉ bước trọn vẹn vào mỗi liên hệ sau sau biến cố đóng đinh: ở đó, Mẹ Chúa Giêsu sẽ trở thành mẹ môn đệ. Chúa Giêsu chịu đóng đinh kêu gọi ngài, vốn là mẹ tự nhiên của Người, trở nên mẹ các môn đệ được người môn đệ yêu quý đứng làm đại biểu, tức người môn đệ hết sức gần gũi với Thầy trong khổ nạn và trong phục sinh.

Tin Mừng Gioan lên cấu trúc cho 3 yếu tố: Maria-Mẹ-Chúa-Giêsu, Maria-Phụ Nữ, và Maria-mẹ-các môn đệ, theo cách định độ thần học: Khởi đi từ Maria “Mẹ Chúa Giêsu, Tin Mừng này diễn tiến với Maria phụ nữ để tới Maria “mẹ các môn đệ”, một chức phận làm mẹ mới, thuộc một trật tự khác với trật tự đầu tiên, một chức phận làm mẹ được giáo hội tuyên xưng cùng với Tin Mừng này.

### **Đức Maria và gia đình Chúa Giêsu**

Tuy không chối liên hệ máu mủ hay chức phận làm mẹ thể lý của Đức Maria, Chúa Giêsu từng tương đối hóa hai sự kiện đó. Không những thế, Người còn từ khước không hề coi họ như những người ưu tiên: Mẹ của Người, anh em của Người, chị em của Người là những ai thực hiện thánh ý Thiên Chúa (Lc 8:19-21 và câu song song Lc 11: 27). Như thế, Chúa Giêsu coi Mẹ của Người là một tín hữu và là một người phục dịch.

Những ai được các Tin Mừng Nhất Lãm mô tả là “anh em của Chúa Giêsu” cũng được kêu gọi tiến xa hơn cái hiểu trực tiếp về Người như là thành viên gia đình, và mở lòng mình ra đón nhận mạc khải về căn tính sâu xa của Người. Khi được thông báo rằng Mẹ và anh em của Người ở bên ngoài muốn tìm Người, Chúa Giêsu đáp lại rằng Mẹ và anh em của Người thực sự là những ai “nghe lời Thiên Chúa và thực hành lời ấy” (Lc 8:19-21 và những câu song hành). Ở đây, ta thấy có một khoảng cách giữa Chúa Giêsu và nhóm gia đình mà Người là thành viên; nhưng khoảng cách còn đau hơn nữa với Mẹ của Người mới cho thấy lưới grom được Simêong nói tiên tri (Lc 2:35) quả đã đâm thấu trái tim ngài. Về chính nhóm gia đình này, Thánh Gioan nói về họ rằng: “ngay anh em Người cũng không tin Người” (Ga 7:5).

Tuy nhiên, sau biến cố Thăng Thiên, Đức Maria và anh em của Chúa Giêsu sẽ tụ họp với các tông đồ với cùng một đức tin chung vào Chúa Kitô phục sinh (Cv 1:14). Các vị trở thành anh chị em của Người nhờ đức tin và do đó có trong số những người đầu hết thuộc đoàn lũ anh chị em mà Chúa Giêsu đã thu phục được bằng màu nhiệm vượt qua của Người.

Hành trình đức tin của Đức Maria và con đường của anh chị em Chúa Giêsu tiến tới hồi tâm là gương mẫu cho mọi tín hữu. Những người sau được chứng tỏ rằng niềm gắn bó của họ với Chúa Kitô không thể nào có được nếu không có một sự nát lòng nào đó ở ngay tâm điểm cuộc sống họ, cho tới lúc họ có khả năng tuyên xưng trong sự thật trọn vẹn rằng con người Giêsu chính là Con Một Thiên Chúa.

Đức Maria, người hết sức gần gũi với con người Giêsu, trong tư cách làm mẹ, đã phải trải nghiệm cuộc thống khổ và cái chết của Con Trai mình, ngõ hầu trở thành một môn đệ trong giáo hội. Qua đó, ngài cảnh báo mọi Kitô hữu rằng họ không thể bỏ qua thánh giá và phục sinh mà vào được hợp đoàn của Chúa họ.

### **III. Điều thứ ba: Đức Maria trong hiệp thông các thánh**

Điều thứ ba của Kinh Tin Kính đề cập tới Chúa Thánh Thần và giáo hội. Giáo hội được Thiên Chúa sinh ra vào ngày Lễ Ngũ Tuần qua hồng ân Chúa Thánh Thần được ban xuống. Khi các môn đệ tụ họp tại căn phòng trên lầu, chờ đợi giây phút khai trương này trong cầu nguyện, Đức Maria đã hiện diện giữa cộng đoàn Giêrusalem nhỏ bé này gồm chừng một trăm hai mươi anh em (Cv 1:14-15).

#### **1. Hiệp thông các thánh**

Hiệp thông các thánh đặt tâm điểm ở Chúa Giêsu Kitô. Dưới thẩm quyền của Người, giáo hội đem các tín hữu mọi thời lại với nhau, những người từng được ơn thánh của Người thánh hóa. Như thế, hiệp thông này tạo nên sự hợp nhất của nhiệm thể Người cả trên trời lẫn dưới đất, cả giáo hội chiến đấu lẫn giáo hội chiến thắng. Các giáo hội này hợp nhất một cách mâu nhiệm bất chấp các chia cách trong thời gian và trong không gian cũng như sự phân cách bởi cái chết. Vì những ai tin đều đã “từ sự chết bước qua sự sống” (xem Ga 5:24; 1Ga 3:14) hay nói như Thánh Phaolô, “cả sự chết lẫn sự sống... cũng không phân cách họ khỏi tình yêu của Thiên Chúa” (Rm 8:38-39).

Hiệp thông các thánh được cảm nghiệm trong phụng vụ (12); mà phụng vụ thì luôn vượt trên thời gian và không gian để kết hợp việc cử hành của cộng đoàn dưới đất với việc ngợi ca trường cửu của cộng đoàn trên trời (13). Đặc biệt nhất, chính trong lúc tưởng niệm thánh thể Chúa Kitô, trong đó, giáo hội dâng lời tạ ơn và ca ngợi lên Chúa Cha trong Chúa Thánh Thần, cộng đoàn cầu nguyện đã nối kết việc nhớ đến các thánh thuộc mọi thời và mọi nơi, cả

Aben, Ápraham, Melkixêđê (14), với các người đàn ông và đàn bà ngày nay đang làm chứng và chết cho đức tin của họ. Bằng lời ca ngợi hơn là buồn bã, những cá nhân này cử hành việc họ đồng hình với “các đau đớn của Chúa Kitô” (Pl 3:10-11) trong khi chờ mong sự phục sinh mà người “trưởng tử” giữa họ từng trải nghiệm (Rm 8:29).

Sự chăm chú của ta vào chiều kích phụng vụ của hiệp thông các thánh đem chúng ta lại rất gần với các Giáo Hội Chính Thống, vì đối với các giáo hội này, phụng vụ là thước đo lòng sùng kính Đức Maria. Và quả thế, cách tốt nhất nắm được nền thần học thánh mẫu của Chính Thống Giáo, chính là nhờ tranh ảnh và các bản văn phụng vụ chứ không hẳn các bài giảng, các khảo luận hay các tín điều.

Trong hiệp thông các thánh, giữa đoàn người vô danh “không ai đếm được” (Kh 7:9), ta cũng tưởng niệm các “lực sĩ” của đức tin (xem 1Cor 9:26); đối với ta, họ là những người chạy trước và là khuôn mẫu để ta chạy theo, đó là các chứng tá của hai giao ước, các tử đạo và hiền tu (15), và trong số các vị này, người gần gũi Chúa Giêsu nhất trong huyết nhục, chính là Trinh Nữ Maria.

## **2. Từ Giáo Hội chưa bị phân rẽ tới các giáo hội tín phái**

Việc dành cho Đức Maria một chỗ trong hiệp thông các thánh là kết quả của một khai triển khá dài. Ngài không dành được chỗ đứng ưu tiên này trong giáo hội sơ khai là giáo hội chỉ chuyên chú tới việc tuyên xưng Chúa Kitô là nguồn mọi chứng tá và là vị tử đạo trước nhất của mọi vị tử đạo. Giáo hội này cũng tôn kính Stêphanô như là người đầu hết đã “trả lại cho Chúa Kitô dòng máu Người đã đổ ra cho chúng ta”.

Bản văn có ý nghĩa nhất của Giáo Hội chưa bị phân rẽ nhắc đến vị trí của Đức Maria trong hiệp thông các thánh chắc chắn là bộ Lễ Qui Rôma, mà phần chính được biết là của Thánh Ambrosiô. Bộ Lễ Qui này đặt “Đức Maria vinh hiển, trọn đời đồng trinh, Mẹ Thiên Chúa và Mẹ Chúa Giêsu Kitô” ở đầu mọi đáng thánh được tưởng niệm. Bộ lễ qui này chính là nguồn phát sinh ra lễ qui Thánh Lễ của Giáo Hội Phương Tây (16).

Trước khi tôn kính Đức Maria như người thứ nhất trong hiệp thông các thánh, việc sùng kính của dân Chúa đối với các tội tớ gương mẫu của Người đã được dành cho các Kitô hữu không tử đạo nhưng “đã chết trên giường của họ”. Đó là những vị như Anatiô, Martinô, Ambrôsiô, Monica, Augustinô, và Grêgôriô Cả.

Như thế, Đức Maria được tôn kính trước nhất như một trinh nữ và là khuôn mẫu của các trinh nữ sống đời tận hiến. Việc này xảy ra là nhờ lòng nhiệt thành của các nữ tu do sự khuyến

khích của các giám mục, nhất là hai thánh Anatasiô và Ambrôsiô. Sau khi đứng đầu đoàn ngũ này, đoàn ngũ mà ngài dẫn tới với Chúa Kitô, Đức Maria trở thành người đầu hết của mọi vị thánh.

Diễn trình khai triển có tính lịch sử trên đây chỉ có nghĩa khi vị trí ưu tiên của Đức Maria không bị hiểu là biệt loại, đứng ngoài. Ngày nay, các lời cầu nguyện khác, không kém chân thực như các lời cầu nguyện của Giáo Hội Công Giáo Rôma, có thể sử dụng nhiều vị trí ưu tiên khác, một cách hoàn toàn hợp pháp.

Cũng có thể nhận xét một cách thích đáng rằng bên ngoài phụng vụ, người Công Giáo cũng thực hành một loạt các việc sùng kính nhằm dành vị trí ưu tiên cho các thánh nam nữ khác, ngoài Đức Maria. Dù sự phổ thông của các việc sùng kính này có lẽ hơi quá đáng và thường dựa vào dã sử, nhưng rõ ràng là Đức Maria không phủ mờ “cột mây mờnh mờnh các nhân chứng”, như lòng sùng kính đối với các thánh Martinô, Bonifaxiô, Patrick, Phanxicô Assissi, và nhiều vị khác.

Thực ra, không phải chỉ trong Giáo Hội Công Giáo mới có hiện tượng phổ thông về lòng sùng kính các thánh. Trong các giáo hội phát sinh từ Phong Trào Cải Cách, người ta cũng thấy có lòng sùng kính đối với đoàn ngũ đông đảo không kém các chứng tá này, dù không được gọi như thế: từ John Huss và Marie Durand, tới Dietrich Bonhoeffer và Martin Luther King, v.v...

Về phần mình, các Giáo Hội Chính Thống cũng tôn kính nhiều thánh nhân như Maria Scobtsova, Seraphim thành Sarov, và Silouane, và đã phong hiển thánh cho các vị này. Nhưng rõ ràng là các giáo hội này dành một chỗ hết sức trội vượt trong hiệp thông các thánh cho Đức Maria. Chỗ đứng không bị thách thức này được dành cho ngài chỉ vì một lý do đơn giản: ngài là hình ảnh của giáo hội và là mẹ các tín hữu. Do định nghĩa, ngài là đáng đứng đầu những người được Chúa Kitô tuyên bố là “phúc thật” vì họ biết “lắng nghe lời Chúa và tuân theo nó” (Lc 11:28; xem thêm 8:21). Người ta thấy rõ sự ưu việt của ngài nơi sự kiện này: trong hàng ngũ nhân loại, chỉ có ngài được xưng tụng là *panagia*, “đáng thánh trong mọi sự” hay “đáng thánh thiện nhất”.

## **Kết luận**

Ta đã cùng Đức Maria lược qua 3 điều của Kinh Tin Kính. Ta đã tháp tùng ngài trên hành trình của ngài từ một cô thiếu nữ Do Thái thấp hèn của Nadarét tới địa vị trội vượt của ngài trong hiệp thông các thánh, một địa vị ngài có được vì ngài là đáng được Thiên Chúa chọn làm mẹ Đáng Mêxia.

Trong kinh Magnificat của mình, Đức Maria ca ngợi chức phận độc nhất của mình: ngài là nữ tì hèn mọn của Chúa, người mà Thiên Chúa, thánh thiện thay danh Người!, đã làm cho nhiều điều kỳ diệu; ngài thấy ngài được muôn thế hệ xưng tụng là “Người Có Phúc Lạ”, vì đã tin vào lời hứa từng ngỏ với Ápraham. Do kết quả lời Xin Vâng của ngài đối với sứ điệp của thiên thần, ngài trở thành mẹ của Chúa mình. Dù là mẹ và là người có phúc lạ, Đức Maria vẫn không quên cả nguồn gốc riêng của ngài lẫn sự cao cả của Đấng sẽ lấy nhục huyết của mình, và là Đấng siêu việt mọi giới hạn của thời gian và không gian trong tư cách “ánh sáng muôn dân” và “vinh quang Israel”.

## **03 P II: Các Vấn Đề Còn Tranh Luận và Việc Hồi Tâm của Các Giáo Hội**

Tác giả:

[Vũ Văn An](#)

### **Phần II: Các Vấn Đề Còn Tranh Luận và Việc Hồi Tâm của Các Giáo Hội**

Trong lời nói đầu của phần này, Mục Sư Alain Blancy và Linh Mục Maurice Jourjon, đồng chủ tịch của Nhóm, đặt các câu hỏi sau đây: Ta có thể nói về sự “cộng tác” (cooperation) của Đức Maria trong công cuộc cứu rỗi hay không? Ta có thể dành cho ngài tước hiệu đồng trình suốt đời hay không? Không hài lòng với việc xưng ngài là nữ trình tận hiến ưu hạng và là nữ tu đầu hết, liệu ta có thể đi xa hơn thế không? Liệu ta có nên biến toàn bộ cuộc hiện sinh của ngài thành một hành trình vô nhiễm nguyên tội từ lúc được tượng thai cho tới lúc được Con của ngài vờ về trời, hưởng vinh quang của Chúa Cha không? Liệu ta có thể rút tỉa từ “giác mơ” thần học này hai tín điều đã được Đức Giáo Hoàng công bố thành những điều phải tin không? Cuối cùng, ta có thể cầu nguyện với Đức Maria hay không? Cầu nguyện như thế nào và đến chừng mực nào?

#### **1. Các nguyên tắc hướng dẫn**

Cũng trong lời mở đầu này, Nhóm đề cập ngay tới các nguyên tắc điều hướng họ. Nguyên tắc đầu tiên là công chính hóa nhờ đức tin, vốn có tính nền tảng đối với mọi giáo hội Cải Cách, và là nguyên tắc được Thánh Phaolô cho là nhờ đó “giáo hội đứng vững hay sụp đổ”, cũng là nguyên tắc để phán đoán mọi học lý đặc thù. Chính dưới ánh sáng của nguyên tắc này, và qua những cuộc tranh luận thật dài, Nhóm đã phân tích, phê phán và sau cùng đã hiểu được học lý về sự “cộng tác” của Đức Maria theo một nghĩa chính xác sẽ được giải thích ở phần sau. Sự

nhất trí mà Nhóm tin rằng mình đạt tới được nối kết với các chân lý nền tảng của đức tin, và hiển nhiên, đã cho thấy một tiến triển chính mà Nhóm xin đưa ra để tín hữu hai truyền thống trong cuộc đối thoại này nghiên cứu.

Nguyên tắc thứ hai, thuộc một loại khác, nhưng cũng điều hướng việc làm của Nhóm là nguyên tắc “phẩm trật các chân lý” do Công Đồng Vatican II đưa ra và được nhiều giáo hội công nhận và tiếp nhận. Nguyên tắc này giúp nền thần học thánh mẫu trở thành một điều không hẳn thuộc đệ nhị cấp, theo nghĩa đen của nó, mà chỉ là đứng hàng thứ hai so với Chúa Kitô, Đấng mà nền thần học này tùy thuộc và nhận được tính chính đáng của nó. Một hệ luận của nguyên tắc này là ta được phép và ngay cả cần thiết phải từ dữ kiện nền tảng của Thánh Kinh rút ra các hệ quả cho đức tin và lòng sùng kính, điều mà dữ kiện này hàm ý và không mâu thuẫn với nó. Dĩ nhiên ở đây, sự canh chừng và nhu cầu được cảm nhận phải luôn đi đôi với nhau.

## 2. “Sự cộng tác”

Theo Mục Sư Blancy và Linh Mục Jourjon, hạn từ “cộng tác” tự động khiến nhiều tâm trí Thệ Phản bối rối mập mờ: với tiền từ “co” trong *cooperation* của tiếng Anh, nhiều người hiểu một cách lầm lẫn rằng Chúa Kitô, Đấng Trung Gian duy nhất, và mẹ của Người hợp tác với nhau như những người ngang hàng. Tuy nhiên, Nhóm nhận định rằng ta không thể không dùng hạn từ này, vì không có chữ nào hay hơn nó. Mặt khác, nó được sử dụng vì đã được sử dụng lâu đời trong các văn kiện Công Giáo. Về phần mình, người Chính Thống dùng hạn từ *synergy* (*hiệp lực?*).

“Cộng tác” (trong tài liệu này, luôn để trong ngoặc kép) có nghĩa: ơn thánh, tuy luôn đứng hàng đầu và tuyệt đối, nhưng không những không loại trừ đáp ứng của con người, trái lại, còn sản sinh ra nó, làm cho nó có khả năng và ngay cả khiến nó phải có nữa. Đáp ứng tích cực của Đức Maria trong lời xin vâng của ngài là thành phần trong việc ngài thụ động tiếp nhận hồng phúc trao ban cho ngài, người phụ nữ “đầy ơn phúc” để ngài trở thành mẹ của Chúa, Đấng *Theotokos*, Mẹ Thiên Chúa. Hạn từ “cộng tác” không hề tổn hại tới xác tín rằng đáp ứng dứt khoát và có tính cứu rỗi chỉ được một mình Chúa Con ban tặng trong tính toàn diện của nó; Người là Đấng mang lấy xác phàm, tự hiến mình, và nhờ đó tự mình thực hiện ơn cứu rỗi, một lần vĩnh viễn, và cho mọi con người nhân bản. Nhưng ơn cứu rỗi ấy phải được tiếp nhận. Tính tiếp nhận này không là điều gì khác ngoài việc từ bỏ mình để Thiên Chúa hành động. Hồng phúc chắc chắn luôn là hành vi của người ban, nhưng hành vi này chỉ hoàn tất khi hồng phúc ấy được tiếp nhận bởi người mà hồng phúc ấy được cố ý ban cho. Hồng phúc hợp nhất người cho và người nhận trong một giao ước bất phân hồi. On thánh kêu gọi trở thành ơn thánh giúp cho việc đáp ứng có thể có.

“Đức Maria can thiệp nhân danh các người được cứu rỗi”. Ta không được phép lẫn lộn mù mờ ở đây. Ngài là tín hữu đầu hết; ngài nêu gương sáng đức tin, vốn không phải là điều làm

mà là điều nhận. Vì chính Thiên Chúa đóai thương hiến mình trong Chúa Kitô theo một cách thức khiến cho con người trở nên có khả năng đáp ứng tình yêu của Người. Hồng ân trong đó Chúa Con “tháo cởi và hạ mình xuống” trên khiến mọi con người nhân bản có khả năng bước vào việc tự hạ mình này và bắt chước sự tự hạ mình đó bằng cách để nó cho Thiên Chúa, Đấng tối cao duy nhất, thực hiện sự cứu rỗi và ban “ý chí cũng như hành vi” vốn thuộc việc này. Khi được giải thoát khỏi tội lỗi, các tạo vật đều có khả năng ca ngợi Thiên Chúa, giống Đức Maria, đáng không tìm cách làm mẹ Chúa Cứu Thế, đã làm trong Kinh *Magnificat*. Ngài đã đồng lòng ưng thuận việc tuyển chọn của Thiên Chúa. Lời cảm tạ của kẻ được cứu rỗi chính là đáp trả đối với ơn thánh tuyệt vời của Thiên Chúa. Người Thê Phản, tuy vốn không khoan nhượng trong nguyên tắc công chính hóa nhờ ơn thánh mà thôi, cũng coi việc đáp trả của con người là thành phần của công trình thánh hóa vốn được cuộc sống tận hiến vinh danh.

Sự đáp trả cũng bao hàm trách nhiệm, một ý niệm vốn được sự “cộng tác” hiểu theo nghĩa của tài liệu này mô tả. Ta cần canh chừng để có thể đem nó trở về lối hiểu này, mỗi khi nó có nguy cơ lệch lạc.

Sự nhất trí căn bản của Nhóm càng quan trọng vì đây là điểm chủ yếu, tức mối tương quan giữa ơn thánh tối cao của Thiên Chúa và sự tự do của con người, giữa kế hoạch của Thiên Chúa và đáp ứng nhất thiết của người thụ hưởng. Giải pháp trình bày ở đây khiến ta không còn chỗ để hoài nghi về đặc tính tuyệt đối trong ơn thánh nhiệm ý của Thiên Chúa; nhưng giải pháp này cũng nhấn mạnh tới đáp ứng của con người, vốn là thành phần trong toàn bộ của nó, như mẫu nhiệm nhập thể từng chứng tỏ.

### 3. Hai tín điều thánh mẫu

Tương tự như thế, hai tín điều thánh mẫu dường như cũng vượt ra ngoài điều được chứng tá thánh kinh minh nhiên biện minh; và dường như còn có nguy cơ tách Đức Maria ra khỏi các thành phần khác thuộc hàng ngũ những người phạm trần mà ngài vốn thuộc về. Làm thế nào để giả thiết rằng ngài hiện đang ở trên trời cả hồn lẫn xác? Hơn thế nữa, làm sao hiểu được rằng ngài “được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ”? Người Thê Phản hoài nghi rằng việc này hàm nghĩa ngài được tách biệt khỏi thân phận tạo vật và được dành cho một địa vị ngang hàng với Con Trai ngài, Đấng vô tội lúc sinh ra và nay đã lên trời.

Hơn nữa, chính sự kiện biến luật trừ về hai mặt này thành tín điều, và làm như thế ở giai đoạn sau này, nhất thiết khiến những người Thê Phản lên tiếng công kích. Liệu có cần phải tuyên bố một tín điều ta mới nghĩ rằng Đức Maria, vốn được Chúa Kitô cứu vớt hoàn toàn, nên chưa bao giờ cảm nghiệm một tội lỗi nào, ngoài việc giống như một người yêu âm nhạc, khi đang chăm chú nghe một bản nhạc hay, bỗng nhiên bị chia trí bởi một chùm đèn kêu leng keng trong phòng? Bản nhạc thì hoàn hảo còn chùm đèn thì ở bên ngoài nó, ấy thế nhưng việc nghe vẫn bị phiền hà ở bên trong dù chẳng phải do lỗi của người nghe.

Theo con đường vạch ra bởi dụ ngôn yếu ớt trên, há không phải là chuyện không thích đáng nếu ta đứng dậy, dậm chân, và hoan hô dưới danh nghĩa cộng tác với âm nhạc? Ngược lại, há “cộng tác” không có nghĩa là sống và hành động trong xác tín nội tâm rằng Chúa Kitô là Đấng Trung Gian duy nhất? Vậy, tại sao người Công Giáo lại hành động như thế?

Về việc mong triệu, người Công Giáo nhìn nhận rằng điều này vốn là quan tâm chung của giáo hội từ thế kỷ thứ 6, với niềm tin cho rằng Đức Maria tiên dự (anticipating) số phận chung của mọi tín hữu như là một sủng ái dành cho đấng sẽ cru mang Con Thiên Chúa trong thân xác mình. Ngài không tách biệt với Con bởi cái chết. Sự thánh thiện của ngài bao trùm cả cuộc sống và không dừng lại ở cái chết của ngài.

Nghĩ theo chiều ngược lại, người Công Giáo thấy rằng nếu sự thánh thiện của ngài bao trùm trọn cuộc sống của ngài, thì tại sao sự thánh thiện ấy lại không thuộc về ngài ngay lúc ngài được tượng thai? Từ đó mà có ý niệm sau này trở thành xác tín và cuối cùng trở thành định tín Công Giáo “Vô Nhiễm Thai”. Nhưng, trên thực tế, chủ trương thánh mẫu này từng bị nhiều thế kỷ chống lại, chỉ là để bảo đảm nhân tính của Đức Maria, người, cũng như mọi tạo vật khác, phải được cứu khỏi tội nguyên tổ, vì ơn cứu rỗi của Chúa Kitô là điều cần cho hết mọi người, không trừ ai. Giải đáp cuối cùng là phải hiểu Vô Nhiễm Thai không như một miễn trừ mà là như một “gìn giữ” (preservation) nhờ một thứ tiên dự điều mà mọi chủ thể được cứu chuộc sẽ trải nghiệm, mỗi chủ thể ở thời gian riêng của họ.

Cả hai tín điều trên, dù khá sâu rộng, nhưng không hề có ý định tách Đức Maria ra khỏi trải nghiệm của thân phận nhân bản. Mặt khác, nơi Đức Maria, cả hai tín điều này đều cho thấy sự thành công trong kế hoạch cứu rỗi của Thiên Chúa đối với nhân loại như một toàn thể, một thành công đã được dự ứng nơi ngài.

Tuy không buộc phải chấp nhận các kết luận của người Công Giáo, nhưng người Thệ Phản hẳn phải thừa nhận sự ngay thật trong ý định của người Công Giáo, một sự ngay thật mà chính họ từng phát biểu khi vẫn nghiêm túc tôn trọng chứng tá của Thánh Kinh về mẹ Chúa Cứu Thế và nghiêm chỉnh chấp nhận các hệ luận tức khắc của chứng tá này, như ta đã thấy trong tương quan với ý niệm “cộng tác”.

Như thế, há không đủ sao khi quan sát rằng lối giải thích đồng qui của ta về hai tín điều này không hề hàm nghĩa: chúng cũng phải được chấp nhận bởi các giáo hội vốn không là thành phần từng công bố ra chúng?

Tuy nhiên, lối giải thích trên quả có giả thiết điều này: trong tinh thần và ý hướng của việc công bố, “không có điều gì phản lại điều Tin Mừng truyền dạy”. Người ta cũng không nên



lập tức hoài nghi cả sự trong sáng trong mục đích của người Công Giáo lẫn lý do dè dặt của người Thệ Phản, vì ý hướng của cả đôi bên đều là muốn nhấn mạnh tới sự gắn gũi của Đức Maria đối với Chúa Giêsu và sự tùy thuộc của ngài vào Người. Sự canh chừng có tính hỗ trợ và huynh đệ là bảo đảm tốt nhất chống lại mọi bóp méo và bác bỏ.

#### **4. Việc trọn đời đồng trinh của Đức Maria**

“Trọn đời đồng trinh” xem ra là trạng huống định phẩm được các tín điều này công bố, nghĩa là: sự thánh thiện của Đức Maria, tức việc ngài từ bỏ bản thân để phụng sự Chúa, đã thấm nhiễm và lên khuôn trọn cuộc sống của ngài, biến sự thánh thiện này từ một đảm nhiệm nhân bản có tính tiềm năng thành một cam kết bất phản hồi đối với kế hoạch cứu rỗi của Thiên Chúa, cũng như một tham dự trọn vẹn và đầy đủ vào hiệp thông các thánh, là hiệp thông biến tất cả chúng ta thành anh chị em trong Đấng là “trưởng tử của đàn em đồng đức” (Rm 8:29).

Dù bên vực được chủ trương coi Đức Maria như một phụ nữ có chồng và như một bà mẹ trong gia đình giống như mọi người phụ nữ có chồng khác, và hiểu nghĩa đen các lời nói về anh chị em của Chúa Giêsu, người Thệ Phản vẫn có thể chấp nhận và tán dương đức “đồng trinh” của ngài theo nghĩa thiêng liêng và có tính biểu tượng. Về phần người Công Giáo, họ có thể hiểu một cách chính đáng “anh chị em” đây chỉ anh chị em họ, phù hợp với nghĩa bao quát của các từ ngữ này thời xưa; do đó, cùng với thánh truyền, họ có thể chủ trương rằng sự đồng trinh nổi bật trong mẫu nhiệm giáng sinh đã thấm nhiễm trọn cuộc sống của Đức Maria, một cuộc sống được dâng hiến một lần mãi mãi cho Thiên Chúa và để phụng sự Người. Lời xin vâng của ngài không chấm dứt với việc sinh hạ Con Đầu Lòng. Hai chủ trương này đều có thể biện minh được, nếu ta biết dựa vào một bình diện dè dặt của chứng tá Thánh Kinh. Điều cần nói ở đây là: hai chủ trương ấy vốn không có tính loại trừ lẫn nhau, nếu hiểu phẩm tính diễn tả trong ý niệm đồng trinh là thiên hướng của tâm hồn, một thiên hướng sẽ kiên vững, bất chấp các hậu quả rủi ro có thể có, nếu không muốn nói là các chọn lựa của cuộc sống. Trong các hoàn cảnh đó, các chủ trương phân rẽ này há không tương hợp với nhau đó sao, vì đứng đằng sau ngôn từ minh nhiên, các lý lẽ do hai bên trình bày đều nảy sinh từ một xác tín chung liên quan tới quyền tối thượng của Thiên Chúa?

#### **5. Việc sùng kính thánh mẫu**

Còn lại vấn đề lòng sùng kính Đức Maria, ở điểm lòng sùng kính kia biến thành việc khẩn cầu, rồi khẩn cầu thành cầu nguyện cùng Đức Maria và các thánh. Mẹ Thiên Chúa vốn được người Chính Thống và người Công Giáo kêu cầu (invoked), nhưng mọi giáo hội đều vẫn gọi nhớ (evoked) ngài do sự hiện diện của ngài trong Thánh Kinh và các kinh tin kính. Sự khác nhau giữa tôn kính và kêu cầu có phải là một dị biệt không thể khoan nhượng không?

Một lần nữa ở đây, khi người Thệ Phản không thể ngó bất cứ lời cầu nguyện nào với Đức Maria và các thánh, thì người Công Giáo chỉ có thể đồng ý điều này: nói cho nghiêm nhặt, không lời cầu nguyện hay ca ngợi nào được ngó với bất cứ ai ngoại trừ với một mình Thiên Chúa và nói chuyên biệt hơn, với Chúa Cha qua Chúa Con trong Chúa Thánh Thần. Nhưng họ chạy đến với Đức Maria và các thánh chỉ để yêu cầu các ngài bầu cử với Chúa cho họ, không hẳn vì lời bầu cử này cần thiết hay hữu hiệu hơn, nhưng chỉ để cùng các ngài tiến vào sự cầu bầu vĩ đại, vốn là biểu thức thường hằng của tình liên đới giữa mọi tín hữu mà đến sự chết cũng không thể kết liễu. Cầu bầu như thế là cuộc chuyện trò của tín hữu với Thiên Chúa của họ trong niềm quan tâm tới nhau. Chính trong các giới hạn như thế, người Công Giáo đã hợp pháp chạy đến với Đức Maria và các thánh, như họ thường làm trong Kinh Truyền Tin và Kinh Mân Côi, trong đó, họ chỉ yêu cầu Đức Maria cầu nguyện cho họ. Tuy thế, khi bác bỏ lời cầu nguyện này vì sợ lẫn lộn hay thái quá, người Thệ Phản cần canh chừng để đừng quên ca ngợi Thiên Chúa vì Đức Maria và các thánh mà Người đã ban cho họ.

Há chúng ta lại không nên khiêm nhường yêu cầu, không phải những ai vốn kêu cầu Đức Maria ngưng không kêu cầu ngài nữa, hoặc những ai đang gọi nhớ ngài hãy kêu cầu ngài, mà đúng hơn cả hai bên, trong cái hiểu đức tin của mình, hãy lấy tình huynh đệ làm chứng cho các xác tín của anh chị em mình? Các xác tín này sẽ không còn là nguyên nhân gây chia rẽ nữa mà là một thừa nhận các dị biệt trong hợp nhất “đã từng được ban cho”.

## 6. Hồi tâm và tự thú

Nếu các vị thuộc tu viện Port Royal (phái Jansen của Blaise Pascal) vẫn còn sống tới ngày nay, ta có quyền mong chờ ở họ một khảo luận về hồi tâm, rất cần thiết để bước vào thế giới đại kết. Họ sẽ không lầm khi hiểu sự dẫn thân này như một ơn thánh, nhất là khi nó hệ ở việc không bao giờ tin vào Chúa Kitô mà đồng thời lại không duy trì niềm hy vọng sẽ đạt được một quan điểm nhất trí về Đức Maria nhờ vào Người. Tuy nhiên, nhất trí chứ không độc dạng, vì há ta lại không nên tin rằng ngay cả ở điểm nhạy cảm này, bản đại hòa tấu đức tin cũng đòi phải có những thứ nốt nhạc chôi tai hay sao? Việc hợp xướng sẽ loại trừ các nốt chôi tai này. Chia rẽ phát sinh từ bất đồng; hợp nhất hoà hợp các bất đồng ấy.

Khi Nhóm Dombes phát biểu như hiện nay, các thành viên Công Giáo của nó không hề “bán đứng” bất cứ chân lý nào được Giáo Hội Công Giáo đòi hỏi tín hữu của mình chấp nhận trong đức tin của họ. Khi nài tới “phẩm trật” các chân lý mà Công Đồng Vatican II từng đưa ra, Nhóm đã không làm thế để chuyển dịch từ Công Đồng qua một tinh thần lấy lòng, và từ tinh thần lấy lòng này qua thoả hiệp và những tương nhượng tầm tối. Nhóm nói như họ đang nói để nói lên các niềm tin của mình bằng các ngôn từ nhằm chào đón, chứ không lấy lòng. Nhóm muốn được độc giả hiểu rõ rằng: chào đón không phải những kiểu người thoả hiệp, mà là chào đón những con người có tinh thần nghèo khó vì Thiên Chúa yêu thương họ. Những con người biết rằng kiêu căng có thể giải thích cả việc bác bỏ một tín điều lẫn việc chấp nhận nó, và là những con người luôn khiêm hạ cầu xin Chúa giúp họ quay trở về với lời Người.

Tuyên xưng đức tin trước thế giới không phải là tuyên xưng nó nghịch lại với ai đó. Tội cáo một sai lầm chỉ có nghĩa nếu ta muốn giúp người sai lầm hiểu ra chân lý mà họ đang cố gắng phát biểu nhưng đã phát biểu một cách tồi tệ. Như thế, làm thế nào ta có thể xua đuổi khỏi tình huynh đệ giáo hội những ai tuy bác bỏ việc thờ kính Đức Maria nhưng vẫn một lòng kính trọng mẹ của Chúa? Khi họ cảm thấy trong chính họ niềm sợ sệt rằng anh chị em của họ trong Chúa Kitô đang có khuynh hướng biến Đức Maria thành một thứ nữ thần, là họ muốn nhắc cho ta nhớ rằng việc thờ phượng của Kitô Giáo chỉ có nghĩa là cầu nguyện với một mình Thiên Chúa nhờ Con của Người trong Chúa Thánh Thần.

Sự khác nhau chắc chắn có tính sâu xa, nhưng lý do thực sự gây ra chúng chỉ có thể hiểu và cảm nhận được trong hành trình chung và trong cố gắng hồi tâm chung của Giáo Hội Chúa Kitô là chính chúng ta.

## 04 Ch ba: Các vấn đề tranh cãi

Tác giả:

[Vũ Văn An](#)

### Chương ba: Các vấn đề tranh cãi

Sử dụng ba điều của Kinh Tin Kính, ta đã nói rõ những gì kết hợp ta trong tuyên xưng đức tin của ta đối với Đức Maria, Mẹ Chúa Giêsu. Giờ đây, ta hãy xét tới các vấn đề mà ta phải thú nhận là còn khác biệt. Đồng thời, nguyên tắc “phân trật chân lý” (1) giúp ta đem lại cho các vấn đề này tư thế chúng xứng đáng; tư thế này tuy không đệ nhị đẳng nhưng nhất định đứng hàng thứ hai so với những điều kết hợp chúng ta. Vì đức tin có những trọng điểm phải coi là chính yếu bất cứ theo quan điểm nào; trong khi ấy, nó vẫn có những điểm được coi là ngoại vi hơn. Phân trật này cung cấp cho ta tiêu chuẩn để xác định ra các điểm còn phân rẽ và các điểm không phân rẽ ta nữa.

Trong việc xác định này, ta sẽ được hướng dẫn bởi giải đáp cho các vấn nạn sau đây: Trong giáo huấn Kitô giáo về Đức Maria, những yếu tố nào tạo ra sự nhất trí trong việc chấp nhận đức tin Kitô giáo? Và, ta có quyền bất đồng một cách hợp pháp về các yếu tố nào? Dưới điều kiện nào và trong tinh thần nào, một dị biệt có thể được chấp nhận (2)?

Các vấn nạn này bao gồm:

- \* Sự “cộng tác” của Đức Maria vào công trình cứu rỗi;
- \* Việc trọn đời đồng trình của Đức Maria và ý nghĩa của kiểu nói “anh chị em của Chúa Giêsu” trong Tân Ước;
- \* Hai tín điều được Giáo Hội Công Giáo tuyên bố: Vô Nhiễm Thai và Mông Triệu;
- \* Và sau cùng, việc cầu nguyện với Đức Maria

## **I. Việc “cộng tác” của Đức Maria vào công trình cứu rỗi và mối liên hệ giữa ơn thánh và tự do**

Một trong các điểm bất đồng lớn về tín lý giữa người Thệ Phản và người Công Giáo về Đức Maria chắc chắn là chủ trương của Công Giáo cho rằng ngài “cộng tác” vào việc cứu rỗi nhân loại. Xác tín này xem ra đi ngược lại quan điểm chính của người Thệ Phản coi sự công chính hóa là nhờ đức tin vào Chúa Kitô, Đấng Cứu Chuộc duy nhất (Solus Christus), không cần đến việc làm tốt của ta. Sự khó khăn mà người Thệ Phản vốn có đối với Đức Maria càng làm sáng rõ một vấn đề hết sức nền tảng.

### **1. Xác tín của người Thệ Phản**

Trong tâm trí người Thệ Phản, hạn từ “cộng tác” bị nghi ngờ vì chuyên chở ý niệm nếu không bình đẳng, thì ít nhất cũng hợp tác của những người ngang hàng vào việc cứu rỗi chúng ta. Dù sao, trong tiếng Anh, nó cũng có tiếp đầu ngữ “co”, cùng với. Nền thần học và việc sùng kính của người Thệ Phản cũng thấy trong hạn từ này một vai trò độc lập của Đức Maria, và ngay cả thế cạnh tranh giữa ngài và Chúa Kitô. Trong một đoạn văn thời danh, Karl Barth cực lực phản đối nền “thánh mẫu học” của Công Giáo mà ông kết án là “lạc giáo”. Điểm ông công kích hơn cả chính là việc hợp tác của Đức Maria:

“Mọi cố gắng biến con người của Đức Maria thành đối tượng chú ý đặc biệt, để dành cho ngài một vai trò độc lập, dù là tương đối, trong lịch sử cứu rỗi là tấn công vào mẫu nhiệm mạc khải. Vì khi làm như thế, ta có khuynh hướng làm cho mẫu nhiệm này lệ thuộc không những Thiên Chúa mà còn tùy thuộc cả người phạm và đặc tính tiếp nhận của họ nữa. Nhưng trong Tân Ước, tình thế hoàn toàn ngược hẳn lại... Tân Ước không biết tới bất cứ vinh quang nào “dội lại” (rebounds) trên con người phạm tiếp nhận ơn thánh cả...”(3).

Xa hơn chút nữa, cũng nhà thần học này viết:

“Vì là nữ tì của Chúa, Đức Maria đã nói những lời đáng ghi nhớ này: ‘Xin vâng... như lời ngài truyền!’ và cũng trong tư cách một người đàn bà với tâm trí như thế, ngài đã trở thành ‘mẹ của Chúa’ theo câu 43. Vì đoạn văn này, người ta không thể chủ trương rằng (tức hiệu) *theotokos*, Mẹ Thiên Chúa, của Công Đồng Êphêsô là không có căn bản Thánh Kinh. Nhưng liệu ngài có phải là *mediatrix omnium gratiarum*, đứng trung gian mọi ơn thánh, hay không? Hay là đáng *coredeptrix*, đáng đồng công cứu chuộc, hay không? Lại còn *regina coeli*, nữ vương thiên đàng, nữa? Làm thế nào người ta lại có thể xây dựng không biết bao nhiêu ý niệm, rõ ràng hết sức ‘quá trớn’ này, lên câu *fiat mihi*, hãy làm cho tôi, và chức làm mẹ của Đức Maria?” (4).

Rồi khi người Công Giáo không ngừng cho rằng câu trả lời của Đức Maria “gồm cả việc cộng tác hoàn toàn với ‘ơn thánh vốn đi trước và trợ giúp của Chúa’ lẫn sự mở lòng hoàn toàn đón nhận hành động của Chúa Thánh Thần” (5), thì người Thệ Phản đặt câu hỏi: “Lời xin vâng của Đức Maria làm cho việc nhập thể thành khả hữu hay chính xác chỉ ơn thánh Chúa làm cho lời xin vâng của Đức Maria thành khả hữu?”. Về điểm chủ yếu này, hai nhà thần học đã nói lên câu trả lời của Thệ Phản như sau:

Karl Barth: “Người ta không thể nghĩ tưởng ra một tính tiếp nhận nào, một trao đổi nào, một chuyển giao quyền lực nào, dù với sự dè dặt cẩn trọng tối đa. Vì đức tin không hề là một hành vi có tính hỗ tương, nhưng là một hành vi hệ ở việc từ bỏ bất cứ tính hỗ tương nào và việc nhìn nhận Đấng Cứu Chuộc duy nhất mà ngoài Người ra, ta không có ai khác chạy tới. Mạc khải và hòa giải dứt khoát chỉ có một chiều; chúng là công trình của Thiên Chúa một cách bất phân chia và hoàn toàn độc hữu” (6)

Jean Bosc: “Chỉ có sự vâng lời duy nhất có tính tích cực, đem lại cứu rỗi là sự vâng lời của chính Chúa Kitô trong nhân tính của Người. Chính Người mới dâng lên Thiên Chúa câu trả lời dứt khoát của nhân loại, cũng như Người là hồng ân của Thiên Chúa. Chắc chắn, trong sự vâng lời này, người ta có thể nói tới một đồng hình đồng dạng nào đó của tín hữu đối với Chúa Kitô. Nhưng làm sao có thể gợi ý xa xôi tới một sự cộng tác, vốn tự nó đã hoàn hảo và trọn vẹn trong Chúa Kitô rồi, về phía cả con người lẫn Thiên Chúa được? Ý niệm cộng tác này xem ra là nguồn gốc của một tác vụ muốn thiết lập ra một công trình nhân bản song song có tính bổ túc cho công trình của Chúa Giêsu Kitô, trong khi thực ra sự song song nhân bản này đã được chứa trong chính công trình của Người rồi” (7).

Nhưng trong một tác phẩm trước đó, Jean Bosc cũng đã đặt ra câu hỏi này: “Điều này có nghĩa ta phải ‘bác bỏ sự cần thiết của việc làm’ chăng? Không phải thế! Vì các việc làm này đều chỉ là hoa trái của ơn thánh tự mình đã đủ và đáp ứng đầy biết ơn của những con người nhân bản đối với hồng ân hoàn hảo từng được ban cho họ nơi Chúa Giêsu Kitô” (8).

## 2. Xác tín của Công Giáo

Trước nhất, cần nhìn nhận rằng đối diện với thách thức triết đề này, nhiều thần học gia Công Giáo đã đi theo một ngã đường nguy hiểm và góp phần vào việc sử dụng không thích đáng các hạn từ đồng công cứu chuộc và trung gian khi áp dụng vào Đức Maria. Xét cách khác quan, hạn từ “đồng công cứu chuộc” có khuyết điểm, vì nó gợi ý rằng vai trò của Đức Maria có cùng một trật tự như vai trò của Chúa Kitô. Công Đồng Vatican II đã từ bỏ hạn từ này một cách có ý thức; từ đó, trong các văn kiện chính thức (9), hạn từ này không còn tái xuất hiện nữa.

Kiểu nói “Đức Maria, Đấng Trung Gian” thì thực sự đã được sử dụng từ thời Trung Cổ. Dù Chúa Kitô là “Đấng Trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và con người” (1 Tm 2:5) theo nghĩa chính xác của từ ngữ, ta vẫn có thể nói rằng theo nghĩa phái sinh, ta là trung gian cho nhau “trong chùng mực Đấng Trung Gian duy nhất quyết định hành động qua các tín hữu, coi họ như dụng cụ hay máng chuyển” (10). Nhưng vì tước hiệu *mediatrix* này, trên thực tế, chỉ được áp dụng vào Đức Maria, một cách biệt lập hẳn với hiệp thông các thánh, một hiệp thông mà tất cả chúng ta đều có vai trò trung gian, nên người ta đã chồng chất lên nó đủ mọi hiểu lầm đáng kể (11). Đó là lý do tại sao phong trào đại kết đã lên tiếng yêu cầu người Công Giáo tránh hạn từ này và yêu cầu người Thệ Phản ghi nhớ rằng khi họ thấy hạn từ đó trong văn kiện chính thức của Công Giáo, thì các anh chị em của họ không hề đặt nghi vấn cho vai trò trung gian duy nhất của Chúa Kitô.

Ấy thế nhưng hạn từ “cộng tác” thì vẫn còn được duy trì trong các văn kiện chính thức của Công Giáo như trong Chương VIII Hiến Chế “Lumen Gentium” (số 56), trong đó, ý hướng đại kết hết sức rõ ràng. Hạn từ này nói lên điều hết sức thân thiết đối với truyền thống Công Giáo, trong đó, người ta hiểu rằng khi một tạo vật nhân bản “cộng tác” thì điều này luôn có nghĩa là họ sử dụng đức tin, đức cậy và đức mến để “đáp ứng”. Do đó, không hề có sự trái ngược giữa “sự cộng tác” theo nghĩa Công Giáo ở đây và “sự đáp ứng đầy biết ơn của những con người nhân bản trước hồng ân hoàn hảo” (Jean Bosc) từng được phía Thệ Phản xác quyết. Đối với câu hỏi nêu ở trên (12), Người Công Giáo có thể dùng đức tin của mình mà trả lời rằng kế hoạch cứu rỗi của Thiên Chúa quả thực đã làm cho lời xin vâng của Đức Maria thành khả hữu nhờ ơn thánh và việc ban cho lời đáp ứng tự do này một chỗ đứng. Ngôn từ Công Giáo dĩ nhiên chưa khéo léo đủ để tránh được mọi hiểu lầm về điểm này.

Khi Giáo Hội Công Giáo nói tới “sự cộng tác” của Đức Maria vào công trình cứu rỗi, giáo hội này không đặt sự “cộng tác” đó song song với sáng kiến của Đấng Cứu Thế và Cứu Chuộc. Nói theo ngôn từ bóng bẩy của hình ảnh, điều ấy không có ý nói Đức Maria thêm được phần trăm nào, dù tối thiểu bao nhiêu, vào công trình của Chúa Kitô. Sự cứu rỗi của ta trăm phần trăm là công trình của Thiên Chúa qua Chúa Kitô trong Chúa Thánh Thần. Đức Maria được đặt về phía những người được cứu rỗi và chỉ dám can thiệp nhờ ơn thánh mà ngài, giống như mọi tín hữu khác, từng tiếp nhận. Ngay khi sự cứu rỗi của ngài mang hình

thức được gìn giữ khỏi tội, Đức Maria vẫn “được cứu chuộc” với cùng một tước hiệu như mỗi người chúng ta.

### 3. Hướng tới một hòa giải

Vì hạn từ “cộng tác” có đó và đang sống trong tâm não của cả đôi bên, nên ta không thể coi như nó không hiện hữu. Vì thế, ta sẽ cố gắng thanh tẩy và “hoán cải” nó, như thể “tái dựng nó” vậy. Có lẽ một ngày nào đó, một hạn từ khác sẽ xuất hiện trong cuộc đối thoại của ta, một hạn từ thoả đáng hơn đối với mọi người liên hệ, hy vọng tránh được mọi mập mờ lưỡng nghĩa.

Việc “cộng tác” của Đức Maria là hoa trái từ sáng kiến của Chúa Cha, Đấng đoái nhìn “phận hèn tôi tớ Người” (Lc 1:48). Nó cũng là hoa trái từ sự “kenosis” (tự hạ vị hóa) của Chúa Con, Đấng đã “đổ hết mình ra... và hạ mình khiêm tốn” (Pl 2:7-8) để có thể giúp con người đáp trả. Sau cùng, nó là hoa trái từ hành động của Chúa Thánh Thần, Đấng đã điều hướng tâm hồn Đức Maria để ngài vâng lời. Điều sẽ xảy ra lúc ngài thưa xin vâng. Sự khiêm nhường của Đức Maria là hoa trái từ sự vâng lời của Chúa Con.

Về phần mình, Đức Maria cũng bước cùng một nhịp bước như thế: ngài muốn từ bỏ việc kiểm soát chính cuộc sống của ngài. Nhờ làm như thế, ngài đã trở thành hình ảnh cho bất cứ tín hữu nào biết từ bỏ việc yêu mình để bước vào mối liên hệ với Chúa Kitô. Luther từng viết rằng: Chúa Kitô “tự cung cấp cho mình một nàng dâu vinh hiển, không tí vết hay nếp nhăn; Người thanh tẩy nàng dâu của mình trong bể tắm lời hằng sống, nghĩa là, nhờ đức tin vào lời của Người, vào sự sống của Người, vào đức công chính của Người, vào ơn cứu rỗi của Người” (13). Nhà Cải Cách này sau đó nói tới mọi tín hữu rồi nói tới Đức Maria như sau:

“Kitô hữu phải nghĩ rằng ‘dù tôi là người bất xứng và bị kết án, Thiên Chúa của tôi vẫn đã ban cho tôi, trong Chúa Kitô, mọi kho tàng chính trực và cứu rỗi mà không cần bất cứ công phúc nào của tôi, hoàn toàn do lòng từ bi tinh tuyền và tự ý của Người, đến nỗi từ nay trở đi, tôi không cần gì khác ngoại trừ đức tin, tin rằng điều này đúng... Nhờ đức tin, tôi được dư đầy mọi điều tốt lành nơi Chúa Kitô’. Thế là từ đức tin, tuôn trào mọi yêu thương và hân hoan nơi Chúa, và từ yêu thương là một tâm trí vui tươi, đầy thiện chí và tự do sẵn sàng phục vụ anh em mình...”

“Ta có một tấm gương tuyệt vời về đức tin ấy nơi Đức Diễm Phúc Maria. Như đã viết trong Luca 2 [:22], ngài được thanh tẩy theo phong tục của mọi phụ nữ, mặc dù ngài không bị trói buộc bởi luật lệ ấy và không cần được thanh tẩy... Ngài không cần được công chính hóa bởi việc này, nhưng dù công chính, ngài đã thực hành việc đó một cách tự ý và sẵn sàng. Các việc làm của ta cũng phải được thực hiện như vậy, không phải vì nhờ chúng ta nên công

chính hóa, vì, tuy được công chính hóa trước đó nhờ đức tin, ta vẫn phải làm mọi sự một cách tự ý và hân hoan vì người khác” (14).

Đức Maria là người được chọn trước nhất để làm mẹ của Chúa: chữ “chọn” ở đây chỉ quyền ưu tiên tuyệt đối của Thiên Chúa. Chính vì Đức Maria từng đã được một mình ơn thánh công chính hóa và công chính hóa trong đức tin, nên ngài được liên kết với việc làm của Thiên Chúa nơi Chúa Kitô. Sự “cộng tác” của ngài có một không hai nếu xét tới bản chất việc ngài làm, vì ngài là mẹ Chúa Giêsu và là người dưỡng dục Người. Ngài “cộng tác” vào biến cố cứu rỗi độc nhất và phổ quát. Nhưng theo quan điểm cơ cấu hay tư thế của ngài, việc “cộng tác” của ngài không khác gì sự cộng tác của mọi người từng được ơn thánh công chính hóa. Trong toàn bộ tính của nó, nó quả là hoa trái từ ơn thánh Chúa. Há sau này, Thánh Augustinô đã chẳng từng viết rằng: “Khi Thiên Chúa tưởng thưởng các công phúc của ta, thì thực sự Người chỉ tưởng thưởng chính các hồng phúc của Người mà thôi”? (15). Như thế, tự do có thể trở thành nguồn cho việc làm để bày tỏ ơn cứu rỗi đang sống thực trong hiệp thông các thánh. Theo ngôn ngữ Công Giáo, ta có thể nói: các việc làm này hoàn toàn là hồng phúc của Thiên Chúa và cùng một lúc cũng hoàn toàn là việc làm từ tự do có ơn thánh của con người nhân bản. Như thế, ta có thể nói tới một hành động của Đức Maria, độc lập với hành động của Chúa Kitô. Sự “cộng tác” của ngài không thêm vào hành động của Thiên Chúa và, vì nó là hoa trái từ các hồng phúc của Thiên Chúa, nên nó không đi trệch ra khỏi quyền tối thượng của Chúa Kitô (16)

Đức Maria cũng đã hiện diện dưới chân thánh giá. Ngài không cộng tác vào lễ hy sinh vô song mà chỉ một mình Chúa Giêsu dâng hiến. Thánh Ambrôsiô nhắc nhở ta rằng: “Trong việc cứu rỗi mọi người chúng ta, Chúa Giêsu không cần bất cứ sự giúp đỡ nào” (17). Ấy thế nhưng “Đức Maria đã trung thành gìn giữ sự kết hợp của ngài với Con Trai của mình cả tới thánh giá; chính dưới chân thánh giá ấy (chắc chắn đây là một phần trong kế hoạch của Thiên Chúa), ngài đã nghiêm đứng (xem Ga 19:25) để chia sẻ nỗi đau đớn của Con Trai mình và kết hợp trái tim làm mẹ của ngài với lễ hy sinh của Con” (18). Ngài đã đáp trả với trọn sự tự do mà đức tin đã đưa lại cho ngài bằng cách chấp nhận việc mất người Con tên Giêsu và vui lòng đón nhận môn đệ yêu quý làm con.

Đức Maria là gương sáng cho mọi người được cứu rỗi. Sự cứu rỗi này hệ ở một mối tương quan: sẽ không có cứu rỗi nếu mối tương quan này không được chấp nhận, nếu nó không thỏa mãn một đáp trả tạ ơn. Thụ động tính trước mặt ơn thánh, việc đức tin để ơn thánh mặc tình đánh động, tất cả những điều này đều là nguồn phát sinh ra một hành động mới; tính tiếp nhận đã trở thành sự vâng lời (19). Sự ngoan ngoãn vâng theo Chúa Thánh Thần đã trở nên một sức mạnh tác hoạt. Thụ động tính không bao giờ là toàn vẹn cả; trong giây phút thứ hai, tính tiếp nhận sẽ trở nên tác hoạt. Tuy nhiên, mọi đáp trả đều cùng một lúc là công trình của ơn thánh Chúa lẫn công trình của tự do nhân bản được hành động của ơn thánh đánh động. Điều duy nhất hoàn toàn thuộc con người nhân bản chỉ là việc họ từ khước ơn thánh.

Alexander Vinet, một nhà thần học Thệ Phản, đã tuyệt diệu nói lên tất cả những điều trên ở thế kỷ 19:



“Ta không nói: ‘hãy làm việc, mặc dù chính Thiên Chúa sản xuất nơi bạn cả ý chí lẫn việc làm’; đúng hơn, ta sẽ cùng Thánh Tông Đồ nói rằng: ‘hãy làm việc, vì Thiên Chúa đã sản xuất nơi bạn cả ý chí tự do lẫn việc làm’” (Pl 2:12-13). Người ta từng nói rằng đức khôn ngoan của Kitô Giáo phải ngồi im như thể Thiên Chúa đang làm mọi việc, nhưng phải hành động như thể Người đang không làm gì cả. Tốt hơn, ta nên nói rằng Người đang làm mọi sự. Người dựng nên ta để hành động; Người dựng trong ta ý chí để hành động; qua ta, Người làm mọi việc ta đang làm, nhưng Người làm thế qua ta và không muốn làm cách khác” (20).

Nhưng ở đây, ta cần có sự phân biệt: chấp nhận không phải là một công việc. Người chấp nhận một quà phúc không giữ vai trò nào trong sáng kiến đưa ra quà phúc. Nhưng đằng khác, quà phúc chỉ là quà phúc nếu nó được tiếp nhận. Nói cho ngay, sẽ không có quà phúc nào nếu người được dự định nhận không nhận quà phúc ấy; nếu họ không nhận, thì ta mới chỉ có đề nghị tặng quà mà thôi. Theo một nghĩa nào đó, người cho cần có người nhận nếu muốn có việc cho. Quà phúc là một loại lời mời của người cho ngõ với người nhận. Lời đáp trả đối với quà phúc là một phần của quà phúc vậy.

Hồng phúc của Thiên Chúa, là chính Chúa Giêsu, cũng theo luật tự do chấp nhận ấy: “Bao nhiêu lần Ta từng muốn tụ tập con cái ngươi lại như gà mẹ ủ ấp con dưới cánh, nhưng ngươi đâu có sẵn lòng!” (Mt 23:37). Thánh Augustinô sau này phát biểu cách khác: “Đáng dựng nên bạn không cần đến bạn, nhưng không thể cứu bạn mà không có bạn” (21).

Các tư tưởng trên thích hợp hoàn toàn với luận lý của Thánh Phaolô về công chính hóa nhờ đức tin và của đức tin, là việc thực hiện được bằng đức ái (Gl 5:6). Trong các Tin Mừng, Chúa Giêsu không ngần ngại nói rằng: “Đức tin của con đã cứu con” (Mt 9:22; Mc 5:34; 10:52; Lc 7:50; 8:48; 17:19), qua đó, đã gán cho đức tin điều vốn là công trình của ơn thánh. Như thế, ta không bao giờ nên trở thành nạn nhân của thứ luận lý đua tranh, vì điều được thừa nhận là của Chúa không hề loại bỏ điều được coi là nhân bản; điều được ban cho con người nhân bản không bao giờ bị lấy đi khỏi Thiên Chúa. Điều đã đúng với đức tin của mọi tín hữu thì cũng đúng với đức tin của Ápraham và đức tin của Đức Maria.

Đây chính là nghịch lý của giao ước: nó đơn phương về phía Thiên Chúa nhưng đã trở nên song phương nếu muốn hữu hiệu. Giao ước hiện hữu trước đáp trả, và sự từ khước nó không hề làm tan biến kế hoạch của Thiên Chúa. Trước chúng ta, lời xin vâng đối với nó đã được Thiên Chúa và Đức Kitô nói lên: “Khi bước vào thế gian, Chúa Kitô đã từng nói: ‘Chúa đã không ưa hy lễ và hiến lễ, nhưng đã chuẩn bị cho Con một thân thể... Nên Con xin thưa: ‘Lạy Thiên Chúa, này Con đến để làm theo thánh ý Cha’” (Dt 10:5-7, trích Tv 40: 7-9 Bản Bảy Mươi). Đằng khác, điều quan trọng là đến lượt ta, ta phải nói lên lời xin vâng một cách trọn vẹn. Kitô Giáo bác bỏ ý niệm về một Thiên Chúa đơn độc. Người đã tạo dựng nên con người hiện hữu, và con người nhân bản khiến Thiên Chúa trở thành Thiên Chúa của giao ước. Thiên Chúa muốn ban cho Đấng Kitô của Người một cuộc hiện sinh trong xác phàm nhờ lời xin vâng của Đức Maria.

Tường cũng cần phân biệt giữa yếu tố của một “cộng tác” đóng vai trò vào giây phút độc đáo và chói sáng của công chính hóa và yếu tố chỉ ảnh hưởng tới cuộc sống sau này của người được công chính hóa.

Ở giai đoạn thứ nhất, việc chấp nhận sự công chính hóa là một “đáp trả”. Nhưng ở giới đoạn thứ hai, giai đoạn mà truyền thống Thệ Phản thích gọi là giai đoạn thánh hóa hơn, một khả thể mới đã được ban cho người được công chính hóa. Thánh Phaolô nói về ta như người thừa tự của Thiên Chúa và đồng thừa tự với Chúa Kitô, và ơn thánh là vẻ đẹp sáng ngời trong mọi hành động của con cái Thiên Chúa (xem 2Cor 3:18).

Chữ đáp trả gợi ta nhớ tới chữ trách nhiệm (trong tiếng Anh lần lượt là *response* và *responsibility*). Vì Chúa Kitô muốn cứu rỗi ta như là một cơ thể duy nhất sống động trong hiệp thông và liên đới, nên Người ban cho ta quyền được giúp đỡ lẫn nhau trên hành trình về nước trời. Quyền này là một yếu tố trong chức linh mục của mọi người đã được rửa tội, là chức biến ta, nhờ sự tham dự vào mầu nhiệm Chúa Kitô, trở thành tiên tri, tư tế và vương đế (xem 1Pr 2:9). Vì chúng ta là như thế, nên ơn thánh đã giúp ta khả năng tham dự vào ơn cứu chuộc mà một mình Chúa Kitô đem đến. Những ai sống trong Chúa Kitô đều có khả năng “cộng tác” trong công trình cứu rỗi trần gian qua việc đáp trả bằng trọn cả cuộc sống của họ, sự cầu bầu của họ, sự đau khổ được tình yêu dâng lên của họ, và mọi việc làm được thực hiện trong đức tin (22). Các từ ngữ thường hay bị hiểu lầm trong Thư Côlôxê 1:24 cho thấy rõ: “cộng tác” không hề đặt nghi vấn cho tính duy nhất nơi hành động cứu chuộc của Chúa Kitô: “Tôi hoàn tất trong thân xác tôi điều còn thiếu trong đau khổ của Chúa Kitô vì phần ích của thân thể Người là giáo hội”. Như chính Luther từng viết, ta có thể trở nên Chúa Kitô vì người khác (23).

Một điển hình của sự “cộng tác” mới mẻ từng được ơn công chính hóa làm thành khả hữu này là sự cộng tác của các thừa tác viên. Bằng chính lời của mình, Thánh Phaolô đã xây dựng giáo hội: ngài quả có “cộng tác”. Tuy nhiên, ngài làm thế bắt đầu bằng lời xin vâng được ngài nói lên trong đức tin và được Chúa Thánh Thần làm cho khả hữu. Ngài dám nói về ngài và các bạn đồng hành như sau: “Chúng tôi là những người cộng tác (*synergoi*) của Thiên Chúa” (1Cor 3:8). Việc “cộng tác” này mô tả hành động của tôi tớ Ông Chủ, Đấng một mình là “người hành động”. Dựa vào nền tảng Thánh Kinh này, hạn từ “*synergy*” (hiệp lực) đã trở thành truyền thống tại Phương Đông.

Cũng thế, sự “cộng tác” của Đức Maria là việc phục dịch để thực thi sự cứu rỗi. Nó được đối tượng của nó đặt tách ra, vì trong hoàn cảnh của ngài, trong ơn thánh và nhờ đức tin, Đức Trinh Nữ đóng một vai trò độc đáo chủ yếu trong việc sinh và trong cái chết của Chúa Giêsu. Đức Maria cộng tác nhờ sự đáp trả bằng đức tin của ngài, như mọi con người được công chính hóa khác, nhờ sự vâng lời của ngài, việc làm mẹ của ngài và mọi hành động trong tư cách “nữ tì” của ngài, trong đó, có hành động ngài can thiệp tại Cana.

Cuộc tranh luận về Đức Maria này chắc chắn dẫn ta trở lại với cuộc tranh luận bao hàm hơn nhiều, như K. Barth đã thấy rất rõ, tức cuộc tranh luận về các hậu quả của sự công chính hóa nhờ đức tin nơi con người nhân bản, và về khả năng “cộng tác” của con người nhờ ơn thánh và đức tin vào chính sự cứu rỗi của họ. Đây cũng chính là vấn đề phát sinh từ việc “cộng tác” của giáo hội (24).

Cho nên (25), “dù quan điểm về hòa giải được đưa ra ở đây chủ yếu liên quan tới vai trò của Đức Maria trong nhiệm vụ cứu rỗi, chúng tôi vẫn nghĩ rằng ta có thể áp dụng nó một cách rộng rãi hơn để phát huy các cuộc đối thoại của chúng ta trong giáo hội” (26).

## **II. Việc trọn đời đồng trinh của Đức Maria và việc nhắc đến các anh chị em của Chúa Giêsu trong các Tin Mừng**

Sự hiện hữu của anh chị em Chúa Giêsu là một dữ kiện của Tân Ước. Sự khó khăn trong việc giải thích sự kiện này không hề làm trở ngại cho đức tin của ta vào Chúa Kitô, con đầu lòng của Trinh Nữ (27).

Thắc mắc mà các độc giả hiện đại lập tức nêu lên khi đọc thấy các anh chị em này không phải là thắc mắc của các soạn giả Tân Ước. Những soạn giả này, nhất là các phúc âm gia, chỉ muốn nhấn mạnh điểm này: cách thế Chúa Giêsu hiểu và thực thi thừa tác vụ của Người đã làm gia đình của Người trở nên; họ không cùng Người rong ruổi trên các nẻo đường Palestine và chỉ tham gia với nhóm môn đệ mãi sau này, sau cái chết và sự phục sinh của Người. Tất cả các sự kiện ấy làm nổi bật cái nhìn thấu suốt hết sức độc đáo và vô song của Chúa Giêsu về một thừa tác vụ mà không một ai trong gia đình của Người thúc đẩy Người cả.

Dưới ánh sáng một cuộc tranh luận gần đây về đề tài này (28), người ta không thể dùng các quan điểm lịch sử và chú giải để chứng minh một cách chắc chắn rằng các anh chị em của Chúa Giêsu là như thế theo nghĩa đen của từ ngữ, hoặc ngược lại, chỉ ám chỉ tới gia đình Người một cách bao quát để bao gồm cả các anh chị em họ (29). Các trích đoạn khác nhau không có tính quyết định nguyên về mặt bản văn, mặc dù việc nhắc đến 4 người anh em của Chúa Giêsu (Mc 6:3) khiến các độc giả hiện đại lập tức nghĩ ngay đó là các anh em ruột. Ta phải nhìn nhận rằng các bản văn Tân Ước không cung cấp cho ta bằng chứng cần thiết để trả lời một câu hỏi như thế. Các luận chứng chồng chất của hai bên đều chỉ dựa vào các giả thuyết rất dễ bị xoay ngược đầu.

Sở dĩ một số Kitô hữu, như người Công Giáo và người Chính Thống chẳng hạn, tỏ ra ngạc nhiên khi có người cho rằng Chúa Giêsu có các anh chị em theo nghĩa đen, là vì họ tin vào sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria. Việc nhận như thế quả là một tấn công vào Thánh Mẫu Học của họ. Vì theo một xác tín rất thân thiết đối với cả Chính Thống Giáo và Công Giáo, nếu Chúa Giêsu đã vượt lên trên gia đình ruột thịt của Người (Mt 12:46-50; Mc 3:31-35; Lc 8:19-21) để biến tất cả chúng ta thành anh chị em của Người, thì “suy nghĩ lành mạnh về Đức

Maria” (Origen [30]) buộc ngài phải khước từ mọi liên hệ xác thịt để mãi mãi là mẹ chuyên nhất của Con Trai Giêsu.

Các giáo hội phát sinh từ Phong Trào Cải Cách ghi nhận quan điểm này, dù nó không có tính Thánh Kinh. Các nhà Cải Cách hiểu chữ “anh em” (adelphoi) theo nghĩa anh em họ và truyền giảng sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria theo một ngôn từ có sắc thái (31). Một số khuynh hướng Thệ Phản thiểu số vẫn luôn luôn quả quyết sự đồng trinh trọn đời này và luôn cố gắng giải thích nó như một sự tận hiến đặc biệt của Đức Maria trong tư cách một phụ nữ, một người mẹ và là hình ảnh của Giáo Hội (32).

Nhưng mặt khác, khoa chú giải Thánh Kinh đã dẫn nhiều người Thệ Phản tới một quan điểm trái ngược lại. Lại có người vẫn nghĩ rằng quả quyết chắc chắn của đức tin không thể dựa trên chứng cứ không chắc chắn của Thánh Kinh.

Người Công Giáo thì nghĩ rằng điều được Thánh Kinh nói đến không hề mâu thuẫn với chủ trương về sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria, và do đó, họ nhìn nhận xác tín từng xuất hiện trong giáo hội sơ khai về đề tài này. Về phần mình, một số người Thệ Phản, dù cho là không đủ chứng cứ Thánh Kinh, vẫn nghĩ rằng việc quả quyết Đức Maria trọn đời đồng trinh có thể có nghĩa thiêng liêng, mà ta không được gạt qua một bên. Dù sao, cũng cần tôn trọng sự phân biệt giữa chứng cứ lịch sử và xác tín của đức tin (33).

### **III. Các tín điều của Công Giáo về Vô Nhiễm Thai và Mông Triệu**

Khi đề cập tới hai tín điều này của Công Giáo, Nhóm Dombes biết rằng mọi tín phái Thệ Phản đều bác bỏ chúng, còn Chính Thống Giáo thì nghĩ rằng chúng đã được định nghĩa và được qui định một cách bất hợp pháp. Về phần mình, Giáo Hội Công Giáo đã long trọng lồng chúng vào nội dung đức tin.

Thành thử, đối với Nhóm Dombes, bước đầu tiên để làm sáng tỏ vấn đề là giải thích hai tín điều này cách nào đó giúp cho ý nghĩa và ý định của chúng trở nên khả niệm đối với cả những người không chấp nhận chúng và giúp chúng ta biết: liệu chúng có mâu thuẫn hay không với việc tuyên xưng đức tin chung mà Nhóm đã trình bày ở phần đầu của tài liệu này.

#### **1. Các khó khăn chung đối với hai tín điều (34)**

Hai tín điều Vô Nhiễm Thai và Mông Triệu của Trinh Nữ Maria mới có đây (1854 và 1950).

Ý định của chúng là diễn dịch thành tín lý cái hiểu về Đức Maria từng được khai triển qua nhiều thế kỷ trong kinh nguyện và phụng vụ của giáo hội. Cái hiểu đó là: Đức Maria, Mẹ Thiên Chúa, là “người hoàn toàn thánh thiện” và sự thánh thiện này hoàn toàn là để phục vụ lịch sử cứu rỗi và đem đến cho ngài đặc ân được kết hợp với vinh quang của Con ngài, vào lúc cuối đời.

Việc chuyển dịch từ một niềm tin, chỉ được phát biểu trong lòng sùng kính và ca ngợi, qua các tín điều, được xác định một cách long trọng, đã trở thành một trong những chủ đề của các bất đồng đại kết. Nội dung của chúng, các công thức của chúng, và nền tảng của chúng đã làm nảy sinh nhiều cuộc tranh luận gay gắt.

Nhiều người Chính Thống Giáo tỏ ra hết sức dè dặt đối với hai tín điều này. Theo họ, tín điều Vô Nhiễm Thai không được Thánh Kinh hỗ trợ và chỉ căn cứ vào truyền thống Phương Tây và lối giải thích tội nguyên tổ của Thánh Augustinô, là lối giải thích rất khác với Phương Đông. Họ cho rằng tín điều này dựa vào cái nhìn có tính pháp lý về cứu chuộc, theo đó, Đức Maria được hưởng trước ơn phúc tương lai của Chúa Giêsu Kitô. Dù người Chính Thống kính chào ngài là “hoàn toàn trong sạch” và “hoàn toàn không có vết nhơ”, nhưng các điều này không phải vì ngài được tượng thai mà là vì ơn ấy được ban cho ngài để ngài không bị bản chất có tội kiểm soát. Người chính Thống Giáo chủ trương rằng dù sau khi sa ngã, với trợ giúp của Thiên Chúa, các tạo vật vẫn có thể chu toàn ơn gọi của họ để trở thành “hình ảnh Thiên Chúa”. Chính trong ý nghĩa ấy, họ coi Đức Maria là hoa quả hoàn hảo nhất của nhân loại (35).

Còn về số phận sau cùng của Đức Maria, truyền thống Chính Thống Giáo thường nói tới việc Đức Maria “ngủ” (dormition), dù truyền thống này có sử dụng hạn từ “mông triệu”; hai ý niệm này không cùng một ngoại tương (36). Truyền thống này tuyên xưng rằng tuy vẫn là thành phần của nhân loại chúng ta, nhưng vì được đặc ân sinh hạ Ngôi Lời Thiên Chúa về thể xác, nên Đức Maria đạt được mức độ thánh thiện cao nhất mà một con người nhân bản có thể đạt được. Truyền thống này cũng tuyên xưng rằng ngài là người trước nhất được hưởng trọn ơn thánh mà Con Trai ngài đã đem đến cho chúng ta nhờ cuộc khổ nạn và phục sinh của Người.

Chính Thống Giáo cũng bác bỏ hai tín điều này vì cách Giáo Hội Công Giáo công bố chúng. Nghĩa là, hai tín điều này đã được định nghĩa trong khi không có hoàn cảnh bên ngoài nào khiến cho việc định nghĩa ấy cần thiết, và đã được công bố sau khi có sự phân rẽ giữa các giáo hội, không do một công đồng nào, mà là do các vị giáo hoàng, là những vị dựa vào chính thẩm quyền được coi là vô ngộ của mình. Tuy nhiên, Nhóm Dombes nghĩ rằng Chính Thống Giáo quả có chấp cả hai tín điều này, nhất là tín điều Mông Triệu, đến một mức nào đó (37).

Lý do chính để người Thệ Phản bác bỏ hai tín điều trên là chúng không có căn bản minh nhiên nào trong Thánh Kinh. Thành thử, về hình thức, cuộc đối thoại giữa Công Giáo và Thệ Phản có đặc điểm của một bất đồng hoàn toàn cổ điển về đặc tính qui phạm của chúng có Thánh Kinh, về việc đọc và hiểu Thánh Kinh bên trong truyền thống sống động của Giáo

Hội, về “cảm thức đức tin” của tín hữu (mà ở đây, chủ yếu được phát biểu qua lòng sùng kính), về sự can thiệp của huấn quyền và việc “tiếp nhận” các định nghĩa của huấn quyền.

Như thế, các chống đối của Thệ Phản có tính căn bản hơn các chống đối của Chính Thống Giáo, liên quan tới hai tín điều Mông Triệu và Vô Nhiễm Thai. Các chống đối này không xuất hiện chỉ vì hai giáo huấn trên đã dẫn đến việc định ra các tín điều trong Giáo Hội Công Giáo. Mà chúng còn bị giải thích bởi những hình thức sùng kính hàm hồ rất có thể đã đi đôi với việc cử hành các ngày lễ thánh mẫu. Thêm vào đó, chúng còn đem lại nhiều khó khăn có tính thần học thật sự mà cuộc đối thoại đại kết cần phải xem xét. Người Thệ Phản hoàn toàn nhìn nhận sự thánh thiện của Đức Maria trong hiệp thông các thánh, nhưng họ không nghĩ rằng vì thế họ phải tiến xa đến chỗ xác định nghĩa Mông Triệu và Vô Nhiễm Thai.

Trong phạm vi này, cuộc đối thoại đại kết sẽ là cơ hội để người Công Giáo tìm hiểu hơn nữa nguyên tắc “phẩm trật chân lý” đã được Công Đồng Chung Vatican II đề ra (38). Nhân danh nguyên tắc này, họ cần nhìn nhận rằng hai tín điều Vô Nhiễm Thai và Mông Triệu, dù không phải đệ nhị đẳng, nhưng chắc chắn đứng hàng thứ hai về tầm quan trọng trong cốt lõi đức tin Kitô Giáo. Nhìn nhận như thế, ta mới thấy đâu là vấn đề thực sự trong cuộc đối thoại giữa Công Giáo và Thệ Phản. Vì một đảng, cần phải tìm cho ra những điều được hai tín điều này nói tới quan trọng ra sao đối với Chúa Kitô và những con người nhân bản được Chúa Giêsu Kitô cứu rỗi. Đảng khác, cần phải xác định rõ các điểm vẫn còn bất đồng giữa đôi bên, trong khi cần phân biệt rõ giữa các dị biệt gây chia rẽ và các dị biệt có thể đi đôi với hiệp thông đại kết được.

Dù thế nào, cuộc đối thoại cũng phải xác định xem liệu và đến mức nào các tín điều Mông Triệu và Vô Nhiễm Thai không tượng trưng cho “các mới lạ” như người Thệ Phản vốn nghĩ, mà là các giải thích cho dữ kiện đức tin Kitô Giáo vốn có căn bản tối hậu trong chứng cứ Thánh Kinh, tức các giải thích, ít nhất, cũng hợp pháp và phải có chỗ đứng thích đáng trong “phẩm trật chân lý”.

## **2. Các nhắc nhở có tính lịch sử (39)**

Hai tín điều thánh mẫu đang bàn đã được xác quyết sau một lịch sử khá dài trong đó lòng sùng kính bình dân, kinh nguyện phụng vụ và suy tư thần học hòa lẫn với nhau một cách mật thiết. Trong một số trường hợp, suy tư thần học có thể đã đi bước trước, nhưng thường là song hành hay đi sau cảm tính tôn giáo và lòng sùng kính bình dân là những điều đã dẫn tới hai công bố năm 1854 và 1950. Để hiểu chính xác hơn hai tín điều này, điều Nhóm Dombes muốn nhấn mạnh là tầm quan trọng của các cách thể dẫn tới hai định nghĩa, và của bối cảnh lịch sử trong đó hai tín điều kia đã được công bố.

### **A. Từ việc khẳng nhận sự thánh thiện của Đức Maria tới việc Công Giáo định nghĩa sự Vô Nhiễm Thai của ngài**

Tại Phương Tây, việc khai triển dần tới định nghĩa năm 1854 được đánh dấu bởi khá nhiều tranh cãi thần học. Tại Phương Đông, việc khẳng nhận sự thánh thiện của Đức Maria trong các thế kỷ đầu tiên không loại bỏ sự kiện vẫn đây đó có chủ trương coi ngài như có thiếu sót, như việc ngài khó tin vào lời thiên thần lúc Truyền Tin, việc can thiệp không đúng lúc của ngài tại Cana, và ngay cả việc ngài hiện diện dưới chân thánh giá (40). Trái lại, tại Phương Tây, bắt đầu với Thánh Ambrôsiô, sự thánh thiện của ngài là đối tượng của nhiều chủ trương càng ngày càng từ khước không thừa nhận bất cứ thiếu sót nào. Hơn nữa, ở Phương Tây, việc nhìn nhận sự thánh thiện hoàn hảo của Đức Maria này còn được đánh dấu từ lâu bởi cuộc tranh luận về tội nguyên tổ. Các tranh luận này sở dĩ có, phần lớn là do các quan điểm của Pelagius (khoảng 360-422). Đối với tác giả này, sự thánh thiện hoàn hảo của Đức Maria là mẫu mực của điều bản tính nhân loại có thể trở nên khi nó khước từ tội lỗi. Và cả do quan điểm của Julian thành Eclanum (khoảng 380-445) nữa. Tác giả này cho rằng sự thánh thiện của Đức Maria là lý do để bác bỏ tội nguyên tổ. Các quan điểm này bị Thánh Augustinô bác bỏ. Quan điểm của Thánh Augustinô, dù có vụng về trong lối trình bày (41), nhưng rất rõ ràng trong bản chất. Dù nhìn nhận rằng Đức Maria, vì là Mẹ Thiên Chúa, nên đã được ban cho sự viên mãn thánh thiện bản thân, nhưng Thánh Augustinô vẫn khước từ không tin rằng ngài vô tội lúc được tượng thai. Mọi người đều cần tới ơn tái sinh.

Suy tư tại Phương Tây về sự thánh thiện của Đức Maria tiếp tục bị quan điểm trên của Thánh Augustinô kiểm soát và mang dấu ấn của các thâm cứu về bản chất và hậu quả của tội nguyên tổ. Việc suy tư này, tới thời Trung Cổ, đã dẫn tới nhiều quan điểm va chạm nhau về việc phải hiểu thế nào về việc tượng thai Đức Maria, một việc khởi đầu vốn được cử hành tại Phương Đông, nhưng bắt đầu từ thế kỷ 12, hết sức phổ biến tại Phương Tây. Một số người, dựa vào tính phổ quát của tội nguyên tổ (42), đã bác bỏ việc vô nhiễm thai của Đức Maria. Nhiều người khác, như Thánh Bonaventura, và trên hết, Duns Scotus, khẳng định sự vô nhiễm thai của Đức Maria và cung cấp cho nó một công thức chính thức trong nền thần học Phương Tây; Đức Maria được Chúa Kitô cứu chuộc bằng cách được “gìn giữ” khỏi tội nguyên tổ, dự ứng trước các công phúc của Con Trai mình.

Dù bắt đầu từ đầu thế kỷ 14, đã có một phong trào ủng hộ việc vô nhiễm thai, nhưng cuộc tranh luận nơi các nhà thần học vẫn rất sinh động và đã dẫn tới việc huấn quyền phải can thiệp khi các đại biểu của trường phái Augustinô thách thức tính hợp pháp của lòng sùng kính đối với Vô Nhiễm Thai, cũng như việc giảng thuyết và truyền dạy về chủ đề này.

Năm 1483, Đức Giáo Hoàng Sixtô IV tuyên bố rằng: mọi người được tự do đối với điểm học lý này và không bên nào được gọi bên kia là lạc giáo (43). Công Đồng Trent có nhắc đến tuyên bố ấy ở cuối Sắc Lệnh về Tội Nguyên Tổ, trong đó, Công Đồng cho rằng mình không có ý định bao gồm “Trình nữ Maria diễm phúc và vô nhiễm, Mẹ Thiên Chúa” vào sắc lệnh (44). Như thế, dù khẳng định tính phổ quát của tội nguyên tổ, Công Đồng này đã gạt vấn đề về Đức Maria qua một bên, vì nhìn nhận giá trị của luận chứng muốn tìm cách hoà hợp tính phổ quát của tội nguyên tổ và cứu chuộc với việc vô nhiễm thai của Đức Maria, nhưng chưa giải quyết được vấn nạn nền tảng.

Trong khi các tranh luận còn đang tiếp diễn, nhiều vị giáo hoàng liên tiếp nhau đã lên tiếng can thiệp: dù các ngài cấm các bên không được tuyệt thông nhau, nhưng càng ngày, các vị càng hướng về việc coi Đức Maria được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ, dù chưa áp đặt điều này. Một cách đặc biệt, chính nội dung lá thư của Đức Giáo Hoàng Alexander VII (1661) đã đem lại cơ sở cho công thức của định nghĩa năm 1854 (45).

Như thế, việc lược qua lịch sử cũng đủ cho ta thấy rõ: dù lòng sùng kính và sốt mến luôn đẩy người ta về phía cử hành “đặc ân” này của Đức Maria, cốt lõi của việc chống đối nơi các nhà thần học đối với học lý Vô Nhiễm Thai, từ mọi tín phái, luôn luôn là niềm lo sợ này: khi miễn trừ Đức Maria khỏi tội nguyên tổ, ta sẽ liệu mình gây nghi vấn cho sự cần thiết phổ quát của ơn cứu rỗi nhờ Chúa Kitô. Sự chống đối này buộc các nhà thần học ủng hộ học lý phải khai triển nhiều cách phát biểu để, trong khi khẳng định đặc ân của Đức Maria, vẫn để ngài lệ thuộc sự cần thiết được Chúa Kitô cứu rỗi.

Việc Đức Giáo Hoàng Piô IX định nghĩa tín điều Vô Nhiễm Thai vào năm 1854 được thực hiện trong ngữ cảnh phục hưng lòng sùng kính Đức Maria trong thế kỷ 19. Đức Giáo Hoàng chỉ làm thế sau khi đã tham khảo hàng giám mục hoàn cầu, và được đa số các vị này ủng hộ (546 phiếu thuận, 57 phiếu chống). Văn kiện này chủ yếu chứa đựng các suy tư thần học có trước đó.

## **B. Việc Mông Triệu của Đức Maria**

Các khai triển lịch sử dẫn tới việc định nghĩa Mông Triệu không mang dấu ấn của các cuộc tranh cãi quan trọng như những cuộc tranh cãi chung quanh Vô Nhiễm Thai. Hơn nữa, định nghĩa mới này chỉ nhằm xác nhận một cách long trọng lòng sùng kính vốn đã có và ít khi bị tranh luận cả ở Phương Đông lẫn Phương Tây.

Vấn đề về số phận sau cùng của Đức Maria đã bắt đầu được đặt ra ngay sau các Công Đồng Êphêso (431) và Canxêdoan (451), vì lẽ việc công bố tước hiệu *Theotokos* (Mẹ Thiên Chúa) đương nhiên khiến người ta lưu tâm đến thân xác Đức Maria. Do đó, ý niệm hiển dương thân xác ngài đã được triển khai. Qua thế kỷ thứ 6, ngày lễ “tưởng niệm” Đức Maria (giống như lễ tưởng niệm các tử đạo và các bậc thánh khác) trở thành lễ Đức Maria “ngủ”. Hạn từ này không bác bỏ thực tại cái chết nơi Đức Maria, nhưng gợi ý một cái chết thuộc loại đặc biệt; nhưng đến lúc đó, vẫn chưa có vấn đề Đức Maria được mông triệu cả hồn lẫn xác.

Bắt đầu từ thế kỷ thứ 8, các bài giảng của thời Byzantine về việc “ngủ” này bắt đầu nói đến việc mông triệu theo nghĩa riêng của nó, song song với cái chết của Đức Maria. Mặc dù các bài giảng này nại tới hình ảnh của nhiều câu chuyện ngoại thư từng nuôi dưỡng lòng sùng kính bình dân, nhưng các luận chứng khai triển trong đó, về bản chất, có tính thần học rõ rệt:



thân xác từng cưu mang và sinh hạ đồng trình Lời Thiên Chúa bất diệt không thể phải trải nghiệm sự hư nát vẫn thường được liên kết với cái chết thể lý.

Phương Tây không thấy khó khăn nào trong việc tiếp nhận lý chứng thần học từng được khai triển tại Phương Đông, cũng như ngày Lễ Đức Maria Ngủ, mà sau này trở thành Lễ Mông Triệu. Cuộc tranh luận duy nhất thời Trung Cổ có liên hệ tới thế giá của hai công trình ngoại thư: một được gán cho Thánh Giêrôm (46), coi việc mông triệu phần xác là ý niệm quá táo bạo không thể được coi là chân lý đức tin; công trình kia được gán cho Thánh Augustinô (47) là công trình, tuy không nhắc đến các dã sử, nhưng biện minh cho việc mông triệu phần xác dựa trên cơ sở lý thuyết. Quan điểm thứ hai này đã thắng thế. Các cuộc thảo luận sau đó chỉ đề cập tới loại chắc chắn nào có thể dùng để khẳng định và tin việc mông triệu của Đức Maria mà thôi.

Văn kiện huấn quyền duy nhất về việc Mông Triệu của Đức Maria là văn kiện của Đức Giáo Hoàng Piô XII vào năm 1950. Nó ra đời trong ngữ cảnh lịch sử được đánh dấu bằng việc phát triển mỗi ngày một gia tăng lòng sùng kính thánh mẫu, việc xây dựng một “phong trào thánh mẫu”, và việc thiết lập một ngành thần học mới gọi là “thánh mẫu học” (48).

Giống Đức Piô IX trước ngài, Đức Piô XII cũng đã tham khảo hàng giám mục hoàn cầu về việc có thể định nghĩa học lý Mông Triệu hay không và tính thức thời của việc định nghĩa ấy. Việc tham khảo này đem lại câu trả lời gần như “hoàn toàn nhất trí” (49). Một số giám mục tỏ vẻ hoài nghi về tính thức thời, đặc biệt vì các lý do đại kết. Việc long trọng công bố đã được thực hiện vào cuối năm thánh 1950.

### **3. Các tư tưởng thần học về Mông Triệu**

Nếu Nhóm Dombes đề cập tới Mông Triệu trước (dù nó được công bố sau tín điều Vô Nhiễm Thai nhi), thì lý do không đơn giản chỉ vì nó nêu lên ít vấn nạn hơn cho cuộc đối thoại đại kết. Mà còn vì một số quan điểm về số phận sau cùng của Đức Maria được phổ biến nhanh hơn các quan điểm về giai đoạn đầu của cuộc sống ngài.

#### **A. Hạn định của vấn đề**

Khó khăn đầu tiên của các Giáo Hội Thệ Phản đối với tín điều này là việc nó không được Thánh Kinh chứng thực. Khó khăn thứ hai của họ là việc Mông Triệu thường được hiểu là hồng ân đặc quyền của Đức Maria mà thôi, do đó, vô tình tách ngài ra khỏi thân phận chung của mọi con người nhân bản khác. Sau cùng, điều lạ là một giáo huấn thuộc đức tin mà chưa bao giờ được công bố trước thế kỷ 20.

Về phía Công Giáo, các khó khăn với tín điều này thường phát sinh do các ý tưởng lầm lẫn có thể ảnh hưởng tới chính việc hiểu tín điều này. Nghĩa là việc Mông Triệu của Đức Maria dám bị hiểu lẫn lộn với việc Thăng Thiên, là việc của riêng một mình Chúa Kitô. Trên hết, nó có nguy cơ bị liên kết với niềm tin cho rằng Đức Maria không trải nghiệm sự chết; nhưng điều này vốn không hề được đề cập tới trong việc định nghĩa tín điều này. Nếu bị hiểu một cách nghèo nàn, học lý Mông Triệu dám duy trì cái nhìn vô thể xác (disincarnate vision) về Đức Maria, như thể ngài không hoàn toàn chia sẻ thân phận con người (59).

Chấp nhận tín điều là một chuyện; hiểu ý nghĩa nhân học và thần học của nó lại là một chuyện khác. Vì khía cạnh sau, Nhóm Dombes sẽ trình bày một số tư tưởng có thể mô tả được ý nghĩa này. Dù ý thức nhiều khó khăn liên hệ, Nhóm Dombes gồm người Thệ Phản và Công Giáo, nghĩ rằng điều cần thiết trước hết là nghiên cứu tín điều Mông Triệu theo ánh sáng sự phục sinh của Chúa Giêsu. Sự phục sinh này tuyệt đối là sáng kiến của Thiên Chúa, Đấng khi cứu Con mình khỏi mồ đã biến Người thành trưởng tử của những người chết. Nhìn dưới ánh sáng này, việc Mông Triệu có nghĩa: Đức Maria, không do công phúc bản thân nào nhưng hoàn toàn nhờ ơn thánh Chúa, từng trải nghiệm số phận sau cùng của những người thuộc về Chúa Kitô và đã được trỗi dậy trong Người.

## **B. Hướng tới cái hiểu tốt hơn về Mông Triệu**

Điều quan trọng cần nhớ ở đây là: theo nghĩa của Thánh Kinh, không nên nghĩ “phục sinh” là việc tái sinh khí hóa (reanimation) cho một xác chết, cũng không phải tinh bất tử của một linh hồn, cõi bỏ hết mọi liên hệ với một thân xác, cũng không phải là việc đầu thai (reincarnation) vào một sự sống khác vẫn còn chịu các giới hạn của không gian và thời gian. Đúng hơn, nó là “sự phục sinh của xác phàm” (flesh), như Kinh Tin Kính Các Tông Đồ đã phát biểu. Ở đây, “xác phàm” có nghĩa là con người trong hợp nhất tính và toàn vẹn tính của họ, nghĩa là, bao gồm “tinh thần” (spirit), “linh hồn” và “thân xác”. Ở đây, yếu tố sau cùng vừa kể được hiểu không phải là thành phần vật lý sẽ chịu sự huỷ diệt, nhưng là chiều kích sẽ không ngừng được liên kết chặt chẽ với bản sắc một nhân vị. Vì sự sống mới được Kitô hữu hy vọng không thuộc một mình linh hồn, mà thuộc trọn con người của họ, một con người nhất thiết chịu ảnh hưởng của cuộc sống xác thân trong thế giới: tùy cách họ hành xử ra sao tại đó, tùy các biến cố của lịch sử thế giới, hay, nói tóm lại, tùy mọi điều cho phép họ trở nên người như họ đã trở nên. “Câu chuyện đời người được viết bằng các nếp nhăn trên khuôn mặt tuổi tác thế nào, thì chủ thể nhân bản cũng nhất thiết duy trì lịch sử thế giới làm của riêng mình như thế” (51). Bởi thế, cái “xác phàm” trỗi dậy kia chính là tất cả những gì mang dấu ấn cách thế con người nhân bản liên hệ với chính mình, với thế giới, với người khác và với Thiên Chúa.

Chính loại “phục sinh” ấy đã được đức tin Kitô Giáo tuyên xưng nơi Chúa Giêsu, và sự phục sinh này đã trở thành căn bản cho niềm hy vọng của ta: “Vì chúng ta tin rằng Chúa Giêsu đã chết và đã trỗi dậy, thì chúng ta cũng tin rằng, nhờ Chúa Giêsu, Thiên Chúa sẽ đưa những người đã chết về cùng Người” (1 Tx 4:14). Mông Triệu có nghĩa: niềm hy vọng này đã được

nên trọn trong Đức Maria và Thiên Chúa đã ban cho ngài “sự phục sinh xác phàm” bằng cách làm cho ngài trỗi dậy “cả hồn lẫn xác, mà vào hưởng vinh quang nước trời”. Thiên Chúa ban cho ngài chính điều được sự phục sinh của Chúa Kitô hứa hẹn và là lời đoán hứa cho mọi tín hữu (52).

Như thế, số phận Đức Maria không hề tách biệt ngài khỏi điều mà truyền thống Kitô Giáo nhìn nhận rất sớm như là thích đáng đối với các tử đạo và, một cách bao quát hơn, đối với các thánh, những vị mà truyền thống ấy đôi khi mô tả là “Đấng Kitô khác”. Điều đáng lưu ý là tín điều Mông Triệu đã được công bố vào ngày lễ Các Thánh; thành thử, điều nó nói về Đức Maria phải được định vị trong lãnh vực hiệp thông các thánh, trong lãnh vực “cột mây các chứng tá” vốn tiếp tục đi trước các tín hữu thời nay khi các tín hữu này bước chân theo Chúa Kitô (Dt 12:1), trong lãnh vực “đại hội các trưởng tử vốn được ghi danh trên trời” (Dt 12:23). Nếu Mông Triệu chỉ minh nhiên được gán cho một mình Đức Maria, thì điều này chỉ là vì ngài có tư thế đặc biệt làm Mẹ Thiên Chúa, chứ không hề có nghĩa: ơn cứu rỗi của Thiên Chúa chỉ được dành riêng cho ngài. Ở đây, Thiên Chúa dành cho mọi tín hữu.

Hiểu như thế, tín điều Mông Triệu nói với ta về tương lai của chính ta; nó làm sáng lên đối tượng của niềm hy vọng sẽ tràn ngập ta ngay ở đời này trong thời của lịch sử, vì “mọi loài thụ tạo đang ngong ngóng trông đợi ngày Thiên Chúa mạc khải vinh quang của con cái Người”, và “cả chúng ta nữa cũng rên xiết trong lòng: chúng ta đã lãnh nhận Thần Khí như ân huệ mở đầu, nhưng còn trông đợi Thiên Chúa ban cho trọn quyền làm con, nghĩa là cứu chuộc thân xác ta nữa” (Rm 8:19, 23). Mông Triệu cho ta hay: Thiên Chúa đã dự ứng trước cho Mẹ của Con mình ơn cứu chuộc mà mọi Kitô hữu hằng hy vọng.

#### **4. Các tư tưởng thần học về Vô Nhiễm Thai**

Kết cuộc đưa ta trở lại khởi đầu; như thế, số phận sau cùng của Đức Maria mời gọi ta suy tư về giai đoạn đầu trong cuộc hiện sinh của ngài, và do đó, tìm hiểu tín điều Vô Nhiễm Thai. Trong cuộc đối thoại giữa người Công Giáo và người Thệ Phản, tín điều này đương nhiên nêu lên nhiều khó khăn hơn tín điều Mông Triệu. Các trở ngại xuất hiện không những vì mãi sau này nó mới được công bố mà còn vì các tranh cãi đi song song với nó từ thế kỷ 19 cho đến nay; cũng có các khó khăn có tính thần học một cách chuyên biệt liên quan đến việc hiểu khác nhau mối liên hệ giữa Đấng Tạo Hóa và các tạo vật của Người, đến tội nguyên tổ, đến ơn thánh và tự do, và vị trí của Đức Maria trong nhiệm vụ cứu rỗi. Ta sẽ trước nhất làm sáng tỏ các hạn định của vấn đề, sau đó, chỉ rõ các yếu tố đồng thuận mà ta có thể thiết lập trong tương lai, và cuối cùng, xác định các dị biệt cho đến nay vẫn chưa vượt qua được.

##### **A. Hạn định của vấn đề**

Người Thệ Phản, dĩ nhiên, hiểu rằng tín điều Vô Nhiễm Thai được nối kết với tín lý Nhập Thể, theo nghĩa: đối với người Công Giáo, việc Chúa Con xuống thế dự thiết người mẹ nhân

bản của Người phải được gìn giữ khỏi mọi thứ tội, ngay từ lúc được tượng thai. Nhưng sự dự thiết ấy chính là một khó khăn. Người Thệ Phản biện bác rằng: nó mâu thuẫn với mạc khải của Tin Mừng, theo đó, Thiên Chúa đến viếng thăm kẻ tội lỗi: tạo vật nhân bản không được ban ơn thánh vì họ đáng yêu, mà họ đáng yêu vì được ban ơn thánh. Theo quan điểm Thệ Phản, tín lý Nhập Thể không hề hàm nghĩa: Đức Maria được gìn giữ khỏi tội ngay từ lúc khởi đầu. Sự gìn giữ ấy không cần thiết nếu chỉ để Đức Maria thừa lời xin vâng của ngài; trái lại, nó cần thiết nếu muốn chủ trương rằng cả trong tư cách Mẹ Chúa Cứu Thế, ngài vẫn mang dấu ấn tội nguyên tổ. Cho nên, phản bác của Thệ Phản không phải chỉ vì tín điều Vô Nhiễm Thai không được Thánh Kinh chứng thực mà còn vì động lực căn bản của nó xem ra mâu thuẫn với mạc khải Thánh Kinh.

Về phần người Công Giáo, họ nhấn mạnh rằng tín điều Vô Nhiễm Thai không tạo nên bất cứ ngờ vực nào đối với sự kiện Đức Maria chịu chung thân phận với mọi thụ tạo cần được cứu rỗi; trái lại, phải hiểu rằng chính Đức Maria cũng “được cứu chuộc” bằng cách được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ (53). Chỉ có điều, họ quả quyết rằng ngài được hưởng hồng phúc này “ngay từ lúc được tượng thai” và chính điểm này bị người Thệ Phản chống đối. Đồng thời, người Công Giáo nhìn nhận rằng nhiều động lực khác nhau đã dẫn tới việc định nghĩa tín điều này: đôi khi, những người đề xướng nhấn mạnh tới điểm: thân xác Chúa Giêsu không thể sinh ra từ một xác phàm mang dấu ấn tội lỗi; đôi khi họ hiểu Vô Nhiễm Thai như dấu ấn thánh thiện được ban nhưng không cho Đức Maria, làm cho ngài trở thành người phụ nữ “đầy ơn phúc” (xem Lc 1:28), và cũng giúp ngài thừa lời xin vâng lúc Truyền Tin. Lý do thứ hai vừa kể, tự nó, có thỏa đáng hơn và xem ra hứa hẹn hơn trong viễn tượng đối thoại với người Thệ Phản. Việc Mông Triệu của Đức Maria là sự hoàn tất ơn cứu chuộc của Thiên Chúa ban cho mọi con người nhân bản thế nào (xem hai đoạn chót của phần Hướng Tới Cái Hiểu Tốt Hơn Về Mông Triệu trên đây), thì việc Vô Nhiễm Thai của ngài cũng là ơn gọi ngài nên thánh, một ơn gọi được Thiên Chúa ngõ với mọi tín hữu như thế (xem Eph 1:4).

## **B. Các yếu tố đồng thuận**

Cùng với việc làm sáng tỏ các chủ trương trái ngược nhau trên, giờ đây, ta có thể nêu ra một số điểm có thể có đồng thuận giữa hai truyền thống, dù một trong hai bên không chấp nhận tín điều đúng nghĩa.

Trước hết, ta nhận thấy: các giáo hội khác nhau, quả thực, có chung một quan tâm muốn tôn trọng tính tối thượng tuyệt đối của Chúa Kitô, cả trong việc phải nhớ rằng, giống mọi tạo vật khác, Đức Maria cũng cần được Con mình cứu rỗi, lẫn trong việc nhấn mạnh rằng Vô Nhiễm Thai chỉ có thể được hiểu trong tương quan với mầu nhiệm Nhập Thể.

Thứ hai, lập trường của cả hai giáo hội đều dựa trên thần học về ơn thánh. Nếu đúng là phong trào Cải Cách Thệ Phản nhấn mạnh một cách hợp pháp tới sáng kiến tuyệt đối của Thiên

Chúa trong việc ban phát ơn thánh của Người (*sola gratia*), thì tín lý Công Giáo về Vô Nhiễm Thai cũng phải được hiểu dưới ánh sáng *sola gratia* mà thôi. Lý do: Vô Nhiễm Thai không do công phúc riêng của Đức Maria, mà hoàn toàn là công việc của Thiên Chúa, Đấng “chọn ta trong Chúa Kitô trước khi tạo nên thế giới, để ta thánh thiện, không tì vết trong yêu thương trước mặt Người” (Eph 1:4), và là Đấng gìn giữ Đức Maria khỏi mọi thứ tội ngay từ lúc được tượng thai, ngõ hầu chuẩn bị cho ngài một ngày kia trở nên Mẹ của Con Người.

Dù cho người Thệ Phản và người Công Giáo không nhất trí với nhau trong việc tuyên xưng Đức Maria được miễn trừ mọi tội lỗi, hai bên vẫn nhất trí với nhau khi cho rằng ngài đã sống thực thân phận làm người, nghĩa là cũng tiến bộ, khám phá, đau lòng, yếu đuối, và hữu hạn. Nếu chính Chúa Giêsu từng bị cám dỗ, thì đâu có điều gì cho phép ta loại Đức Maria khỏi cùng một tình thế ấy. Sự thánh thiện của ngài đâu phải được ban cho ngài một lần mãi mãi và hoàn tất. Cảnh để thất lạc Chúa Giêsu tại Đền Thờ (“Cha mẹ Người... không hiểu”: Lc 2:50) và việc Đức Maria can thiệp vào đời sống công khai của Chúa Giêsu là các bằng chứng cho thấy con đường trên mà ngài phải bước qua.

Sau cùng, cuộc đối thoại về Vô Nhiễm Thai chỉ có thể có lợi nhờ tiến bộ trong suy tư đại kết về chủ đề “cộng tác”. Một đảng, tùy theo mức độ người Công Giáo nhìn nhận việc lời xin vâng của Đức Maria lúc Truyền Tin sẽ dĩ có được chỉ là nhờ ơn thánh Chúa, họ mới có lý trình bày Vô Nhiễm Thai như là biểu thức triệt để của ơn thánh nhờ đó Thiên Chúa đã vui lòng, ngay từ lúc tượng thai, làm cho Đức Maria có khả năng nhất trí với kế hoạch của Người. Và tùy mức độ người Thệ Phản nhìn nhận việc ban ơn thánh không miễn trừ Đức Maria khỏi đáp ứng một cách tự do và tích cực đối với thánh ý Thiên Chúa, thì họ mới có thể hiểu tốt hơn ý nghĩa của quan điểm Công Giáo rằng Vô Nhiễm Thai không tách rời Đức Maria khỏi thân phận làm người, nhưng đúng hơn, đã chuẩn bị để một ngày kia, ngài có thể đáp trả một cách tích cực đối với sáng kiến của Thiên Chúa, giống mọi tạo vật được cứu rỗi khác.

### C. Các bất đồng còn lại

Một cách trái ngược, các điểm đồng thuận vừa trình bày cũng sẽ giúp ta đặc thù hóa các bất đồng còn tồn tại giữa hai truyền thống về Vô Nhiễm Thai. Dù cả hai truyền thống đều lưu tâm như nhau trong việc tôn kính sự thánh thiện vô song của Chúa Kitô và tính tối thượng tuyệt đối của ơn thánh Chúa, nhưng họ lại không rút ra cùng các kết luận từ các nguyên lý này và không nhìn cùng một cách vào tình huống của Đức Maria giữa lòng nhân loại như một toàn bộ.

Theo quan điểm của các Giáo Hội Thệ Phản, ơn Thiên Chúa ban cho Đức Maria chắc chắn đi trước giây phút ngài nói lời xin vâng, nhưng về mặt thần học, không cần thiết phải từ điểm đó đi ngược trở lại để quả quyết rằng sự thánh thiện đã được ban cho Đức Maria ngay từ lúc được tượng thai. Song song với việc không dựa vào Thánh Kinh, chủ trương này cũng không

hoàn toàn tôn trọng cái hiểu đúng đắn về ơn thánh Chúa và công trình của Chúa Kitô. Vì làm thế nào Đức Maria có thể được ơn thánh đánh động nếu ngài không trước hết có trải nghiệm tội lỗi? Làm thế nào ngài có thể được gìn giữ khỏi tội “ngay từ lúc được tượng thai” khi, theo mạc khải của Tin Mừng, Chúa Kitô đến thế gian để kêu gọi và cứu rỗi kẻ tội lỗi? Và làm thế nào ta có thể quan niệm được việc Đức Maria có khả năng hưởng trước được sự cứu rỗi mà một ngày kia trong tương lai Con Trai của ngài đem lại? Tín lý Vô Nhiễm Thai luôn luôn có nguy cơ tách rời Đức Maria khỏi thân phận nhân bản chung, vì theo học lý này, ngài là tạo vật duy nhất được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ ngay từ lúc khởi đầu cuộc hiện sinh.

Học lý Công Giáo về Vô Nhiễm Thai chủ trương rằng ơn thánh cứu chuộc được ban cho Đức Maria ngay từ giây phút hiện hữu đầu tiên của ngài. Dù học lý này không chính thức được Thánh Kinh chứng thực, nhưng nó được hiểu dưới ánh sáng kế hoạch của Thiên Chúa trong lịch sử cứu chuộc; nghĩa là, để Đức Maria thực sự có khả năng nói lời xin vâng lúc Truyền Tin, Thiên Chúa muốn rằng ngài được cứu khỏi sự chún dũ của tội nguyên tổ ngay từ đầu. Do đó, ta không nên tưởng tượng có một giây phút nào đó ngài phải sống trong thân phận tội lỗi trước khi được hưởng ơn thánh; đúng hơn ta phải nói rằng dù ngài hoàn toàn thuộc về nhân loại, nhưng ngài đã được gìn giữ khỏi mọi thứ tội ngay từ giây phút đầu tiên, và điều này hoàn toàn là nhờ ơn thánh, vì ngài được mời gọi, một ngày kia, trở thành Mẹ Chúa Cứu Thế. Cũng chính trong nghĩa đó, ngài được “đầy ơn phúc”. Viễn tượng này không hàm nghĩa: sự thánh thiện của Đức Maria phải được hiểu là giống với sự thánh thiện của Chúa Kitô, Đấng Cứu Chuộc duy nhất của loài người. Đúng hơn, học lý Vô Nhiễm Thai chỉ có nghĩa: sự thánh thiện của Chúa Kitô được ban trước cho người phụ nữ một ngày kia sẽ cưu mang Người trong thân xác mình; nói cách khác, Đức Maria thánh thiện ngay từ giây phút đầu đời chỉ vì ngài hưởng trước được sự thánh thiện do Con của ngài thông truyền (54). Thay vì tách rời ngài khỏi thân phận làm người, sự thánh thiện được ban cho ngài như thế thực sự là điều đã tái lập nhân tính thực sự của ngài cho ngài, bằng cách giúp ngài, một ngày kia, có khả năng chấp nhận sứ điệp của thiên thần và qua đó, làm cho việc thi hành kế hoạch của Thiên Chúa thành khả hữu. Nhìn Vô Nhiễm Thai dưới ánh sáng đó, cũng như Mông Triệu, ta thấy nó đã thực sự nói tới ơn gọi của chúng ta ra sao: nếu Đức Maria được “đầy ơn phúc” một cách độc đáo, chính là để làm chứng cho sự kiện này: đến lượt ta, ta cũng sẽ được ơn thánh dư dật của Thiên Chúa đánh động, ơn thánh mà Người ban cho ta trong Con yêu dấu của Người (xem Eph. 1:6) (55). Cái nhìn như thế vượt lên trên mọi cần thiết của luận lý; nó thuộc lãnh vực dư dật của Thiên Chúa.

## **Kết luận**

Cuộc thảo luận của ta về Mông Triệu và Vô Nhiễm Thai nên giúp ta vượt qua các tranh cãi vốn do quá khứ để lại để hiểu tốt hơn các quan điểm của nhau về mỗi chủ trương thánh mẫu này. Nó đã dẫn ta tới việc nhìn nhận các yếu tố đồng thuận giữa hai truyền thống, và nhất là, làm rõ hơn các dị biệt vẫn còn tồn tại giữa ta.

Người Công Giáo chấp nhận các tín điều ta đang bàn tới, và họ đặt chúng vào “phẩm trật các chân lý” theo mỗi tương quan của chúng với tâm điểm của tín lý Kitô Giáo. Mặt khác, người



Thệ Phán nghĩ rằng các tín điều này không giúp ta đạt tới một hiểu biết tốt hơn đối với các điểm chủ yếu của đức tin; trái lại, chúng thường giúp phát sinh ra lòng sùng kính không liên hệ gì tới Tin Mừng.

Tuy thế, ta cũng thấy rằng những dị biệt này không gây nguy hại nào tới sự hiệp thông của ta trong cùng một đức tin vào Chúa Kitô. Thực vậy, tất cả chúng ta đều xác tín rằng các chủ trương liên quan đến đời sống Đức Maria từ lúc khởi đầu cho tới lúc kết thúc phải luôn được điều hướng giúp ta hiểu tốt hơn con người của Chúa Kitô và sự cứu rỗi mà Chúa Kitô đã đem lại cho ta (56).

#### IV. Việc kêu cầu Đức Maria và các thánh

Một điểm bất đồng nữa có liên quan tới việc “thờ kính (cultus) Đức Maria”, mà ta không được đánh giá thấp tầm quan trọng của nó trong lòng sùng kính của tín hữu và trong quan tâm mục vụ. Sự hàm hồ của kiểu nói này là do ý nghĩa mơ hồ người ta vốn dành cho chữ “cultus”. Công đồng thứ bảy, tức Nixê II năm 787, phân biệt rõ ràng giữa việc tôn kính (doulia) ảnh tượng các thánh, một điều vốn hợp pháp, và việc thờ lạy (latria), vốn không được gán cho các thánh mà dành riêng cho một mình Thiên Chúa mà thôi. Nói đúng ra, chỉ có thể thờ phượng hay thờ kính “cultus” một mình Thiên Chúa, là Cha, là Con và là Thánh Thần mà thôi. Con đường thờ phượng căn bản của Kitô Giáo đi từ Chúa Cha qua Chúa Con trong Chúa Thánh Thần. Sự thờ phượng bao giờ cũng được ngỏ với Thiên Chúa. Không có con đường nào đến với Chúa Cha trực tiếp hơn là Chúa Con.

Đó là lý do tại sao, theo một truyền thống cổ xưa, và nói theo nghĩa hẹp, ta không cầu nguyện với Đức Maria hay các thánh, vì cầu nguyện, một hình thức của thờ lạy, một hành vi của *latria*, chỉ có thể ngỏ với một mình Thiên Chúa mà thôi. Tuy nhiên, việc dùng chữ “cầu nguyện” theo nghĩa rộng, mặc dù không chính xác về thần học, đã dẫn tới việc nói tới “lời cầu nguyện cùng Đức Maria” và các thánh.

Bên kia thực hành chung này, người Công Giáo và người Thệ Phán vẫn bất đồng với nhau trong ý niệm cầu nguyện cùng Đức Maria hiểu theo nghĩa nhờ ngài cầu nguyện, nghĩa là xin ngài cầu bầu cùng Thiên Chúa cho chúng ta.

Hình thức kêu cầu đầu tiên là lời ca ngợi dâng lên Thiên Chúa vì ơn thánh Người đã ban cho Đức Maria. Lời ca ngợi này không giới hạn vào các tín hữu trên trần gian, mà trong các thư của ngài, Thánh Phaolô quen gọi là “các thánh”; nó bao gồm toàn bộ giáo hội trên trời và dưới đất, như ta đã thấy trong kinh tiền tụng của phụng vụ thánh Thê Thệ Phán, trong đó,

Chúa Cha được cảm tạ như sau: “Hiệp thông cùng Giáo Hội phổ quát, với các thiên thần và mọi cơ binh trên thiên đàng, và trong niềm vui chung, chúng con tán dương và ngợi ca danh thánh vinh hiển Chúa: Thánh, thánh, thánh...”. Lời kêu cầu như thế đã bày tỏ và nói lên một sự hiệp thông mà đến sự chết cũng không thể bẻ gãy được, dù sự chết này có thay đổi cách thể hiệp thông. Lời kêu cầu này có chỗ đứng trong động thái ca ngợi Ba Ngôi: ca ngợi Chúa Cha nhờ Chúa Con trong Chúa Thánh Thần, Đấng luôn cầu bầu trong ta, cho ta, và qua ta (xem Rm 8:26).

Lời ca ngợi Đức Maria, như để đáp ứng câu mời gọi trong kinh *Magnificat*: “Muôn đời sẽ khen tôi là người có phúc” (Lc 1:48), vốn tìm thấy nơi các nhà cải cách vĩ đại, nhất là nơi Luther, Zwingli, và Bullinger, và giới hạn hơn nơi cả Calvin nữa. Nhưng cũng chính Luther là người mạnh mẽ chỉ trích các quá lạm và bóp méo trong lòng sùng kính thánh mẫu của thời ông. Ông còn cho rằng: “Tôi chỉ muốn bãi bỏ hoàn toàn lòng tôn kính Đức Maria do cách người ta lạm dụng nó” (57).

Hạn từ “tôn kính” (veneration) có thể gồm cả tôn trọng (honor) và ngợi khen như đã được các đoạn Thánh Kinh nói về Truyền Tin và Thăm Viếng đặc biệt hàm nghĩa, gợi ý, cho phép và còn cả thúc giục nữa. Sự tôn kính như thế chỉ có nghĩa là ca ngợi Thiên Chúa cùng với Đức Maria và vì Đức Maria, để chào kính công trình Thiên Chúa nơi ngài, và cảm tạ Chúa vì sự đáp ứng đầy gương sáng của ngài.

Chính trong khuôn khổ ấy, ta cần phải nêu lên vấn đề về sự chính đáng của lời cầu nguyện khẩn cầu ngỏ cùng Đức Maria và các thánh. Theo người Công Giáo, lời cầu nguyện như thế chỉ có thể là lời cầu nguyện được tiếp chuyển lên chính Thiên Chúa, là Đấng chỉ có Người mới có thể đáp ứng và ban ơn theo ý Người muốn. Lời cầu nguyện này không tách rời hay có thể tách rời khỏi bất cứ lời cầu nguyện nào khác, nhưng kết hợp với lời cầu nguyện của các thánh thuộc mọi thời và mọi nơi, cả đang sống lẫn đã qua đời, trong Chúa Kitô. Trong hiệp thông các thánh, lời cầu nguyện, nhất là lời cầu bầu, không hàm nghĩa bất cứ sự tách biệt nào giữa người cầu nguyện, người họ cầu nguyện cho, và đấng mà lời cầu nguyện ngỏ cùng. Cầu bầu chính là biểu thức của hiệp thông. Nó là cuộc đàm đạo bất tận luôn tiếp diễn bên trong hiệp thông này.

Về phần mình, các nhà Cải Cách bác bỏ mọi lời xin cầu bầu ngỏ cùng Đức Maria, vì điều này giả thiết rằng ngài đóng vai trò làm dụng cụ hữu hiệu cho nhiệm vụ cứu chuộc hay ngài “cộng tác” vào nhiệm vụ ấy. Zwingli cho rằng ta chỉ có một Đấng Cầu Bầu, còn Bullinger thì viết thêm: một Đấng Cầu Bầu duy nhất. Calvin thì bác bỏ ý niệm cho rằng Đức Maria là “người gìn giữ các ơn” (58). Thái độ này được liên kết với việc từ khước nói chung đối với sự tôn kính các thánh.

Người Công Giáo thì sẵn sàng thừa nhận rằng lòng sùng kính Đức Maria đôi khi đưa đến những thái quá dưới các hình thức sùng kính bề ngoài, hay trong các sách tu đức, và trong các



từ vựng sử dụng trong các phát biểu thần học và mục vụ. Các thái quá này không kết thúc với các lạm dụng lớn lao của thế kỷ 16, nhưng luôn song hành với phong trào thánh mẫu cách này hay cách khác (59). Những thái quá này khiến người ta có ý nghĩ rằng trong đức tin Công Giáo, vì các mục tiêu thực tiễn, Đức Maria được coi như một nữ thần thực sự. Dù chưa bao giờ tuyên xưng các thái quá như thế, nhưng huấn quyền Công Giáo cũng chưa bao giờ minh bạch chống lại chúng.

Tín hữu Công Giáo xin Đức Maria và các thánh “cầu cho chúng con”; nói cách khác, họ kêu cầu các ngài cầu bầu cho họ. Điều này minh nhiên được nói lên trong phần thứ hai của Kinh Kính Mừng, tức là phần được Giáo Hội thêm vào: “Thánh Maria, Đức Mẹ Chúa Trời, cầu cho chúng con...” Và câu “cầu cho chúng con” được nhắc đi nhắc lại bất tận trong kinh cầu các thánh. Hình thức sùng kính này thần học gọi là “*doulia*”. Phân tích đến cùng, vinh dự dành cho các thánh và lời cầu bầu ngỏ cùng các vị luôn vươn tới Chúa, tác giả của mọi ơn thánh.

Công Đồng Vatican II đã đưa ra các hướng dẫn mới có tính chuyên biệt về lòng sùng kính Đức Trinh Nữ Maria. Công Đồng nhắc người Công Giáo nhớ rằng lòng sùng kính này “về yếu tính, khác với sự tôn kính thờ lạy, một sự thờ lạy được dâng lên như nhau cho Ngôi Lời Nhập Thể, cho Chúa Cha và cho Chúa Thánh Thần (*Lumen Gentium* 66). Công Đồng cũng yêu cầu các nhà thần học và các vị giảng thuyết “hãy thận trọng đừng rơi vào các thái quá lầm lẫn cũng như các thái độ quá giản lược khi xem xét phẩm giá đặc biệt của Mẹ Thiên Chúa” (*Lumen Gentium* 67) và nên bảo vệ khuynh hướng qui Kitô của lòng sùng kính này.

Người Thệ Phản và người Công Giáo nhất trí rằng: cùng với Thánh Kinh, ta phải “*venerare*”, nghĩa là yêu mến, kính trọng và vinh danh Đức Trinh Nữ Maria và ca ngợi Thiên Chúa vì ngài, đáng mà “mọi thế hệ” có bổn phận tuyên xưng là người “có phúc”.

Cả hai bên cũng nhất trí khi nói rằng ta phải bắt chước Đức Maria và coi ngài như mẫu gương, nhất là bằng cách kết hợp với lời ngài cầu nguyện và tán tụng Thiên Chúa.

Nhưng họ bất đồng về chủ đề kêu cầu ngài: truyền thống Thệ Phản không dành cho ngài bất cứ vai trò cầu bầu nào, trong khi người Công Giáo phó thác cho sự cầu bầu đầy mẫu thân của ngài và hàng ngày thưa với ngài “Cầu cho chúng con là kẻ có tội”.

Liệu chúng ta có bắt buộc phải ngưng ngưng chừng ở chỗ chỉ xác định các sự kiện mà thôi hay không? Hay phải bằng lòng với sự bất đồng trên? Phải chăng, đối với người Thệ Phản, việc “*venerare*” trên không thể bao gồm các lời của thiên thần trong Kinh Kính Mừng hay các lời của người chị em họ, như “em có phúc hơn mọi người nữ”, cả hai đều được rút ra từ Sách Thánh?

Đàng khác, liệu có thể hiểu lời cầu bầu không là gì khác hơn là thành phần trọn vẹn trong hiệp thông của các thánh ở trên trời và ở dưới đất, của những con người nhân bản và của Thiên Chúa Ba Ngôi, một sự cầu bầu được kết hợp với sự cầu bầu đời đời của Chúa Con với Chúa Cha, và tương hợp với sự cầu bầu của Chúa Thánh Thần giữa những kẻ tội lỗi và người được công chính hóa? Thay vì dấu chỉ xa cách và dị biệt, há đúng hơn nó không phải là dấu chỉ của hiệp thông và chia sẻ? Thay vì tư riêng và độc hữu, há đúng hơn nó đã không mở lòng chúng ta cho một thế giới vốn được Thiên Chúa yêu thương và cho toàn thể tạo vật vốn là trách nhiệm chung của mọi con người được chọn để phục vụ trước nhan Người, bắt đầu là Mẹ Chúa Cứu Thế, Trinh Nữ Maria? Như thế, lời cầu nguyện với và nhờ Đức Maria sẽ là lời cầu nguyện giống như và cùng với lời cầu nguyện của Đức Maria. Nó sẽ không xóa bỏ các khác biệt, nhưng nó cũng sẽ không trở thành nguyên nhân cho chia rẽ.

Nếu đúng như thế, há sự mâu thuẫn và xung khắc giữa hai chủ trương Công Giáo và Thệ Phản không có chiều hướng giảm thiểu, trong khi sự canh chừng của thần học và mục vụ há không ngăn ngừa được cả sự quá đáng lẫn sự hẹp hòi hay sao? Nhờ thế, các kiểu thức sùng kính khác nhau sẽ có thể sống bên cạnh nhau, không bị nghi ngại hay áp chế, cũng như trở thành nguyên nhân và hậu quả của chia rẽ (60).

Kế hoạch của Thiên Chúa khi muốn có nhân loại được tạo thành giống hình và họa ảnh của Người đã khiến Người đặt Đức Maria ở chính tâm điểm kế hoạch cứu rỗi của Người. Được thuyết phục bởi điều đó, Nhóm Dombes đã cùng nhau đạt tới các xác tín sau đây:

“Chúng tôi bác bỏ bất cứ mưu toan nào, nhân danh sự “cộng tác”, nhằm giới hạn tính tối thượng tuyệt đối của ơn thánh, coi mưu toan đó như một nhục mạ đối với cả Đức Maria lẫn Con của ngài.

“Không muốn dừng lại quá lâu ở nan đề anh chị em của con đầu lòng Đức Maria, giống như ngài, chúng tôi thích được lắng nghe người Con Trai duy nhất của ngài cùng với man rên các anh chị em của người Con Trai này hơn, ngõ hầu nhận được ơn cứu độ là chính Con Trai của ngài, như ngài từng tiếp nhận trước chúng tôi và tốt hơn chúng tôi nhiều.

“Chúng tôi không thể chấp nhận sự kiện cùng một đức tin lại không kết hợp được cả những ai tuyên xưng rằng ơn cứu độ trên đã chiếm hữu Đức Maria (từ giây phút hiện hữu đầu tiên tới lúc được vinh hiển trên trời) lẫn những ai vẫn còn do dự trước lòng sùng kính có tính tín điều này, lòng sùng kính mà họ không tìm thấy trong Sách Thánh. Do đó, chúng tôi quyết tâm cùng nhau tiến tới trên hành trình hiệp thông các thánh của mình. Vì thực sự, cùng một đức tin như nhau vào Chúa Giêsu đã thúc giục chúng tôi đừng chia rẽ nhau chỉ vì ngài, đáng không hề là nguồn gốc cho các chia rẽ tín phái giữa chúng tôi”.

# 05 Ch 4: Hướng tới việc hồi tâm của các giáo hội

Tác giả:

[Vũ Văn An](#)

## Chương bốn: Hướng tới việc hồi tâm của các giáo hội

Việc cùng nhau duyệt lại lịch sử của chúng ta cho thấy: sự chia rẽ giữa chúng ta đã xuất hiện vào lúc Đức Maria bị cô lập đối với cả Chúa Kitô lẫn hiệp thông các thánh, và lúc lòng sùng kính ngài mặc lấy những hình thức thái quá. Về phía Công Giáo lúc ấy, “thánh mẫu học” bị tách rời một cách bất chính đáng khỏi Kitô học và giáo hội học. Chính vì thế, quyết định của Công Đồng Vatican II trong việc biến bản văn về Đức Maria thành một phần của Hiến Chế về Giáo Hội là một hành động có tầm quan trọng cao đối với sự hoà giải đại kết. Nền giáo hội học này giúp đưa Đức Maria trở thành thành phần của Dân Chúa một lần nữa. Phía Thệ Phản cho rằng việc tuyên xưng Chúa Kitô đòi phải nói một điều gì đó về Đức Maria, và phải nói điều này nhân danh chính sự nhập thể.

Các đề nghị được Nhóm Dombes đưa ra ở đây cho các giáo hội liên hệ nhằm đem họ lại gần nhau hơn qua việc cùng đặt Đức Maria vào đúng vị trí vốn thuộc về ngài trong đức tin Kitô Giáo, dĩ nhiên đây là vị trí trọn vẹn của ngài và là vị trí thích đáng.

### I. Sự hồi tâm của Công Giáo

#### 1. Hồi tâm trong thái độ

Người Công Giáo không thể không ý thức được sự phê phán hết sức nghiêm nghị, từng được các thần học gia Thệ Phản trong phong trào đại kết nêu ra về vị trí của Đức Maria trong Giáo Hội. Một thần học gia Thệ Phản, J. Moltmann, từng viết rằng: “Sự cách biệt giữa giáo huấn của giáo hội và Tân Ước không ở đâu lớn bằng trong thánh mẫu học” (1). Và trong một bài về Đức Maria trong bộ Bách Khoa về Phong Trào Thệ Phản (Encyclopédie du protestantisme) gần đây, A. Birmelé đã viết như sau: “Các tín điều của Rôma khiến người ta nêu lên vấn đề chỉ nên tham chiếu một mình Thánh Kinh, một mình Chúa Kitô, và một mình

on thánh mà thôi. Sở dĩ người ta phải nhắc lại xác tín ấy, là do việc phát triển của lòng sùng kính bình dân và của việc trăm hoa đua nở các cuộc hành hương thánh mẫu” (2). Nói chung, tâm trí Thệ Phản vẫn tiếp tục xa lạ với lòng sùng kính của người Công Giáo dành cho Đức Maria. Cho dù không thể đòi hỏi việc mọi mẫn cảm linh đạo phải có cùng một biểu thức như nhau, nhưng quan điểm của người Thệ Phản buộc người Công Giáo phải biện minh và nghiên cứu sâu sắc hơn các thực hành của họ.

Sự thực lịch sử là con người Đức Maria đóng một vai trò chủ yếu trong tôn giáo đại chúng do việc phúc âm hóa của Kitô Giáo mang lại. Vai trò này có ba chiều kích:

- Sự gần gũi: ngài là người mẹ hết lòng chăm sóc mọi đứa con của mình;
- Bảo vệ bản sắc văn hóa: ngài được mừng kính như là người chiếm hữu các đặc điểm của mỗi dân tộc;
- Che chở và chữa lành: ngài được coi là người giải thoát con người khỏi mọi áp bức và bệnh tật.

Sự biện phân của thần học và mục vụ cần phải thận trọng, đừng coi thường đức tin của người khiêm hạ, cho dù việc phúc âm hóa đức tin ấy luôn nhằm loại bỏ khuôn mạo mẫu thần khỏi lòng sùng kính Đức Maria và giúp các tín hữu đừng nghĩ rằng liên hệ xúc cảm đối với Đức Maria chứa đựng trọn bộ Kitô Giáo và trọn bộ giáo hội. Cũng thế, phải thật thận trọng khi nại tới cảm thức đức tin tín hữu (*sensus fidelium*), vì điều được coi như thế rất có thể chỉ phát sinh từ cảm xúc tôn giáo hơn là từ đức tin Kitô Giáo.

Về chủ đề “Đức Maria và hiệp thông các thánh”, ta phải chú ý tới “truyền thống đại kết” đang trong diễn trình hình thành. Tại các đại hội do Hàn Lâm Viện Quốc Tế Giáo Hoàng về Thánh Mẫu tổ chức từ sau Công Đồng, chiều kích đại kết luôn luôn hiện hữu (3). Một điểm nữa cần được nhấn mạnh là: tuy hiếm, nhưng vẫn có những cuộc đối thoại về Đức Maria giữa người Công Giáo và người Luthêrô tại Hoa Kỳ (4). Ta cũng ghi nhận nhiều cuộc đối thoại song phương, như cuộc đối thoại giữa người Công Giáo và người Chính Thống Giáo...

Các nhà thần học Công Giáo dĩ nhiên có trách nhiệm lớn đối với cung cách giải thích vai trò của Đức Maria trong đức tin Công Giáo. Điều hết sức ước ao là họ bỏ đi bất cứ thứ thánh mẫu học nào được hiểu như một khoa biệt lập trong thần học và thay vào đó, nên hoàn toàn tập chú vào con người của Đức Maria và quay trở lại với nền “thần học chân chính về Đức Maria”, một nền thần học được sáp nhập vào “mầu nhiệm Chúa Kitô và giáo hội”. Sau Công Đồng Vatican II, dù đa số các nhà thần học đã chịu tiếp nhận phương thức thứ hai vừa nói, nhưng nhiều sách vở vẫn được ấn hành với nội dung khó chấp nhận được về phương diện khách quan. Xin đơn cử một thí dụ: mặc dù được phép nghiên cứu thêm mối liên kết giữa Đức Maria và Chúa Thánh Thần, nhưng ta không thể thiết lập một mối tương quan giữa ngài và Chúa Thánh Thần và so sánh nó với sự kết hợp giữa nhân tính và thiên tính nơi Chúa

Giêsu (5). Để chứng tỏ cùng một sự thay đổi về phương thức như thế, nhiều tập san thánh mẫu hiện nay cũng nên cố gắng tự thanh tẩy mình trong việc trình bày giáo huấn của họ về Đức Maria và lòng sùng kính ngài.

## **2. Cuộc hồi tâm về tín lý: “Cộng tác” hay sự đáp ứng tích cực của Đức Maria**

Nhận định đầu tiên của Nhóm Dombes về vấn đề này là: “Đối với chúng tôi, xem ra sự minh xác tín lý do hai phía cùng đưa ra về chủ đề “sự công tác” của Đức Maria đã đưa lại một kết quả thoả đáng trong việc nói lên đức tin chung, dù sự minh xác ấy không giải quyết trọn vẹn vấn đề trong các áp dụng khác nhau của nó”.

### **a. Hai tín điều mới đây của Công Giáo**

Trong lãnh vực tín lý, việc công bố tín điều Vô Nhiễm Thai và tín điều Mông Triệu là vấn đề chỉ liên quan đến Giáo Hội Công Giáo, là định chế đã đưa ra hai tín điều ấy. Vì giáo hội này tự coi mình bị trói buộc bởi chính lời tuyên bố của mình về nguyên tắc “phẩm trật các chân lý”, nên người ta phải nhìn nhận rằng hai tín điều này không thể trở thành bắt buộc đối với các Kitô hữu khác, vì chúng vốn không phải là thành phần của tuyên xưng đức tin chung vào lúc phân rẽ (6).

Nói cho ngay, việc khẳng định nguyên tắc “phẩm trật các chân lý” tại Công Đồng Vatican II đã làm người ta không thể duy trì một số chủ trương trước đó một cách cứng đờ được (7). Dĩ nhiên, đức tin luôn là một bao lâu nó đáp ứng lại thẩm quyền của Thiên Chúa như Người đã tự mặc khải. Nhưng, có những chủ trương chủ yếu đến nỗi được gắn liền với chính tuyên tín, dù khi chuyển giao, chúng chịu nhiều ảnh hưởng của lịch sử và con người. Các chủ trương khác phải phụ thuộc các chủ trương này. Các phát biểu đức tin tạo nên một toàn bộ phức tạp trong đó quả có một phẩm trật và người ta có thể nhận ra trong đó nhiều khai triển thực sự.

Giáo Hội Công Giáo ngày nay không thể coi người Chính Thống và người Thệ Phản như những người Công Giáo chống lại việc công bố các tín điều này, nên cần phải đưa ra những lời cảnh cáo nghiêm khắc (8). Trái lại, đối với các anh chị em Kitô hữu này, giáo hội ấy nên vun xới cùng một thái độ khôn ngoan và bác ái mà suốt trong 19 thế kỷ qua họ vốn biểu lộ đối với các cuộc tranh biện thần học về chủ đề này. Điều vốn không phải là vấn đề đức tin mà chỉ là ý kiến thần học trong giáo hội suốt 19 thế kỷ qua không thể bị coi là nguyên nhân gây chia rẽ trong thế kỷ 20. Ta đừng quên rằng các bậc thầy vĩ đại về linh đạo như Thánh Bernadô và Thánh Tôma Aquinô vẫn giữ trọn được thể giá của các vị trong Giáo Hội Công Giáo và luôn được coi là các chứng tá của đức tin trọn vẹn ngay cả sau định nghĩa năm 1854, dù các vị lên tiếng chống đối Vô Nhiễm Thai. Và ta đừng quên rằng năm 1661, trong đoạn sắc *Sollicitudo*, Đức Giáo Hoàng Alexăng VIII cấm các phe phái ủng hộ và chống đối Vô Nhiễm Thai không được tấn công và tuyệt thông lẫn nhau. Há thái độ đó không nên là thái độ

của người Công Giáo ngày nay đối với người Chính Thống và Thệ Phản hay sao? Nếu sự hiệp thông trọn vẹn được tái lập giữa các giáo hội, thì ta cần một cuộc đối thoại mới về chủ đề này.

Theo Nhóm Dombes, điều khôn ngoan nhất là nhất trí với nhau rằng: “Giáo Hội Công Giáo sẽ không đòi phải chấp nhận hai tín điều này làm điều kiện cho việc hiệp thông trọn vẹn giữa các giáo hội. Giáo hội này chỉ nên yêu cầu các đối tác mình muốn tái lập sự hiệp thông tôn trọng nội dung của các tín điều này và đừng phê phán chúng là trái với Tin Mừng hay trái với đức tin, trái lại phải coi chúng như các kết luận tự do và chính đáng phát sinh từ suy tư có ý thức của Công Giáo về đức tin và sự gắn bó nội tại của đức tin này”.

Một điển hình gần đây về các tuyên tín Kitô học, được Đức Giáo Hoàng và các thượng phụ của các giáo hội cổ xưa vốn từ lâu được gọi dưới tên “không phải là Canxêdoan” ký nhận, cho thấy: các phát biểu có thẩm quyền nhất do các công đồng đề xướng có thể phát sinh ra sự nhất trí chân thực về đức tin miễn là người ta chịu đi quá bên kia ngôn ngữ lỗi thời vốn là chủ đề của nhiều tranh cãi vô bổ (9). Một lần nữa, vì mục tiêu phục hồi sự hợp nhất, ta nên có khả năng thực hiện được cùng một việc ấy với các quyết định của đức giáo hoàng về Vô Nhiễm Thai và Mông Triệu.

Để chuẩn bị cho một hòa giải như thế, há Giáo Hội Công Giáo lại không nên chú ý tới các dè dặt của các giáo hội và các tín phái Kitô Giáo khác và cố gắng đưa ra một nền giáo lý biết chú trọng hơn tới các chứng tá của Thánh Kinh hay sao? Phải sử dụng nền giáo lý này như một huấn giáo về đức tin đối với lòng sùng kính bình dân (10).

## **b. Sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria**

Liệu ta có thể nại cùng một nguyên tắc “phẩm trật các chân lý” cho sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria không? Có thể lắm, chỉ cần ta xem xét sự đồng trinh này trong tương quan của nó với “nền tảng đức tin Kitô Giáo” và với một sự chứng thực rõ ràng và chắc chắn nơi Thánh Kinh. Đức tin của các anh chị em Thệ Phản vào thần tính của Chúa Giêsu Kitô “Đấng được tượng thai bởi Chúa Thánh Thần và được Đức Nữ Trinh Maria sinh ra” luôn là điểm cốt chính. Tuy thế, ở đây ta đang sử lý với niềm xác tín của giáo hội sơ khai, một xác tín vốn được phát biểu trong mọi nền phụng vụ của giáo hội này; tất cả các nền phụng vụ ấy đều dành cho Đức Maria tước hiệu “đồng trinh mãi mãi”, một tước hiệu được nhất tề chấp nhận bởi mọi giáo hội địa phương trước khi có cuộc ly khai trong thế kỷ 16, và chính các nhà Cải Cách nguyên thủy cũng chấp nhận (11). Truyền thống này, vì thế, ngăn ta không được đơn giản áp dụng cùng các nguyên tắc như đã được dùng để giải quyết hai tín điều Công Giáo mới đây.

Thành thử câu hỏi nêu ra là: nên hay không nên để sự kiện nhiều người Thệ Phản không chấp nhận sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria tiếp tục là trở ngại để ta không trở thành chỉ thế

của cùng một giáo hội rửa tội và thánh thể hay không. Dù Nhóm Dombes rất muốn nói không, nhưng họ cho rằng cần phải có một cuộc đối thoại liên phái sâu sắc và toàn diện hơn về chủ đề này.

### **3. Cuộc hồi tâm về lòng sùng kính thánh mẫu**

Trong phạm vi này, người Công Giáo khó hồi tâm là do sự kiện này: giáo huấn chính thức đáng lý ra nên tránh các thái quá của lòng sùng kính thánh mẫu, nhưng thực tế, họ đã không làm như thế. Công Đồng Vatican II trình bày lòng sùng kính này như là hoa trái của đức tin, chứ không ngược lại: “Các tín hữu hãy nhớ rằng... lòng sùng kính đích thực không hệ ở cảm tình vô bổ và mau qua, cũng không hệ ở một tâm tính dễ tin phù phiếm, mà phát xuất từ đức tin chân thực, qua đó, ta được hướng dẫn tới chỗ biết nhìn nhận sự trở vượt của Mẹ Thiên Chúa, và được đánh động hướng tới một tình yêu con thảo với mẹ chúng ta và bắt chước các nhân đức của ngài” (*Lumen Gentium* 67).

#### **a. Các hướng dẫn cần được tiếp nhận**

Ít năm sau Công Đồng, trong một tông huấn, Đức Phaolô VI quyết định suy tư sâu xa hơn về vị trí của Đức Maria trong lòng sùng kính công cộng của giáo hội và trong lòng sùng kính tư riêng của các tín hữu (12). Trong bối cảnh vạch ra một đường hướng hồi tâm cho người Công Giáo này, ngài thúc giục họ hãy biện phân hơn nữa trong việc thực hành lòng sùng kính thánh mẫu.

Yếu tố Kitô học trong lòng sùng kính thánh mẫu phải giữ vị trí trước nhất: “Chỉ có ... một Đấng Trung Gian giữa Thiên Chúa và nhân loại, là Chúa Giêsu Kitô, Đấng làm người” (1 Tm 2:5). “Nơi Trinh Nữ Maria, mọi sự đều liên quan với Chúa Giêsu và tùy thuộc Người” (số 24). Mọi tương quan của Đức Maria với ngôi vị và công việc của Chúa Thánh Thần làm nổi bật chiều kích giáo hội cần phải có trong lòng sùng kính Đức Maria, vì Đức Trinh Nữ là người đầu tiên được cứu chuộc, là Kitô hữu trước nhất. Mối liên kết của Đức Maria với Thiên Chúa Ba Ngôi là Cha, Con và Thánh Thần, và vị trí của ngài trong Giáo Hội, do đó, được đặt ngay bên trong nhiệm vụ cứu chuộc.

Sau đây là 4 chiều kích cần phải có, theo Đức Phaolô VI, đối với lòng sùng kính Đức Maria:

- Chiều kích Thánh Kinh: Lòng sùng kính Đức Maria phải tập chú vào các chủ đề căn bản của sứ điệp Kitô Giáo;

- Chiều kích phụng vụ: Các thực hành sùng kính phải hoà hợp với phụng vụ trong khi không được lẫn lộn với nó;

- Chiều kích đại kết: Lòng sùng kính Mẹ Thiên Chúa phải có “khía cạnh đại kết... được tỏ rõ trong việc người Công Giáo mong muốn rằng tuy không hề sao lãng đặc tính chuyên biệt của lòng sùng kính này, nhưng cần phải thận trọng hết sức để tránh bất cứ thái quá nào khiến các anh em Kitô hữu khác hiểu sai về tín lý đích thực của Giáo Hội Công Giáo. Cũng thế, Giáo Hội mong ước rằng bất cứ sự biểu lộ lòng sùng kính nào đi ngược lại thực hành đúng đắn của Công Giáo cũng cần được loại bỏ” (Số 32);

- Chiều kích nhân học: Đức Maria là mẫu mực không chỉ trong cách sống mà ngày nay đã lỗi thời của ngài, nhưng còn trong đức tin can trường của ngài và trong đức mến hết sức tích cực của ngài: “Đức Maria thành Nadarét, tuy hoàn toàn tuân phục thánh ý Thiên Chúa, nhưng không hề là một người đàn bà từng phục một cách nhát đảm hay có lòng đạo đức khiến người khác khó chịu; ngược lại, ngài là người đàn bà không do dự tuyên xưng rằng Thiên Chúa xác minh cho người khiêm nhường và bị áp bức, và loại bỏ người quyền thế khỏi các địa vị ưu tuyển của họ (xem Lc 1:51-53)” (số 37).

## **b. Lời cầu nguyện**

Việc đọc kinh Truyền Tin và mân côi nên tuân theo các qui định sau đây:

Kinh Truyền Tin (13) có giá trị ở kết cấu đơn giản, tính chất Thánh Kinh, nguồn gốc lịch sử vốn liên kết với lời kêu gọi duy trì hòa bình của nó, nhịp điệu gần như phụng vụ của nó, và tính cởi mở của nó giúp ta bước vào màu nhiệm vượt qua.

Kinh mân côi hay chuỗi mân côi là hình thức ca ngợi và kêu cầu theo lối lặp đi lặp lại (litanic) tập chú vào việc nhập thể đầy tính cứu chuộc của Chúa Kitô. Đây là cách suy niệm cuộc đời Chúa Cứu Thế (14). Trước đây, có 150 kinh Kính Mừng, giống như con số 150 Thánh Vịnh vậy. Nhưng con số ấy đã được tăng lên 200 từ đời Đức Gioan Phaolô II. Kinh này có nguồn gốc từ phụng vụ, nên cần trở về với nguồn gốc ấy. Tuy nhiên, có một “khác biệt về bản thể” (số 48) giữa phụng vụ và việc đọc kinh mân côi.

## **c. Các cuộc hiện ra**

Ta phải nói gì về các cuộc Đức Maria hiện ra, như tại Lộ Đức và Fatima? Điều đáng lưu ý là tông huấn của Đức Phaolô VI không hề nói một lời nào về các cuộc hiện ra này. Các nhà tâm lý vốn mô tả chúng như các cảm nghiệm cá thể, không bệnh lý, được con mắt đức tin giải thích như các cảm nghiệm về một sự hiện diện. Giáo Hội Công Giáo coi chúng như “các mạc



khải tư” (15), không thể so sánh với mạc khải trong Thánh Kinh. Chúng không phải là thành phần của đức tin; nghĩa là, mỗi người Công Giáo được tự do thẩm định chúng cho riêng mình.

Thái độ chính thức của Giáo Hội Công Giáo đối với chúng là thái độ hết sức thận trọng. Thánh Gioan Thánh Giá yêu cầu ta “chống lại” các mạc khải đặc biệt, coi chúng như những cám dỗ nguy hiểm (16). Trong thế kỷ 18, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XIV đã ấn định một đường hướng hành động mà các vị kế nhiệm ngài chưa hề đi trệch ra ngoài: “Việc Giáo Hội chuẩn nhận một cuộc mạc khải đặc biệt, sau khi điều tra kỹ lưỡng, chỉ có nghĩa là cho phép công bố cuộc mạc khải này để giáo huấn và xây dựng tín hữu. Người ta có quyền không đồng thuận với... cuộc mạc khải ấy, dù nó được Giáo Hội chuẩn nhận... miễn là họ làm thế vì những lý do tốt, không có bất cứ tinh thần khinh mạn nào” (17).

Huấn quyền giáo hội chỉ chuẩn nhận rất ít việc thờ phượng tại các nơi hiện ra ấy, sau một thời gian dài điều tra về tính trong sáng của các hiện tượng này. Giáo Hội đưa ra hai tiêu chuẩn để biện phân chúng: sứ điệp của chúng phải phù hợp với sứ điệp của Thánh Kinh và với đức tin của Giáo Hội; trong các dịp hành hương tại đó, phải có các hoa trái thiêng liêng giúp người ta hồi tâm.

Mục đích của các cuộc hiện ra không phải là đặt cơ sở cho đức tin mà chỉ để phục vụ đức tin. Chúng không thêm được gì cho mạc khải duy nhất, nhưng có thể là một nhắc nhở khiêm nhường đối với mạc khải duy nhất này. Chúng là những dấu chỉ khả giác trong đó, Thiên Chúa tự tỏ mình ra tùy theo khả năng những người tiếp nhận các dấu chỉ này. Có thể ví chúng như một thứ ảnh tượng mà theo thần học Phương Đông, chính là việc “đối tượng hóa thực sự, do Chúa Thánh Thần linh hứng... phát sinh ra và chính là phương tiện của một hiện diện” (18). Chúng thuộc lãnh vực đặc sủng, nghĩa là, các ơn lành Chúa ban cho một chi thể của nhiệm thể để mưu ích cho toàn thể nhiệm thể. Giống mọi đặc sủng khác, ta không nên tìm kiếm chúng, nhưng tiếp nhận chúng với lòng cảm tạ, biện phân và khôn ngoan.

Tuy nhiên, lòng sùng kính bộc phát của tín hữu thường hay đi quá sự khôn ngoan nói trên và đôi khi dẫn tới những tò mò không lành mạnh liên quan tới các địa điểm hiện ra mới đây nhất và nhiều biểu hiện khác thường xảy ra tại các nơi ấy; như thể đức tin của họ cần một củng cố không thể không có. Cần phải đưa ra một diễn trình huấn giáo có tính mục vụ, như một vài địa điểm hành hương vốn đã áp dụng. Mục đích việc huấn giáo này là hướng dẫn người hành hương hướng tới một sự hồi tâm chân chính, giúp họ từ bỏ thái độ dễ tin để thành thực tin vào sứ điệp của Chúa Kitô.

#### **d. Giảng thuyết và dạy giáo lý**

Nhìn nhận các thái quá và lệch lạc của thời quá khứ gần đây chưa đủ. Ta cũng cần loại bỏ các lạm dụng về ngôn ngữ trong các trình bày thần học và mục vụ nữa. Thí dụ, trong các thánh ca về Đức Maria, điều đáng ước mong là các công thức “thối phòng” (19) dùng để gán cho ngài điều thực sự chỉ thuộc thẩm quyền Thiên Chúa, như tha thứ chẳng hạn, nên được sửa lại. Há việc tạc tượng lại không nên được hạn chế ở chỗ chỉ mô tả Đức Trinh Nữ cùng với Con của ngài hay sao? Một số thực hành của địa phương cần được nghiêm chỉnh phê phán, thậm chí loại bỏ hẳn.

Việc giảng thuyết cũng thế, có nhiều điều khẩn trương không nên coi nhẹ. Việc này không nên tìm cách cường điệu hóa lòng sùng kính Đức Maria. Lòng sùng kính này phải luôn trung thành với nguyên tắc sau đây của Thánh Irênê: một cái hiểu thích đáng về Chúa Kitô nhất thiết sẽ đem Đức Maria vào bức chân dung. Nếu sự hồi tưởng (evocation) có trở thành sự kêu cầu (invocation), như trên thực tế đã xảy ra, thì sự kêu cầu này không bao giờ được đi ra ngoài qui luật của đức tin (regula fidei). Như chỉ có một đức tin khiến cho việc rửa tội trở thành cần thiết thế nào, thì cũng chỉ có một Chúa mới đòi có thái độ sùng kính đối với mẹ của Người như thế.

## **II. Sự hồi tâm của Thệ Phản**

### **1. Hồi tâm trong thái độ**

Diễn trình hồi tâm của người Thệ Phản cần được diễn ra trên hai bình diện. Trước nhất, họ cần nhìn nhận rằng một người anh em hay một người chị em trong Chúa Giêsu Kitô vẫn có thể sùng kính Đức Maria mà không vì thế bẻ gãy sự hiệp thông của đức tin. Thứ đến, vấn nạn không ở chỗ phải chăng một bên quá sùng kính, còn bên kia sùng kính không đủ (hàm ý một bất cân xứng), mà vấn đề là điều gì ở cả hai phía đang án ngữ giữa tín hữu và Chúa Giêsu Kitô. Người Thệ Phản cần tự hỏi liệu sự im lặng quá thường xuyên của họ đối với Đức Maria há không quá thiên kiến đối với mối liên hệ của họ với Chúa Giêsu Kitô đó hay sao (20).

Nếu ta nhìn vào hai truyền thống liên hệ và cùng nhau lục lợi Thánh Kinh để nhìn ra vị trí của Đức Maria trong lịch sử cứu rỗi, như ta đã làm ở phần đầu sách này, thì việc làm của ta sẽ đem lại các hậu quả cụ thể đối với ta. Đây không phải là vấn đề chỉ tìm hãm sự thối phòng Đức Maria trong lòng sùng kính của Công Giáo và tái lập Đức Maria vào đúng vị trí của ngài trong lòng đạo của Thệ Phản (bớt chỗ kia một ít, thêm chỗ này một ít!). Phong trào đại kết cần nhiều hơn thế. Như cùng nhau có cái nhìn mới về các dị biệt vẫn tồn tại giữa chúng ta, nhất là thuộc lãnh vực tín điều hóa vị trí của Đức Maria trong công trình cứu rỗi.

Đó chính là hình thức hồi tâm mà người Thệ Phản cần phải có.

Khi bàn luận về Đức Maria, ta phải bước ra khỏi cái thế giới tranh cãi vô bổ và những biếm họa dễ dãi mà mỗi bên vốn sẵn sàng dành cho bên kia, để mong không dính dáng gì tới nhau. Để chống lại thái độ quá chú trọng tới Đức Maria trong lòng sùng kính Công Giáo, người Thệ Phản đã tự giam mình vào một im lặng đến độ không những không kính trọng đức tin của Công Giáo mà còn dẫn tới thái độ tự kiểm duyệt chính mình, không đếm xỉa gì tới chủ trương của các Nhà Cải Cách cũng như vị trí đích thực của Đức Maria trong lịch sử cứu rỗi.

Vì lý do đó, ta phải hoan hô chào đón một vài tiếng nói Thệ Phản, những tiếng nói không hẳn kém thế giá, từng kêu gọi ta “hướng tới một thái độ tích cực mà chúng ta, trong tư cách con cháu Phong Trào Thệ Phản, cần phải có đối với vị trí của Mẹ Chúa Cứu Thế trong các điều mà Kitô hữu chúng ta biết chắc chắn”. Tác giả này nói tiếp rằng: “một giáo huấn về Đức Maria không những là điều có thể có mà còn cần thiết nữa trong đức tin và nền thần học Thệ Phản. Không có giáo huấn này, việc phê phán Công Giáo Rôma sẽ bị bóp méo và chắc chắn vô hiệu. Dù sao, về phương diện này, ta chỉ cần hồi tưởng và khuyến cáo cuốn chú giải tinh tế của Luther về Kinh Magnificat” (21).

Như thế, bất chấp các lệch lạc có thể có trong lòng sùng kính Đức Maria, người Thệ Phản được thúc giục bước ra khỏi sự dè dặt thái quá hiện nay để tái lập vị trí chân thực của Đức Maria trong sự hiểu biết đức tin và trong lời cầu nguyện của giáo hội.

Việc tái đánh giá hay phục hồi Đức Maria và vị trí độc đáo mà ngài vốn chiếm giữ trong kế hoạch của Thiên Chúa này không phải là hoa trái của một “thỏa hiệp đại kết”, gom lại một chỗ các quan điểm hoàn toàn khác nhau, mà là một trở về với Đức Maria của Tin Mừng và là một dấu ấn của lòng trung thành lớn hơn đối với Thánh Kinh. Ngay Karl Barth, người vốn hết sức nghiêm khắc phê phán lòng sùng kính Đức Maria, cũng minh nhiên viết về ngài rằng: “Ở đây, có một người còn lớn hơn cả Ápraham, lớn hơn cả Đavít, và lớn hơn cả Gioan Tẩy Giả, lớn hơn cả Phaolô và lớn cả toàn bộ Giáo Hội Kitô Giáo; ở đây, ta đang xử lý với lịch sử Mẹ của Chúa, và là Mẹ của Thiên Chúa. Đây là một biến cố độc nhất và vô song” (22).

Sự tinh táo Thệ Phản này cũng nên dẫn ta tới chỗ đừng nói quá về tầm quan trọng của Đức Maria trong đời sống Giáo Hội Công Giáo. Vị trí của ngài trong lòng đạo của người Công Giáo rất khác nhau, và phụng vụ Chúa Nhật rất dè dặt về ngài. Các tín điều thánh mẫu và các tuyên bố khác về Đức Maria cần được đặt trong “phẩm trật các chân lý” và chúng không hề chiếm hàng đầu trong giáo huấn Công Giáo hiểu như một toàn bộ. Người Thệ Phản được khuyến khích có cái nhìn mới mẻ, một cái nhìn không cường điệu: khi nói về Giáo Hội Công Giáo, họ không nên lẫn lộn tâm điểm hay những điều cốt chính trong phát biểu đức tin với các điều ngoại vi.

## **2. Hồi tâm trong tín lý**

Mọi sự đều được thu tóm nơi Chúa Kitô, và không có một khoảng trống nào nữa cần được lấp đầy giữa Thiên Chúa và ta, giữa trời và đất, giữa hiện tại, quá khứ và tương lai. Hơn nữa, nhờ đức tin, ta được lồng vào chuỗi dài mọi tín hữu: các tông đồ, các tiên tri, các tử đạo, và các chứng tá mọi thời từng đi trước ta và nay tạo thành hiệp thông các thánh. Bất chấp vị trí đặc biệt làm mẹ Chúa Kitô, Đức Maria vẫn không thể bị tách biệt ra khỏi hiệp thông này, và điều đó phải là sự tôn kính trước nhất và chân thực nhất đối với ngài.

Vị trí thích đáng ta có thể phục hồi cho Đức Maria chỉ có thể có trong hiệp thông các thánh mà thôi. Các thánh là những người đi trước và là mẫu mực cho những ai, cùng với các ngài và theo sau các ngài, đứng trong hàng ngũ “đoàn tùy tùng” của Chúa Kitô chiến thắng (Eph 4:8; Cl 2:15). Bằng sự sống và chứng tá, Đức Maria và mọi vị khác chia sẻ cùng một hiệp thông các thánh như nhau trong Chúa Kitô.

### *A. “Sự cộng tác” hay đáp ứng tích cực của Đức Maria*

Cẩn thận đọc Sách Thánh, ta sẽ được thúc đẩy một cách lành mạnh để hiểu rõ vai trò và vị trí của Đức Maria. Dù ơn thánh luôn luôn ở hàng đầu, nhưng lúc nào nó cũng đòi phải có một đáp ứng, một đáp ứng tình yêu bằng tình yêu. Từ cái nhìn này, Đức Maria đã được ban cho ta làm mẫu gương dứt khoát và toàn hảo của lời đáp xin vâng mà đức tin Kitô Giáo cần phải thốt ra. Trong viễn tượng này, Đức Maria có thể được coi như mẫu mực của tín hữu, những người nên công chính nhờ đức tin, chứ không nhờ việc làm. Trong tư cách ấy, Đức Maria, “đáng đầy ơn phúc”, nữ tì hèn mọn của Chúa, được Chúa đoái nhìn một cách triu mến và do đó, có phúc hơn mọi phụ nữ, đáng được tuyên xưng là có phúc vì đã tin; Đức Maria này quả là “mẫu mực cho Giáo Hội” (23), cho dân Chúa đang sống trên trần gian và đang tiến về nước trời; ngài quả là chị ta:

“Maria, người em gái ta, “cô gái nhỏ”, và chính vì thế là chị của mọi con người nhân bản chúng ta.

“Maria, khuôn mặt đơn sơ, thường hay bị bóp méo và bôi lọ, hiển nhiên do cùng một hành động.

“Maria, “đáng có phúc lạ” với cái nhìn thấu suốt tâm hồn thiên thần và giọng nói đã cất cao bài Magnificat cho ta.

“Maria Thành Nadarét, đầy ơn phúc và hồng ân, mà đức tin vốn là công trình kỳ diệu.

Một câu truyện, một tập chú vào lịch sử riêng mình, đủ nói với ta về Thiên Chúa của tầng trời trở thành xác phàm nơi ngài.

“Maria, đáng, hơn bất cứ người nào khác, có khả năng hơn hết nói với ta về lịch sử ấy.

“Maria, còn hơn là mẹ ta; mãi mãi, “Maria là chị ta”” (24).

Khi đã loại bỏ mọi hàm hồ lưỡng nghĩa liên quan tới việc ơn cứu rỗi có hiệu lực là nhờ một

minh ơn thánh của Chúa Kitô mà thôi, người Thệ phản sẽ tìm ra ý nghĩa của sự “cộng tác” nói ở đây. Theo chân các Nhà Cải Cách, họ sẽ tìm thấy nơi Đức Maria, Mẹ của Chúa Giêsu, một con người chỉ nhờ đáp ứng tích cực của mình mà “cộng tác” vào ơn cứu rỗi và nhờ đó cho ta thấy một cách điển hình mọi Kitô hữu đều được thánh hóa ra sao. Vì, nhờ là “mẫu mực của Giáo Hội” và ở giữa hiệp thông các thánh, Đức Maria đã trở thành “mẹ ta và ta trở thành con cái ngài. Chính do lòng tốt và ơn an ủi tràn trề, Thiên Chúa đã ban cho nhân loại một của châu báu như thế, bằng cách biến Đức Maria thành mẹ thật của họ, Chúa Kitô là anh của họ, và Thiên Chúa là Cha của họ” (25). Như thế, ta có thể hiểu “sự cộng tác” ấy là việc “mô phỏng Đức Maria” mà Calvin vốn mời gọi mọi Kitô hữu thể hiện (26).

### **a. Hai tín điều mới đây của Công Giáo**

A. Piepkorn, một nhà thần học của Giáo Hội Luthêrô, từng viết như sau: “Liên quan tới sự chín chắn của một số cái nhìn thấu suốt về giáo hội học của Công Giáo Rôma lần đầu tiên được mô tả một cách xúc tích trong *Lumen Gentium* và *Unitatis Redintegratio*: sẽ đến ngày người ta phải chấp nhận và nhìn nhận rằng trước 1854 và trước 1950, toàn thể Giáo Hội không được tham khảo, toàn thể Giáo Hội không nhất trí với các định nghĩa này hay đồng thuận với chúng, và bất chấp mức độ giá trị giáo luật (canonical) của chúng đối với những ai chấp nhận thẩm quyền của giám mục Rôma, chúng vẫn được đề ngỏ cho Giáo Hội như một toàn bộ chất vấn” (27).

Vào thời kỳ ấy, quan điểm như trên vẫn còn bị tác giả của nó coi như không phải là giải pháp được người Công Giáo Rôma chấp nhận. Ba mươi năm đối thoại đại kết đã chứng minh rằng sự thông cảm nổi khó khăn này càng ngày càng gia tăng như đã thấy ở phần nói tới sự hồi tâm về phía Công Giáo (28). Tình thế mới này mang theo lời kêu gọi phía người Thệ Phản và giúp nhóm Dombes đi đến chủ trương sau.

“Dù các nhà Thệ Phản của Nhóm Dombes không thể chấp nhận được việc Vô Nhiễm Thai cũng như Mông Triệu thuộc đức tin của giáo hội, đặc biệt vì các tín điều này không được Sách Thánh chứng thực, tuy nhiên họ khá nhạy cảm đối với giá trị tượng trưng của chúng và sẵn sàng để anh em Công Giáo coi chúng như các tín điều. Nếu xét tới những gì chúng tôi đã nói về sự cộng tác và công chính hóa nhờ đức tin mà thôi (29), chúng tôi có thể nói rằng việc giải thích các tín điều này không còn chứa bất cứ điều gì ngược lại với việc công bố Tin Mừng. Trong chiều hướng này, các tín điều ấy không tạo nên một sự dị biệt đến độ gây chia rẽ. Về phần mình, người Thệ Phản của Nhóm tin rằng rất có thể xem xét việc trở về hiệp thông trọn vẹn trong đó, mỗi bên được tự do trong việc tôn trọng các quan điểm của phe kia”.

### **b. Sự trọn đời đồng trinh của Đức Maria**

Về tước hiệu “đồng trình mãi mãi” của Đức Maria, người Thệ Phản tôn trọng điều này như là một công bố thuộc đức tin chung trước khi có sự phân rẽ và nay là thành phần đức tin của đa số anh chị em Kitô hữu của họ. Bất kể các khó khăn có như thế nào của tước hiệu này, họ cũng vẫn tôn kính Đức Maria như trinh nữ tuyệt hảo, một tước hiệu mãi mãi là của ngài chỉ vì ngài đã thụ thai Chúa Giêsu một cách đồng trình.

## **2. Đức Maria trong kinh nguyện và ca ngợi của Kitô Giáo**

Lòng tôn kính Đức Maria, một lòng tôn kính vốn có chỗ đứng trong truyền thống Thệ Phản, sẽ không bao giờ biến thành sự thờ phượng: vì “chỉ một mình Thiên Chúa được tôn vinh mà thôi!”.

Hiển nhiên, trong sự tôn kính Đức Maria, người ta thấy nhiều mức độ khác nhau. Với viễn tượng ấy, người Thệ Phản hẳn sẵn sàng hiểu rằng các truyền thống Kitô Giáo khác có thể tiến xa hơn họ trong cách nói lên lòng tôn kính này, tuy họ không chấp nhận sự khác nhau về chủng loại giữa việc tôn kính Đức Maria và tôn kính các thánh hay các chứng tá vĩ đại của đức tin. Nhưng thử hỏi: ở phía Thệ Phản, đặc tính của việc “tôn kính dành cho Trinh Nữ thánh thiện và đầy ơn phúc Maria” là thế nào? (30).

Vượt lên trên sự im lặng của họ, các tranh cãi thần học của họ, và sự thận trọng dè dặt của họ trước các lệch lạc mà họ cho là thờ ngẫu thần Maria, người Thệ Phản vẫn cần phải đặt Đức Maria trở lại vị trí chân chính của ngài trong mầu nhiệm cứu rỗi và trong hiệp thông các thánh, cả về tín lý lẫn phụng vụ. Làm như thế, họ sẽ đóng góp lớn lao vào ước nguyện hiệp thông của các giáo hội và sẽ đặt mình tốt hơn vào hàng ngũ các truyền thống lớn của toàn thể giáo hội.

Điều trên hàm nghĩa rằng các Giáo Hội Thệ Phản sẽ dành một chỗ thích đáng trong việc thờ phượng Chúa Nhật và Kinh Nguyện Thánh Thể cho các chứng tá nói trên, nhất là trong các mùa chính của năm phụng vụ, như Mùa Vọng và Mùa Giáng Sinh, Mùa Thương Khó và Mùa Hiện Xuống, và sẽ phục hồi ý nghĩa cho lễ Các Thánh.

Nhờ cố gắng đọc lại Sách Thánh như thế và nhờ cái hiểu đổi mới này, các Giáo Hội Thệ Phản sẽ phục hưng việc tiếp xúc với chính các truyền thống của họ, và, giống một số nhà Cải Cách, biết khám phá ra niềm vui vốn được liên kết với các ngày Lễ Đức Mẹ, như Lễ Truyền Tin, Lễ Thăm Viếng, và Lễ Dâng Con Vào Đền Thờ. Tất cả các lễ này đều được nối kết với mầu nhiệm Chúa Kitô.

Sau cùng, việc chú ý tới các thái quá có thể có trong lòng sùng kính Đức Maria buộc người Thê Phản chất vấn chính cách thức cầu nguyện của họ, các giới hạn và thiếu sót của nó. Liệu những hạn chế đôi khi quá đáng trong nền phụng vụ của họ có chừa chỗ nào cho một lòng đạo đức không rơi vào cảm tính hay hứng khởi vô độ không? Chú ý tới sự thật trong lối cầu nguyện của ta là một thao tác hồi tâm mà ai trong chúng ta cũng cần phải thực hiện.

“Điều gì cản trở” (xem Lc 18:16; Cv 8:36) không cho người Thê Phản:

- hân hoan dùng đức tin ca hát vị trí mà Kinh Tin Kính vốn dành cho Đức Maria?
- nhấn mạnh tới định mệnh đặc biệt của người con gái đất Israel, từng trở thành mẹ Chúa Kitô và là chi thể của giáo hội?
- làm chứng cho việc hồi tâm của Đức Maria, đáng từng thêm vào tư cách làm mẹ của mình, tư cách khiêm nhường hơn làm hiền tì và nữ tì?
- nhất trí rằng kinh Magnificat ca ngợi một cách điển hình chính đức tin và đức cậy của họ?
- có khả năng ca ngợi Thiên Chúa vì những gì Người cho phép Đức Maria trở thành và thực hiện, và không khinh mạng những ai vì tình yêu đối với Chúa Giêsu đã đem danh mẹ của Người vào việc tạ ơn của họ, bằng cách sử dụng chính lời lẽ của thiên thần lúc Truyền Tin và lời chúc phúc của người chị em họ Êlisabét, và ngay cả lời của ông già Simêong lúc Dâng Con Vào Đền Thờ?
- nhìn nhận rằng lời tán tụng của Tin Mừng trên luôn luôn là lời tuyên xưng mầu nhiệm nhập thể và cứu chuộc; không gì gán cho “mẹ” Maria mà lại không thuộc Con Trai của ngài; và trong hiệp thông các thánh, không nên từ chối điều gì với Đức Maria?
- nhớ rằng Đức Maria là khởi đầu và là kết thúc thừa tác vụ trên gian của Chúa Giêsu, một chứng tá cho việc bắt đầu thừa tác vụ này tại Cana và lúc hoàn tất nó trên thánh giá?

### **Kết luận và tóm lược**

Ở cuối hành trình của ta, liệu ta có cần phải tiếp tục nói tới “sự bất đồng” giữa người Thê Phản và người Công Giáo về chủ đề Maria hay không? Thiên nghĩ cần trả lời câu hỏi này một cách dè dặt.

Nhiều điểm bất đồng vẫn còn đó, và vì ta đã nghiên cứu chúng một cách tường tận đến nỗi không thể không nhớ đến chúng khi viết mấy giòng kết luận này. Nhưng quan tâm của ta

đúng ra là cố gắng cởi bỏ khỏi chúng các hiểu lầm khác nhau vẫn còn đang đè nặng lên chúng tận cho đến nay và giảm nhẹ ảnh hưởng của chúng bằng cách luôn cố gắng làm cho việc tương hợp giữa các quan điểm được rõ ràng hết sức. Chúng ta đã tìm hiểu tường tận liệu và đến mức độ nào các bất đồng kia nghiêm trọng đến có thể đụng tới “nền tảng” của đức tin ta.

Nhờ đó, Nhóm Dombes đã đưa ra kết luận sau đây:

“Là thành viên của Nhóm Dombes, và dưới ánh sáng các đề nghị hồi tâm trình bày ở cuối hành trình của mình, chúng tôi không còn coi các dị biệt mô tả trên có tính phân rẽ chúng tôi nữa. Ở cuối cuộc nghiên cứu lịch sử, Thánh Kinh và tín lý của mình, chúng tôi không còn thấy sự bất tương hợp nào có tính bất giản lược nữa, bất kể một vài phân rẽ thực sự về thần học và thực tiễn.

“Chúng tôi đồng thanh chấp nhận những gì kinh tin kính truyền lại cho chúng tôi. Kinh này dạy chúng tôi rằng Chúa Giêsu ‘được tượng thai bởi Chúa Thánh Thần và được sinh ra bởi Trinh Nữ Maria’. Chúng tôi cũng chấp nhận chứng cứ của Thánh Kinh. Chúng tôi vốn coi Đức Maria giữ vị trí tâm điểm trong việc khai triển sự sống của Chúa Kitô trong nhiệm thể của Người là Giáo Hội. Quan điểm này chính đáng vì dựa vào điều khoản đức tin vốn là thành phần trong Kinh Tin Kính Các Tông Đồ qua các hạn từ ‘hiệp thông các thánh’”.

Nếu thế thì đâu là nỗi khó khăn vẫn còn đang tiếp diễn? Đối với người Thệ Phán, nỗi khó khăn đó hiển nhiên nằm ở một số chủ đề được người Công Giáo sử dụng để nói về Đức Maria. Nhưng hơn thế nữa, nó còn nằm ở việc nại tới thánh truyền, tới việc khai triển học lý, và tới vai trò của huấn quyền, ở đây cũng như ở các phạm vi khác.

Đối với người Công Giáo, nỗi khó khăn ấy rõ ràng nằm ở lối đọc chúng tá Thánh Kinh có tính hết sức giới hạn của người Thệ Phán, và có lẽ nghiêm trọng nhất, chính là sự đối kháng của họ đối với cảm tình tính, một đối kháng được duy trì trong nhiều thế kỷ qua những tranh cãi khôn nguôi về Trinh Nữ Maria.

Tuy thế, toàn bộ công trình nghiên cứu này cho thấy không có điều gì về Đức Maria khiến ta biến ngài thành biểu tượng của những điều chia rẽ chúng ta.

Vậy thì mọi sự đều đã đậu vào đó cả hay sao? Chắc chắn không! Nhưng thiện nghĩ ta nên chấp nhận một tiêu chuẩn chung như sau: Đức Maria không bao giờ tách biệt khỏi Người Con của ngài và “nữ tì của Chúa”, người mà “Đấng Toàn Năng đã làm cho nhiều điều trọng



đại”, luôn tôn vinh Con của mình là Cứu Chúa của mình và của tất cả chúng ta. Ta chiêm ngưỡng Chúa Kitô trong chính màu nhiệm thập giá. Theo Thánh Gioan, mọi sự đã “hoàn tất” sau khi Chúa Giêsu ủy thác mẹ và môn đệ của Người cho nhau. Vì Đức Maria hiện diện như thế trong kế hoạch Thiên Chúa và ở ngay khởi đầu hiệp thông các thánh, thiên nghĩ cả hai bên, Thệ Phản lẫn Công Giáo, cùng với muôn triệu chứng tá trong lịch sử cứu rỗi, đều được mời gọi liên tục quay về với Chúa Giêsu Kitô, Đấng “được tượng thai bởi Chúa Thánh Thần và được sinh ra bởi Trinh Nữ Maria”.

## Phụ lục I: Các tín điều Vô Nhiễm Thai và Mông Triệu

### 1. Vô Nhiễm Thai

Sau đây là lời công bố tín điều được Đức Giáo Hoàng Piô IX xác định vào ngày 8 tháng 12 năm 1854:

“Ta tuyên bố, công bố và xác định rằng: tín lý theo đó Đức Trinh Nữ rất thánh Maria, từ giây phút đầu tiên được tượng thai, nhờ ơn thánh đặc biệt và đặc ân của Thiên Chúa toàn năng và dự ứng công nghiệp của Chúa Giêsu Kitô, Đấng Cứu Thế của nhân loại, đã được gìn giữ khỏi mọi vết nhơ của tội nguyên tổ, là tín lý được Thiên Chúa mạc khải và, do đó, phải được mọi tín hữu tin một cách chắc chắn và mãi mãi” (Sắc chỉ *Ineffabilis Deus*; Denzinger 2803).

Đọc công bố trên, ta cần lưu ý mấy điểm sau đây:

- ở đây, học lý Vô Nhiễm Thai là chủ đề của một định nghĩa long trọng và nhận được tư cách một học lý “được Thiên Chúa mạc khải”. Tuy nhiên, trong lời giải thích của mình, chính Đức Piô IX nhấn mạnh tới tính liên tục của nó với đức tin của Giáo Hội được phát biểu trong các ngày lễ phụng vụ và giáo huấn các giáo phụ và một số vị giáo hoàng. Hơn nữa, dù có nhắc tới một số đoạn văn Thánh Kinh (St 3:15; Lc 1:28 và 1:42), nhưng ngài không trực tiếp biện bác từ Thánh Kinh. Tuy nhiên, ngài nhìn nhận rằng học lý này “theo phán quyết của các giáo phụ, đã được ghi trong Sách Thánh”.

- chính công thức định nghĩa không sử dụng thuật ngữ “Vô Nhiễm Thai”. Công thức này cũng không xác định “giây phút đầu tiên” của việc tượng thai; chỉ xác định rằng từ “giây phút đầu tiên”, Đức Maria được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ.

- một thế kỷ sau định nghĩa của Đức Piô IX, Công Đồng Vatican II đã đề cập tới màu nhiệm

Vô Nhiễm Thai bằng những lời lẽ ít “Latinh” hơn và mang nhiều dấu ấn của ngôn ngữ truyền thống Phương Đông hơn:

“Không có gì lạ, nếu các Thánh Giáo Phụ đã thường xưng tụng Mẹ Thiên Chúa là Đấng toàn thánh, không vương nhiễm một tội nào, như một tạo vật mới do Chúa Thánh Thần uốn nắn và tác thành. Tràn đầy thánh thiện, có một không hai ngay từ lúc mới được thụ thai, Đức Trinh Nữ thành Nazareth được Thiên Thần vâng lệnh Chúa đến truyền tin và kính chào là "Đấng đầy ân phúc" (x. Lc 1:28)” (*Lumen Gentium*, số 56).

## 2. Mông Triệu

Trong Tông Hiến *Munificentissimus Deus*, ngày 1 tháng 11 năm 1950, Đức Giáo Hoàng Piô XII, đã xác định tín điều Mông Triệu như sau:

“Do thẩm quyền của Chúa chúng ta là Chúa Giêsu Kitô, do thẩm quyền của các thánh tông đồ Phêrô và Phaolô, và do thẩm quyền riêng của ta, ta công bố, tuyên bố và ấn định thành tín điều do Thiên Chúa mạc khải rằng: Mẹ Vô Nhiễm của Thiên Chúa, là Đức Maria trọn đời đồng trinh, khi chấm dứt cuộc sống trần gian, được triệu cả hồn và xác về hưởng vinh quang thiên đàng” (*Denzinger* 3903).

Ở đây, một lần nữa, ta nên lưu ý mấy điều sau đây:

- Đoạn đầu câu định nghĩa có ám chỉ tới tín điều vô ngộ của đức giáo hoàng được công bố năm 1870.

- Lời định nghĩa trên gợi ta nhớ tới mối liên kết giữa Mông Triệu và các mầu nhiệm Vô Nhiễm Thai, Mẹ Thiên Chúa, và Trọn Đời Đồng Trinh.

- Sự khác nhau giữa các hạn từ “được triệu” (động từ thể thụ động) và các hạn từ được dùng trong Kinh Tin Kính để nói về việc “lên trời” của Chúa Kitô cho ta thấy rằng không nên lẫn lộn việc mông triệu của Đức Trinh Nữ với việc thăng thiên của Chúa Kitô.

- Các lời sau cùng “được triệu cả hồn và xác về hưởng vinh quang thiên đàng” không có ý nói tới việc thay đổi nơi chốn, mà đúng hơn nói tới việc biến đổi thân xác Đức Maria và việc toàn diện hữu thể ngài bước vào tình trạng “vinh quang” trong đó, ngài được kết hợp với thân xác vinh hiển của Con mình.

- Khi trình bày tín điều này, Đức Piô XII không trực tiếp biện bác từ Thánh Kinh nhưng nại tới Thánh Kinh qua ngả Thánh Truyền và dưới ánh sáng mối dây liên kết Đức Maria với Con của ngài.

- Công Đồng Vatican II, khi nhắc lại tín điều của Đức Piô XII, đã càng nhấn mạnh hơn nữa tới sợi dây liên kết đời đời giữa Con Trai vinh hiển và mẹ Người là Đức Maria:

“Được gìn giữ tinh sạch khỏi mọi vết tội nguyên tổ, và sau khi hoàn tất cuộc đời dưới thế, Đức Nữ Trinh Vô Nhiễm đã được đưa lên hưởng vinh quang trên trời cả hồn lẫn xác, và được Thiên Chúa tôn vinh làm Nữ Vương vũ trụ, để nên giống Con ngài trọn vẹn hơn, là Chúa các Chúa (x. Kh 19,16), Đấng đã chiến thắng tội lỗi và sự chết” (*Lumen Gentium*, số 59).

## **Phụ lục II: Các kinh có nhắc đến Đức Maria trong một số Giáo Hội Thệ Phản**

### **1. Trong Hiệp Thông Anh Giáo**

#### ***a. Trích từ Kinh Tiền Tụng các lễ kính Đức Maria:***

“Và nay, chúng con tạ ơn Cha, vì khi chọn Đức Trinh Nữ Diễm Phúc Maria làm mẹ Con của Cha, Cha đã hiển dương những người bé nhỏ và thấp hèn. Thiên thần của Cha đã chào kính ngài là người có phúc cao; cùng với mọi thể hệ, chúng con xưng tụng ngài là đáng diễm phúc và cùng với ngài, chúng con hân hoan và chúc tụng thánh danh Cha”

#### ***b. Lời cầu nguyện trong các lễ kính Đức Maria:***

“Lạy Thiên Chúa, Đấng đã triệu về với Chúa Trinh Nữ Diễm Phúc Maria, người mẹ của Con Chúa, xin cho chúng con được dự phần với ngài vào vinh quang trong vương quốc đời đời của Chúa, vì cả chúng con nữa cũng đã được máu Chúa Kitô cứu chuộc”.

### **2. Trong Các Giáo Hội Luthêrô tại Pháp (Phụng vụ Chúa Nhật và các ngày lễ, tháng 2 năm 1983)**

### *a. Lời cầu nguyện trong các lễ kính Đức Trinh Nữ*

#### **(a) Lễ Truyền Tin (25 tháng 3 hay trong Mùa Vọng):**

“Lạy Chúa là Thiên Chúa chúng con, qua lời thiên thần Gabriel, Chúa đã cho chúng con hay sự nhập thể của Con Chúa. Xin đổ tràn ơn thánh Chúa xuống tâm hồn chúng con để, khi theo chân Người trong đau khổ và cái chết của Người, chúng con cũng được hưởng sự vinh quang của phục sinh nhờ Chúa Giêsu Kitô, Con Chúa, Chúa chúng con, Đấng hiện sống và trị vì mãi mãi cùng Chúa, là Cha, và Chúa Thánh Thần, một Thiên Chúa duy nhất”.

#### **(b) Lễ Thăm Viếng (2 tháng 7 hay trong Mùa Vọng):**

“Lạy Thiên Chúa, là Cha chúng con, qua Chúa Thánh Thần, Chúa đã dẫn dắt Trinh Nữ Maria tới với Bà Êlisabét để họ cùng nhau hân hoan chào đón việc xuống thế của Con Cha. Xin Cha cũng điều hướng bước chân của chúng con để chúng con đem đến cho thế gian niềm vui của Đấng đã trở nên khó nghèo vì chúng con, là Chúa Giêsu Kitô, Con Cha, Chúa chúng con, Đấng hiện sống và trị vì mãi mãi cùng Chúa, là Cha, và Chúa Thánh Thần, một Thiên Chúa duy nhất”

### *b. Kinh tiền tụng Mùa Vọng*

“Lạy Cha rất thánh, là Thiên Chúa vĩnh cửu và toàn năng, thật là phải đạo và tốt đẹp, được luôn luôn và từ khắp nơi vinh danh Cha và dâng lên Cha lời cảm tạ của chúng con, qua Chúa Kitô, Chúa chúng con. Chính Người là Đấng mọi tiên tri đã ca ngợi; Đức Trinh Nữ Maria đã yêu thương chờ đợi, và Thánh Gioan Tẩy Giả đã công bố sự xuất hiện và tỏ lộ sự hiện diện; chính Người đã ban cho chúng con niềm vui được bước vào mầu nhiệm Giáng Sinh để khi Người đến, Người có thể thấy chúng con đang chờ đợi trong cầu nguyện và tràn đầy niềm vui”.

### *c. Chúa Nhật thứ tư Mùa Vọng*

“Chúc tụng Chúa nhờ đấng có phúc hơn mọi phụ nữ; chúc tụng Chúa vì ngài đã tin; chúc tụng Chúa đã để nữ tì Chúa mở lòng ra chào đón lời Chúa và cưu mang Đấng đã tạo dựng nên thế giới; chúc tụng Chúa vì nhờ ngài, Con Chúa đã có thể mặc lấy xác phàm của chúng

con và dâng lên của lễ duy nhất hữu hiệu: ‘Này đây, Con đến để làm theo Ý Cha’” (Lời nguyện Phụng Vụ Chúa Nhật, Lutheran Domestic Mission, 1991).

#### ***d. Kinh tưởng niệm (anamnesis), Lễ Giáng Sinh***

“Lạy Thiên Chúa là Cha chúng con, chúng con cử hành việc xuất hiện của Con Cha. Giống Đức Maria, chúng con tưởng niệm trong tâm hồn chúng con việc Người sinh ra. Chúng con tưởng nhớ các lời Người nói, các việc Người làm, cuộc thống khổ và thập giá của Người. Sự sống hiện nay của Người là niềm vui của chúng con và việc Người trở lại là niềm hy vọng của chúng con. Nhân danh Người, chúng con dám nguyện rằng: Lạy Cha chúng con ở trên trời...”

### **3. Các Kinh của Giáo Hội Cải Cách**

#### ***a. Phụng vụ của Giáo Hội Cải Cách Pháp (1996)***

“Lạy Cha, Cha là Đấng đã mặt đối mặt nói với Môsê,

Là đấng đã làm cho các tiên tri vui mừng và khóc lóc,

Là Đấng đã phát sinh ra các thánh vịnh nơi dân Cha và tỏ thể sự khôn ngoan của phương châm cho họ.

Cha, Thiên Chúa hằng sống, là Đấng đã đặt Kinh *Magnificat* vào môi miệng Đức Maria và lời tuyên xưng Chúa Kitô trên môi miệng Thánh Phêrô,

Cha là Đấng đã thốt Lời Cha thành lời nhân bản trong đời sống Con Cha: nhờ Chúa Thánh Thần, Cha đã làm các lời này thành sinh động vào lúc này; xin cho chúng trở thành Lời Cha cho chúng con. Amen”

#### ***b. Kinh Bữa Tiệc Ly***

“Lạy Thiên Chúa là Cha chúng con, chúng con tạ ơn Cha: từ nguyên thủy, nhờ Lời của Cha

và hơi thở của Thần Trí Cha, Cha đã làm cho thế giới và những huy hoàng của nó hiện hữu. Cha đã tạo nên con người giống hình ảnh Cha và ký giao ước với họ; Cha đã chọn một dân tộc cho riêng Cha để qua họ, mọi dân tộc trên thế giới được chúc phúc.

“Nhờ Chúa Thánh Thần, Cha đã làm cho Con Cha được Trinh Nữ Maria sinh hạ; Người đã trở nên người anh của chúng con và đã sống cuộc sống yêu thương Cha cho tới chết trên thập giá. Nhờ quyền lực của Thần Trí Cha, Cha đã làm Người trỗi dậy từ cõi chết; Cha đã đặt Người làm đầu Giáo Hội và là Cứu Chúa của thế gian...” (Phụng Vụ thực nghiệm “Cam” của Giáo Hội Cải Cách Pháp, 1982).

***c. Các thánh ca của Giáo Hội Cải Cách Pháp: Số 171: Tôi Tán Tụng Thiên Chúa (Magnificat)***

1. Tôi tán tụng Thiên Chúa và hân hoan ca hát,  
Vì Cứu Chúa đã cúi xuống phận mỏng dòn tôi;  
Người đã đoái xem để từ nay  
mọi người sẽ mãi mãi khen ngợi Người có phúc.

2. Đấng Toàn Năng đã làm cho tôi những điều kỳ diệu.  
Danh Người là thánh! Tình yêu Người thiên thu vạn đại.  
Cánh tay quyền năng của Người luôn hành động  
Cho những ai thực hiện thánh ý Người.

3. Người phá tan suy nghĩ của kẻ kiêu căng  
Hạ những kẻ hợm hĩnh khỏi bệ vàng;  
Người nâng người nghèo dậy và nuôi sống họ;  
Kẻ giàu, Người đuổi khỏi tay không.

4. Đối với Israel, Thiên Chúa luôn yêu thương triu mến;  
Trung thành với lời hứa, Người luôn trợ giúp họ;  
Với Apraham và miêu duê,  
Thiên Chúa mãi mãi là Cứu Chúa đến tận cùng (*Arc en Ciel và Nos Coeurs te chantent*,  
Tháng 7, 1994)

***d. Trích Kinh Nguyện Thánh Thể, Tiệc Cưới Cana***

Lạy Chúa, đơn thành và tín thác biết bao là lời Đức Maria biểu lộ!

- Chỉ một vài lời đủ cho Chúa thấy tình thế làm ngài lo âu: “họ hết rượu rồi”.

- Chỉ một vài lời đủ cho gia nhân hiểu sự tín thác của ngài: “hãy làm bất cứ điều gì Người bảo anh em”.

Ấy thế mà chúng con lại lải nhải trong lời cầu nguyện của chúng con, không nhìn thấy dấu chỉ Chúa hiện diện nào.

Này đây, chúng con đang được mời dự bữa ăn của Chúa, nhưng chúng con biết được gì về sự sống của Chúa trong mầu bánh này và trong chén rượu này?

Chúng con biết được gì về ơn thánh Chúa dành cho chúng con ?

Xin sai Thần Khí Chúa xuống

- để chúng con nhìn thấy Chúa hiện diện tại tâm điểm bữa ăn này

- để chúng con nghe thấy lời Chúa vang vọng trong Tin Mừng

- để chúng con nhận ra mình và máu Chúa trong bánh và rượu này... (Mục sư Antoine Nouis, *La Galette et le cruche*, Nhà Xuất Bản Réveil, 1993).

### **Phụ Lục III: Danh sách các vị hợp soạn tác phẩm này trong các năm 1991-1997**

Linh Mục Jean-Noel Aletti

Mục Sư Guy Lasserre

Mục Sư Francois Altermath

Linh Mục Pierre Lathuilière

Linh Mục René Beaupère

Linh Mục Marie Leblanc

Mục Sư André Benoit

Mục Sư Michel Leplay

Mục Sư Alain Blancy

Mục Sư Louis Lévrier

Mục Sư Daniel Bourguet

Linh Mục Robert Liotard

Mục Sư Marc Chambron	Linh Mục Guy Lourmande
Linh Mục Bruno Chenu	Mục Sư Alain Massini
Linh Mục Henri Denis	Mục Sư Alain Martin
Linh Mục Michel Fédou	Mục Sư Willy-René Nussbaume
Mục Sư Flemming Fleinert-Jensen	Mục Sư Jacques-Noel Pérès
Mục Sư Michel Freychet	Linh Mục René Remise
Mục Sư Daniel Fricker	Mục Sư Antoine Reymond
Linh Mục Paul Gay	Linh Mục Bernard Sesboué
Linh Mục Claude Gerest	Linh Mục Damien Sicard
Linh Mục Étienne Goutagny	Mục Sư Jean Tartier
Linh Mục Pierre Gressot	Mục Sư Danis Vatinel
Mục Sư Gottfried Hammann	Mục Sư Jean-Marc Viollet
Linh Mục Joseph Hoffmann	Linh Mục Pierre Vuichard
Linh Mục Maurice Jourjon	Mục Sư Gaston Westphal

#### **Phụ Lục IV: Các chữ viết tắt trong các chú thích**

*CO* *Calvini opera quae supersunt omnia* do Baum, Cunitz và Reuss hiệu  
đính. Corpus Reformatorum. Braunschweig: Schwetske, 1963-1900.

*DC* La Documentation Catholique, Paris

*DS et morum*, Freiburg: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei*  
do H. Denzinger và A. Schonmetzer hiệu đính. Tái bản lần thứ 32,  
Herder, 1963.

*DSp* *Dictionnaire de spiritualité*. Paris: Beauchesne

*LG* *Lumen Gentium*: Hiến Chế của Công Đồng Vatican II về Giáo Hội



- Mansi* *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florence và Venice, 1959-98. In lại và tiếp tục bởi J.-B. Martin và L. Petit. 53 cuốn. Paris: Welter, 1901-27.
- ND* *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, do J. Neuner và J. Dupuis hiệu đính. Ấn bản đã duyệt lại. Staten Island, NY: Alba House, 1982.
- PG* *Patrologia Graeca*, do J.-P. Migne hiệu đính, Paris.
- PL* *Patrologia Latina*, do J.-P. Migne hiệu đính, Paris
- RAM* *Revue d'ascétique et de mystique*. Toulouse.
- SC* *Sources chrétiennes*. Lyons-Paris: Cerf.
- TRE* *Theologische Realenzyklopadie*. Berlin-New York: de Gruyter.
- UR* *Unitatis redintegratio*: Sắc lệnh của CĐ Vatican II về Đại Kết
- WA* *Weimarer Ausgabe*: Trọn bộ tiếng Đức các công trình của Luther. Weimar: H. Bohlaus, 1883.

\*\*\*\*\*

## CHÚ THÍCH

### Chương 1

(1) Thánh Inhaxiô thành Antiokia (chết khoảng năm 117), *Thư Êphêsô* 18, 2 (SC 10bis, 87); xem *Thư Mácnêxiô* 11; *Trallianô* 9,1; *Smyrnô* 1,1-2.

(2) Thánh Irênê thành Lyons, *Chứng Minh Lời Giảng Tông Đồ* 33 (SC 406, 31)

(3) Thánh Irênê, *Chống Lạc Giáo* 1, 10.2, Bản tiếng Pháp của A. Rousseau (Paris: Cerf, 1984) 66.

(4) Chữ Hy Lạp ICHTHYS, “cá”, là các chữ đầu (trong tiếng Hy Lạp) của tước hiệu “Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, Đấng Cứu Thế”. Do đó, cá trở thành cách biểu tượng để gọi tên Chúa Kitô và là cách chơi chữ khắc của người xưa. Văn bia của Abercius có ghi: “Đức tin là hướng dẫn của tôi ở khắp nơi và là lương thực nuôi tôi ở khắp chốn: cá từ suối trường sinh, rất lớn và rất sạch, đã được thánh Nữ Trinh bắt được”. Văn bia của Pectorius: “Bạn đã tiếp nhận cá trong lòng bàn tay bạn”. Những bản khắc này đã được phiên dịch trong cuốn sách của L.

Deiss: *Springtime of the Liturgy: Liturgical Texts of the First Four Centuries* (Collegeville: Liturgical Press, 1979) 260-2.

(5) Xem đoạn văn của Thánh Inhaxiô Thành Antokia: *Thư Êphêsô* 18, 2.

(6) Thánh Irêne, *Chống Lạc Giáo* 3, 24, 4 (Rousseau, 377)

(7) Thánh Augustinô, *Holy Virginity* 6,6; do R. Kearney dịch sang tiếng Anh, *Marriage and Virginity* (The Works of Saint Augustine I, 9; Hyde Park, N.Y.: New City Press, 1999) 71.

(8) Nhất là Tertulianô.

(9) Origen, *Chú Giải Thánh Gioan* 1,4 (SC 120, 71).

(10) DS 427; dịch trong ND 620/6.

(11) Nhất là trong dịp kỷ niệm 1,500 năm CD Êphêsô (1931) và dưới hình thức một ngày lễ (11 tháng 10) mà nay đã được đặt trở lại vào ngày truyền thống xưa là ngày 1 tháng 1.

(12). Thánh Augustinô, *Holy Virginity* 6,6

(13) Thánh Anataxiô, *Thư Cho Các Trinh Nữ*; xem RAM 31 (1955) 144-71.

(14) Thánh Augustinô, *Holy Virginity* 5,5

(15) Thánh Augustinô, *Tự Nhiên và Ôn Thánh* 36,42; bản dịch tiếng Anh của R.J. Teske, *Answer to The Pelagians* (The Works of Saint Augustine I, 23; Hyde Park, N.Y.: New City Press, 1997) 246.

(16) Vừa dẫn.

(17) Xem G. Jousard, “L’interprétation par Cyrille d’Alexandrie de la scène de Marie au pier de la Croix” trong tuyển tập *Virgo immaculata* (Rome, 1955) 32.

(18) Thánh Augustinô, *Unfinished Work in Answer to Julian* 4, 134; bản dịch tiếng Anh của

R.J. Teske, *Answer to the Pelagians, III* (The Works of Saint Augustine I, 25; Hyde Park, N.Y.: New City Press, 1999) 500.

(19) Anrê thành Creta, *Bài Giảng về Sinh Nhật Đức Maria* 1 (PG 97:812A).

(20) Thánh Gioan Đamaxêno, *Bài Giảng Thứ Hai về (Đức Maria) Thiếp Ngủ* 3 (SC 80, 132-33).

(21) Bản papyrus tại thư viện John Rylands; có lẽ có trước CD Êphêsô (431).

(22) Người ta “không nên ngồi” (akathistos) khi hát 24 câu này. Đây là ít câu: “Kính chào! sự cứu chuộc toàn thể thế giới. Kính chào! Sự tốt lành của Chúa cho nhân loại” (V); “Kính chào! Đấng đã loại bỏ khỏi vương quốc Người kẻ thù của con người... Kính chào! Đấng cứu ta khỏi những nghi lễ ngoại đạo” (IX); “Kính chào! Tảng đá đã giải cơn khát trần đời... Kính chào! Thực phẩm thay thế manna” (XI). Bản dịch của G.G. Meersserman, O.O., *The Acatistos Hymn: Hymn of Praise to the Mother of God* (Fribourg, Switzerland: University Press, 1958) 39, 47, 51.

(23) Thánh Ambrôxiô thành Milan, *Về Phúc Âm Thánh Luca* 10, 132 (SC 52, 200); cũng xem Thư 63, 110 (PL 16: 1218C).

(24) Thánh Irênê, *Chống Lạc Giáo* 3, 22, 4 (Rousseau, 385-86).

(25) Vừa dẫn, 5, 19, 1 (Rousseau, 626).

(26) Thánh Gioan Kim Khẩu, một vị “chiều tự” (literalist), từng viết: “luật này có giá trị khắp trong Sách Thánh: bất cứ khi nào Sách Thánh sử dụng phúng dụ (allegory), nó cũng đều giải thích phúng dụ ấy, ngõ hầu giữ cho những người yêu phúng dụ một cách bừa bãi khỏi gây thơ sai lạc và ở chỗ nào cũng thấy nó” (Chú Giải Isaia 5,3).

(27) Tại Rôma, khoảng năm 700 có các lễ Truyền Tin, Thiếp Ngủ, Sinh Nhật, Thanh Tẩy. Phương Đông cử hành cả 4 lễ này nhưng thêm lễ ngày 9 tháng 12 kính việc Thánh Anna chịu thai Đức Maria. Về nguồn gốc lễ Thiếp Ngủ, nghiên cứu của Simon Claude cho ta một chút ánh sáng về nguồn gốc của nó: *Dormition et Assomption de Marie, histoire des traditions anciennes* (Paris: Beauchesne, 1995).

(28) Ta nên tránh việc xác định nền văn chương ngoại thư Kitô Giáo trong tương quan với qui điển Tân Ước, như thể nền văn chương này tạo nên một bộ tác phẩm cạnh tranh với hoặc chỉ bổ túc cho Tân Ước. Ngày nay, người ta có khuynh hướng coi nền văn chương này đúng

hơn là hình thức viết của một thời kỳ đặc thù trong các truyền thống lịch sử hay một bộ dã sử không có được thể giá của qui điển thánh kinh.

(29) Xem Tin Mừng Đầu Hết Của Giacôbê 8, 1, trong W. Schneemelcher, chủ biên, *New Testament Apocrypha I* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991)429; *The Questions of Bartholomew II*, 15 (đã dẫn, 544).

(30). Xem Tin Mừng Đầu Hết Của Giacôbê 20, 1 (Schneemelcher I, 434); Tin Mừng của Ngụy-Matthêu 13,4.

(31) Xem Gregory Palamas, *Bài Giảng 18 về Các Phụ Nữ Mang Mọc Dược 5*.

(32) Xem Lịch Sử Thánh Giuse Thợ Mộc 20,8.

(33) Xem Minoui, *Dormition et Assomption* (ghi chú 27 trên đây)

(34) Các bản văn này hiểu “thiếp ngủ” là sự qua đời của Đức Maria, có các tông đồ vây quanh, trong khi một thiên thần tiếp nhận linh hồn ngài và đưa linh hồn ngài về vinh quang, còn thân xác ngài nằm trong mồ. Trong khi “mông triệu”, tự nó, không hàm nghĩa sự qua đời của ngài, nhưng trên thực tế có thể xảy ra sau sự qua đời này; tuy nhiên, nó nhấn mạnh tới việc cả hồn lẫn xác ngài được nâng lên hưởng vinh quang, mà không đề cập gì tới việc chôn cất.

(35) H. Gore, “Maria/Marienfrommigkeit”, TRE 22, 123-24.

(36) Ta sẽ trở lại chủ đề này ở chương 2.

(37) Lời quả quyết này từng được gán cho Thánh Bernard thành Clairvaux, nhưng không nhắc tới bất cứ đoạn văn minh nhiên nào. Nền thần học của Thánh Bernard về Đức Maria, nghịch lý thay, lại chỉ chú trọng tới đức khiêm nhường của mẹ Chúa Kitô hơn là sự hiển dương ngài. Dù sao, lời quả quyết này cũng đã mô tả được lòng sùng kính khá lan tràn vào thời này.

(38) Grote (ghi chú 35) 126-28.

(39) Mansi 29, 182f.; DTC 7/1. 1113.

(40) Đức Sixtô IV, *Về Sự Vô Nhiễm Thai*; bản văn trong DS 1400.

(41) Xem chú thích 9 chương 2.

(42) Xem Bài Giảng của ngài về Ngày Truyền Tin của Chúa (PL185/1:115ff); Bài Tán Tụng Về Trinh Nữ Diễm Phúc, Mẹ Thiên Chúa (PL 184: 1009ff. và 1020). Trong các bài này, Thánh Bernard ca ngợi Trinh Nữ Maria là Trinh Nữ Của Mọi Trinh Nữ, là Sự Khôn Ngoan, là Mẹ Tình Yêu Kiêu Diễm, Mẹ Nhân Từ, Đức Bà (mi Domina hay Domina Mea), Hiền Thê, Mẹ Thiên Chúa, Đấng Trung Gian, Dầu Thơm Dịu Dàng, Hoa Hồng Trắng Khiết Trinh, Hoa Hồng Đỏ Đức Ái. Nhưng ngài có được các tước hiệu này là do Chúa Giêsu. Theo Thánh Bernard, ta chỉ có một mẹ trên trần gian cũng như chỉ có một Cha trên trời. Xem R. Winling, *The Carmelites of Mazille*, và A.-G. Hamman, *Le Cantique des cantiques d'Origène à Saint Bernard* (Paris: Desclée de Brouwer, 1983) 183-88.

(43) Xem Grote (chú thích 35)

(44) Thời kỳ này bắt đầu có các phong trào như Giáo Hội và Phụng Vụ (Église et liturgie) tại Thụy Sĩ nói tiếng Pháp và Huynh Đoàn Thánh Michel (St Michael Confraternity) tại Đức. Việc canh tân phụng vụ và thánh mẫu học của phái Luthêrô hay Cải Cách này nhằm mục đích tiến tới cuộc đối thoại đại kết.

(45) Walter Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren* (Tubingen, 1962); Max Thurian, *Mary, Mother of All Christians*, bản dịch của N. Cryer (New York, 1963).

(46) “Các mục tử đừng nên cãi vã nhau về các ngày lễ này. Mỗi người được tự do cử hành ngày lễ nào giáo dân trong xứ muốn. Hãy để họ kính, trước hết, các Chúa Nhật, các lễ Truyền Tin, Thanh Tây, và Thăm Viếng, các lễ Thánh Gioan Tẩy Giả, Thánh Michael, các Thánh Tông Đồ, và Thánh Maria Madalêna” (WA 9, 625.22).

(47) Xem WA 27, 242.4 (1528); 27, 475.25-26 (1528); 29, 169.8 (1539).

(48) “Chúng ta cũng được Chúa Thánh Thần làm cho mang thai và tiếp nhận Chúa Kitô vào trong ta một cách thiêng liêng nhờ đức tin” (WA 9, 625.22).

(49) WA 32, 296.16-19.

(50) “Die Gottesmutter” 7, 572.33-573.1; xem Tappolet (chú thích 45 trên đây) 110ff.

(51) Xem WA 7, 575.8-12.

(52) Xem WA 49, 492-98.

(53) “Niềm an ủi và lòng tốt dạt dào của Thiên Chúa vĩ đại đến nỗi những con người nhân bản, nếu chịu tin, đều có thể lợi dụng được kho tàng này: Đức Maria thực sự là mẹ của họ, Chúa Kitô là anh của họ, và Thiên Chúa là Cha của họ” (WA 10/I, 72.19-73.2).

(54) WA 1, 107.22-25

(55) WA 4, 234.5-8

(56) Xem M. Lienhard, *Au coeur de la foi de Luther: Jésus Christ* (Paris: Desclée, 1991) 59.

(57) WA 10/III, 331.4-11.

(58) WA 10/III, 268,13-18.

(59) Xem WA 52, 681.6-31 (1544).

(60) Xem WA 10/I/1, 62.1763.10.

(61) Theo Luther, lòng sùng kính Đức Maria của thời ông không may đã trở nên một sản phẩm bị bóp méo của Kitô học: Chúa Kitô, bị coi như “quan tòa và lý hình” (WA 10/III, 357.231), đã khiến phát sinh ra một Đức Maria “tuyệt đối dịu ngọt và yêu thương”.

(62) Bênh Vực, điều XXI: “Về việc kêu cầu các thánh” trong A. Birmelé và M. Lienhard, *La foi des Églises luthériennes* (Paris: Cerf; Geneva: Labor et Fides, 1991) số 278.

(63) Vừa dẫn, số 369.

(64) Vừa dẫn, số 278.

(65) Vừa dẫn, số 390.

(66) “Phép lạ là ngài đồng trình trước và sau khi sinh [Chúa Kitô]” (Zwingliss Werke 6/1, 288.10-289.5). Cũng như nơi Luther, học lý qui Kitô của Zwingli cũng hàm nghĩa một lòng sùng kính Đức Maria phát sinh từ việc thờ kính và tôn kính Chúa Kitô (ZW 5, 188.10-14). Xem Tappolet (chú thích 45 trên đây) 251.

(67) ZW 1, 412.1-8.

(68) Đừng để Đức Maria làm cho các tín hữu quay mặt khỏi thân phận xã hội khốn cùng của “các thiếu nữ và các phụ nữ bị đặt vào thế nguy hiểm chỉ vì thiếu sắc đẹp hay nghèo khổ” (ZW 3, 52.14).

(69) Calvin cũng áp dụng câu “và Đức Maria giữ mọi điều ấy trong lòng” (Lc 2:51) cho cả Thánh Giuse nữa (CO 46, cột 481).

(70) Xem Các Thể Chế Của Kitô Giáo, bản dịch tiếng Anh của F.L. Battles (Library of Christian Classics 20-21; Philadelphia: Westminster, 1960) IV, 1, 4; ngài là “mẹ tất cả những ai được Thiên Chúa vui lòng tụ họp con cái của Người trong lòng họ” (IV, 1,1); ngài luôn “chăm sóc và hướng dẫn ta” (IV, 1, 4); chúng ta “được nuôi dưỡng nhờ sự giúp đỡ và thừa tác vụ của ngài” (IV, 1,1).

(71) CO 46, cột 111.

(72) Cả các tông đồ cũng là học trò của ngài; xem CO 46, cột 63. Theo Calvin, vai trò đào luyện của Đức Maria được chỉ rõ tại tiệc cưới Cana: “Hãy làm bất cứ điều gì Người bảo anh em!”. Là một cô giáo giỏi, ngài qui chiếu người ta tới Chúa Kitô và lời Người giảng dạy; ta cũng nên làm như vậy: “Như thế, noi gương Đức Trinh Nữ, ta hãy học cùng một cách biết lắng nghe điều dạy bảo ta trong lời Chúa và đọc lời này với một lòng nhiệt thành đến độ có thể dành cho nó một nơi cư ngụ trong tâm hồn ta và để nó bén rễ trong đó” (CO 46, cột 482).

(73) Cajetan. *Ba Mươi Chín Điều về Việc Ngợi Khen và Tôn Kính Trinh Nữ Maria* (1525); xem *Handbuch der Marienkunde*, do W. Beinert và H. Petti chủ biên (Regensburg: pustet 1984) 206.

(74) Xem Michel de Saint-Augustine (chết năm 1684), và cuốn sách của ông tựa là *Vita mariaeformis et mariana in Maria propter Mariam*, ấn hành năm 1669; theo tác phẩm này, “Đức Maria là phương thế và là môi dây mạnh mẽ nhất liên kết linh hồn với Chúa” (chương 12).

(75) Xem DSp 10 (Paris: Beauchesne, 1980) các cột 461-62.

(76) Henri-Marie Boudon (1624-1702), *Dieu seul, ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* (Paris, 1667) trong bộ *Oeuvres complète* của ông, hiệu đính của Migne, 2(1857) cột 378.

(77) Xem DSp 10, các cột 460 và tiếp theo.

(78) Vừa dẫn, các cột 462, 464.

(79) Thí dụ, xem *Thư Thứ Chín Viết Cho Một Người Ở Tỉnh Từ Một Trong Các Bạn Hữu Của Ông Ta* (tháng 7 năm 1656), trong Pascal, *Oeuvres complètes* (Paris: Pléiade, NRF, Gallimard, 1954) 753ff.

(80) Trong bài giảng của ông về *Việc Tượng Thái Thánh Nữ Đồng Trinh* (ngày 8 tháng 12, 1669); xem DSp 10, cột 463.

(81) Antoine Godeau, trong cuốn của ông tựa là *L'Assomption de la Vierge*; xem DTC 6 (1920) các cột 1470-71.

(82) Xem cuốn sách của Thánh de Montfort *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* (viết trước năm 1716 nhưng chỉ ấn hành vào thế kỷ 19), trong bộ *Oeuvres complètes* của ngài (Paris, 1966).

(83) Thành viên nổi tiếng Pháp của các Giáo Hội Cải Cách (như các tín hữu Luthêrô chẳng hạn) vẫn gọi mình là “Công Giáo” cho mãi tới đầu thế kỷ 19. Ta thấy một điển hình trong Tuyên Tín Hậu Helvetic (1556) với trang bìa có dòng chữ sau đây: “Tuyên Tín và Trình Bày Thẳng Thắn chân lý đích thực và các điều khoản công giáo” của các giáo hội Thụy Sĩ, và ở tựa đề chương 18: “Về Giáo Hội Thánh Thiện và Công Giáo của Thiên Chúa”. Theo cái nhìn lịch sử, “công giáo tính” chỉ về giáo hội duy nhất điều mà “Cải Cách” (hay “Luthêrô”) chỉ về giáo hội tuyên tín; điều này đúng đối với Giáo Hội “Công Giáo Rôma” bắt đầu từ thế kỷ 16.

(84) Xem Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme II* (Paris: Presses universitaires de France, 1961) 320.

(85) Năm 1639, nhà thần học Pháp André Rivet (chết năm 1651), khoa trưởng phân khoa thần học tại Leiden (Hà Lan) và được công nhận là người gìn giữ nền chính thống của Cải Cách, đã viết một tác phẩm bằng tiếng Latinh về Trinh Nữ Maria, trong đó, ông khai triển các chủ đề y hệt Drelincourt: tác phẩm của Rivet tựa là *Apologia pro sanctissima virgine Maria matre Domini, adv. Veteres et novos antidicomarianitas, Collyridianos et Christiano-categoros*, Lib. II absoluta.

(86) *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Paris, 1714); xem DTC 10/2 cột 1551, và DSp 10, cột 467.

(87) Về tình thế này, xem R. Laurentin, *La question mariale* (Paris: Seuil, 1963).



(88) *Signum magnum*, 1967 (DC, số 1495 [1967] 961-72) và *Marialis cultus*, 1974 (DC số 1651 [1974] 301-9)

(89) Thí dụ, xem J. Bosc, P. Bourget, P. Maury, và H. Roux, *Le protestantisme et la Vierge Marie* (Paris: “Je sers”, 1950); P. Petit, *Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne* (Paris: Les Bergers et les mages, 1958).

(90) Ở đây, chúng tôi chỉ phúc trình hoàn cảnh lịch sử mà thôi; việc phân tích sự bất đồng về các điểm này sẽ được trình bày ở chương ba.

(91) Xem A. và F. Dumas, *Marie de Nazareth* (Geneva: Labor et Fides, 1989).

(92) Tài liệu này lẫn lộn vô nhiễm thai với việc chịu thai đồng trinh Chúa Giêsu. Xem chú thích 10, chương 4.

(93) A. Wohlfahrt, *Le cep et les sarments. Catéchisme à l’usage de l’Église de la Confession d’Augsburg* (Strasbourg: Éd. Oberlin, 1965).

(94) *Liturgie des dimanches et fêtes de l’ANELF* (1983) 195, 197, 219; *Liturgie expérimentale de l’ERF* (phụng vụ “Cam”), Kinh Bữa Tiệc Ty, tr. 44.

\*\*\*\*\*

## Chương 2

(1) Ở đây, “kinh tin kính” chỉ cả Kinh Tin Kính Các Tông Đồ và Kinh Tin Kính Nixê và Constantinôp.

(2) Theo quan điểm của Freud, một số ước (thèm) muốn luôn nằm ở gốc rễ cả việc “thăng hoa hóa” lẫn việc “lý tưởng hóa”. Tuy nhiên, trong thăng hoa hóa, thèm muốn chấp nhận việc mất đối tượng tức khắc của nó, và bằng lòng chuyển qua một đối tượng khác; nó phóng chiếu lên đối tượng sau các yếu tố của khoái lạc hay tốt đẹp từng được gán cho đối tượng khởi thủy. Trái lại, trong lý tưởng hóa, thèm muốn không tách rời khỏi đối tượng tức khắc của nó; chủ thể không chấp nhận việc mất mát này, và được thúc đẩy bởi ý muốn kiểm soát, đã chế ra một đối tượng phù hợp với các đặc điểm của đối tượng khởi thủy. Xem S. Nobécourt-Granier, “Các phụ nữ không trở nên thánh hay phù thủy trong đức tin vào Thiên Chúa” (Ni saintes, ni sorcières, les femmes deviennent dans la foi en Dieu), đăng trong *Incroyance et Foi*, số 39 (Mùa Thu, 1986) 19-29; cùng tác giả, “Freud và sự đồng trinh” (Freud et la virginité) trong tuyển tập *La première fois* (Paris: Ramsay, 1981) 401-43; Dominique Stein,

“Các khuôn mạo Đức Maria và các lời khấn của vô thức” (Figures de Marie et vœux de l’inconscient” đăng trong *Femmes et hommes dans l’Église* (Bulletin international) số 7 (tháng 12, 1981).

(3) Xem F. Quéré, *Marie* (Paris: Desclée De Brouwer, 1996) 55-58.

(4) Ở đây nên nhớ rằng trong Cựu Ước, Sách Các Vua rất thường hay nhắc tới bà mẹ các vua của triều đại Đavít (xem 1V 2:19; 11:26; 14:21; v.v...)

(5) F. Quéré, *Jésus enfant* (Paris: Desclée, 1992)130.

(6) Xin trích dẫn ở đây Cv 1:14, đây là đoạn duy nhất của Sách này có nhắc tới Đức Maria, dù khung cảnh này, đúng ra, liên quan tới giáo hội, và thuộc điều thứ ba của Kinh Tin Kính.

(7) Thánh Máthêu trích dẫn Is 7:14 từ bản Bảy Mươi, là bản dịch chữ *almah* của Hípri là “trinh nữ”.

(8) Nền văn chương ngoài Sách Thánh có một tác phẩm giúp ta có thể nối kết giữa các truyền thống Do Thái và việc sinh hạ Chúa Giêsu mà vẫn còn đồng trinh. Cuốn (Khải Huyền) Enoch (Bằng Tiếng Slav) thuật lại việc Spanim, thân mẫu Menkixêđê, thụ thai mà không có sự can thiệp của đàn ông (2Enoch 71); xem bản văn của J.H. Charlesworth (chủ biên), *The Old Testament Pseude-pigrapha 2* (New York: Doubleday, 1983) 204.

(9) Đức Maria được *kecharitômenê*, “được đổ ơn thánh” (filled with grace) chứ không phải “đầy ơn thánh” (full of grace), là đặc ân của một mình Ngôi Lời nhập thể, Đấng “đầy ơn thánh và sự thật” (*plêrês charitos kai alêtheias*, Ga 1:14).

(10) Cuộc tranh luận tín lý về các anh chị em của Chúa Giêsu sẽ được bàn ở chương 3.

(11) Động từ “giữ” (*têrêô*) trong Lc 2:51 cũng là một với động từ trong 2:19, nhưng tiền từ có khác (*diatêrêô* thay vì *syntêrêô*).

(12) Tuy không loại trừ các hình thức thờ phượng khác, ở đây dùng chữ “phụng vụ” để chủ yếu chỉ nghi thức hay việc thờ phượng trong Thánh Lễ (lời và bí tích); việc này hầu như đồng nhất trong mọi nghi lễ và tín phái.

(13) Xem phụng vụ vĩ đại trên thiên quốc trong Khải Huyền 4-5.

(14) Xem Lễ Qui Rôma trong phụng vụ Rôma.

(15) Hình ảnh cuộc đua trong Thư Do Thái 12:1-2 nói tới sự trợ giúp của những người đã chết: các vị vẫn bao quanh ta, để biểu lộ sự quan tâm và trợ giúp của các vị đối với cuộc chiến đấu mà ta đang vẫn còn phải chịu đựng. Các chứng nhân này không hề cạnh tranh, theo bất cứ nghĩa nào, với vai trò độc nhất của Chúa Kitô, Đấng vừa là khởi điểm vừa là đích đến của cuộc đua.

(16) Kinh Communicantes (Hiệp cùng hội thánh) có từ thế kỷ thứ 6. Thánh Ambrôsiô Thành Milan là chứng tá cho một bản văn mà cho tới thời ngài, Kinh Communicantes vẫn chưa là một thành phần (*De sacramentis* 4.21-29; SC 25bis [Paris, 1961] 114-16). Nhưng trong các bài giáo lý của ngài, thánh nhân có nhắc tới Trinh Nữ Maria trong ngữ cảnh Thánh Thể khi ngài so sánh việc dâng tiến bánh rượu của Menkixêđê với việc dâng tiến của Chúa Giêsu (4.12; tr.109).

\*\*\*\*\*

### Chương 3

(1) Về nghĩa của chữ này, xin xem chú thích số 38 dưới đây.

(2) Năm 1992, ủy ban đối thoại Luthêrô-Công Giáo tại Mỹ có công bố tài liệu *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII* dưới sự chủ biên của H. George Anderson, J. Francis Stafford, và Joseph A. Burgess (Minneapolis: Augsburg). Tài liệu này cho hay: “Mục tiêu của đối thoại đại kết không phải để loại bỏ mọi dị biệt, mà là để chắc chắn rằng các dị biệt còn lại phù hợp với sự đồng thuận căn bản trong đức tin tông truyền, và do đó, hợp pháp hay ít ra cũng khoan dung được. Hòa giải là một diễn trình công nhận nhiều mức độ khác nhau, dẫn tới việc hiệp thông trọn vẹn trong đức tin, trong việc thờ phượng có tính bí tích, và trong sinh hoạt có cơ cấu của giáo hội. Do đó, điều quan trọng là phải nắm chắc các dị biệt này ảnh hưởng ra sao... đối với thứ hiệp thông vừa trình bày” (số 90). Ta sẽ nhắc tới tài liệu này nhiều lần nữa. Nó tuy độc lập với công trình của Nhóm Dombes nhưng đồng qui với công trình này. [Bản văn tài liệu này cũng thấy trong cuốn *Growing Consensus. Church Dialogues in the United States, 1962-1991*, do J.A. Burgess và J. Gors chủ biên (New York: Paulist Press, 1995) 374-451.

(3) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2 #15 (Zurich: EBZ, 1939, tr.154). Như thế, bản tiếng Đức có trước việc định nghĩa Mông Triệu.

(4) *Vừa dẫn*, IV, 3, 2 #71 (Zurich:EBZ, 1939, tr. 691).

(5) Đức Gioan Phaolô II, TĐ *Redemptoris Mater* (25 Tháng 3, 1987) số 13.

(6) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 2 #15 (Zurich: EBZ, 1939, tr.160)

(7) Jean Bosc, “La Constitution Lumen Gentium” trong *Vatican II, Points de vue protestant* (Paris: Cerf, 1967) số 64, tr. 44.

(8) Jean Bosc, *Le dialogue catholique-protestant* (Paris: La Palatine, 1960) 49.

(9) Một ủy ban mới đây, do Tòa Thánh thiết lập để trả lời một số lời yêu cầu công bố các tước hiệu mới cho Đức Maria, đã phát biểu như sau: “Ta không nên từ bỏ đường hướng thần học của Vatican II, một đường hướng không muốn công bố bất cứ tước hiệu nào trong số này... Hạn từ “Đấng Đồng Công Cứu Chuộc” vốn không được các văn kiện quan trọng sử dụng trong giáo huấn của các đức giáo hoàng, kể từ thời Đức Piô XII. Đã có nhiều chứng từ cho thấy thực sự vị giáo hoàng này đã cố ý tránh việc sử dụng hạn từ này... Sau cùng, các nhà thần học, nhất là các nhà thần học không Công Giáo, tỏ ra khá nhạy cảm trước các khó khăn đại kết rất có thể do việc công bố các tước hiệu này gây ra”.

Hàn Lâm Viện Giáo Hoàng về Thánh Mẫu lên tiếng về lời phát biểu trên như sau: “Câu đáp của Ủy Ban, tuy cố ý vắn vỏi, nhưng là câu đáp nhất tề của Ủy Ban và chỉ nhằm điểm này: từ bỏ đường hướng của Công Đồng Vatican II để hướng tới việc công bố tín điều mới là điều không thích đáng”. Hàn Lâm Viện còn tỏ ra ngạc nhiên trước lời yêu cầu công bố thành tín điều “một tước hiệu mà huấn quyền rất dè dặt và tránh né một cách có hệ thống” (DC số 2164 [1997] 693, 694 và 696).

(10) *The One Mediator, the Saints, and Mary*, số 56.

(11) *Vừa dẫn*, số 70: “Cả hai [giáo hội chúng ta] đều nhất trí về tư cách trung gian duy nhất của Chúa Kitô (*solus Christus*) và sự công chính hóa dành cho người có tội (*sola gratia*) do Chúa Kitô đem lại; hai giáo hội sử dụng học lý này làm ‘tiêu chuẩn ấn định sự chân chính’ của các thực hành liên quan tới các thánh và Đức Maria. Tuy nhiên, vấn đề là làm thế nào khẳng định được tư cách trung gian duy nhất của Chúa Kitô mà mọi ‘việc trung gian’ trong Giáo Hội của Người không những không đi trệch ra ngoài mà còn thông truyền và triển dương tư cách trung gian duy nhất này nữa”.

(12) Xem Chương 3, I, 1 trên đây (về sự cộng tác của Đức Maria).

(13) Xem Eph 5:25-27. Câu của Thánh Phaolô nói về giáo hội; Luther áp dụng câu ấy vào các tín hữu và vào Đức Maria trong khảo luận *The Freedom of a Christian, Martin Luther: Selection from His Writings* do J. Dillenberger hiệu đính (New York, 1962) 60.

(14) *Vừa dẫn*, 75-77.

(15) Thánh Augustinô, *Thư 195*, 5, 19 (PL 33, 880). Đoạn này đã trở thành một phần trong kinh tiền tụng đầu tiên lễ Các Thánh trong phụng vụ Công Giáo. Cũng nên xem *Tự Thuật* của ngài, 9, 13, 14 (BA 14, 134); *Các Bài Giảng về Phúc Âm Gioan 3*, 10 (BA 71, 229).

(16) Xem *The One Mediator, the Saints, and Mary*, số 60: “Trong giáo huấn Công Giáo, sự cộng tác của Đức Maria và các vị khác hàm nghĩa: từ thuở đời đời, Chúa Cha đã quyết định cứu rỗi vì công nghiệp Chúa Kitô và bằng cách có sự can dự tự do của con người... Các điển hình can dự hay cộng tác này... hữu hiệu vì (a) Chúa Cha ban ơn cứu rỗi trong Chúa Thánh Thần chỉ là nhờ một mình Chúa Giêsu Kitô mà thôi; (b) sự hữu hiệu của Đấng Trung Gian duy nhất này lớn lao đến nỗi các môn đệ cũng có thể dự phần một cách tự do và tích cực vào công trình cứu rỗi này”.

(17) Thánh Ambrôsiô Thành Milan, *Về Tin Mừng Thánh Luca 10*, 132 (SC 52, 200).

(18) Vatican II, *Lumen Gentium*, số 58.

(19) Xem Luther, *The Freedom of a Christian*: “Khi việc thờ phượng chân thực đối với Thiên Chúa được thực hiện, thì linh hồn đồng thuận với ý chí của họ. Rồi linh hồn hiển dương thánh danh của Người và tự trao phó để Chúa hoàn toàn muốn xử trí nó ra sao tùy thích, vì một khi bám chắc vào lời Chúa hứa, linh hồn nào còn hoài nghi chi việc Đấng vốn chân thực, công chính và khôn ngoan sẽ làm, sẽ vứt bỏ và cung cấp mọi sự một cách tốt đẹp. “Há một linh hồn như thế lại không nhờ đức tin của mình mà hết lòng vâng theo Thiên Chúa trong mọi sự hay sao? Còn có điều răn nào mà đức vâng lời như thế lại không hoàn toàn chu toàn cho được? Còn có chu toàn nào hoàn toàn hơn là đức vâng lời trong mọi sự? Tuy nhiên, đức vâng lời này không có được là do việc làm mà chỉ do đức tin mà thôi” (Dilleberger, 59).

(20) Alexandre Vinet, *Homilétique, ou Théorie de la prédication* (Paris: 1853) 27-8.

(21) Thánh Augustinô, *Bài Giảng 169*, 11, 13.

(22) *The One Mediator, the Saints, and Mary* số 61: “Vai trò cộng tác được Chúa Giêsu Kitô ban cho các môn đệ trên trần gian qua mọi thế kỷ là hoa trái của việc làm trung gian của Người và góp phần vào việc lãnh nhận ơn thánh nơi người khác cũng do Người làm trung gian”.

(23) Xem Luther, *The Freedom of a Christian*: “Bởi thế, tại sao tôi lại không nên tự do, hân hoan, với cả tâm hồn và ý chí mau mắn làm tất cả những gì tôi biết là đáng hài lòng và đáng chấp nhận đối với một người Cha vốn dư ban cho tôi thật nhiều châu báu không thể nào ước

lượng được như thế hay sao? Cho nên, tôi sẽ hiến mình cho người lân cận như một Đấng Kitô, ý hệt như Chúa Kitô đã hiến mình cho tôi... “Do đó, như Cha trên trời của ta đã tự ý đến cứu giúp ta trong Chúa Kitô thế nào, ta cũng phải tự ý giúp đỡ người lân cận ta bằng chính thân xác ta và việc làm của nó, và mỗi người chúng ta hãy trở nên như thể một Đấng Kitô cho người khác... Ta hoàn toàn không biết gì về chính danh xưng của mình và không biết tại sao ta lại là Kitô hữu hay tại sao ta mang danh Kitô hữu. Dĩ nhiên, ta được gọi theo tên của Chúa Kitô, không phải vì Người xa vắng ta, mà chính vì Người ở trong ta, nghĩa là, vì ta tin nơi Người và ta là Đấng Kitô lẫn cho nhau và làm cho người lân cận mọi điều như Chúa Kitô đã làm cho ta” (Dillinger, 75-76).

(24) Nên đọc điều Alexandre Vinet viết về giáo hội: “Giáo hội không tự mình làm điều gì hết, nhưng qua Người, giáo hội làm mọi sự Người từng làm trên trần gian. Giáo hội tiếp tục việc làm của Người, nhưng làm qua Người và cho Người. Giáo Hội là toàn diện nhiệm thể, không phải chỉ có đầu” (trong *Le fidèle achevant la souffrance du Christ. Fragment d'un discours de M. Vinet* [Lausanne, 1848] 5).

(25) Xem các kết luận về điểm này trong phần nói về Sự Hồi Tâm Tín Lý của Công Giáo và của Thệ Phản.

(26) Thí dụ, xem lời tuyên bố của Ủy Ban Hỗn Hợp Công Giáo - Thệ Phản Pháp: “Giáo Hội có khả năng cho đi chỉ vì trước nhất giáo hội đã lãnh nhận. Nó chỉ có thể là người hòa giải vì đã được hòa giải trước đó. Giáo hội luôn là người trước nhất thụ động tiếp nhận ơn thánh của Thiên Chúa. Mọi sự giáo hội làm đều qui chiếu trở lại nguồn cội vốn không thuộc về giáo hội này và với nguồn cội ấy, giáo hội phải thật trong sáng... Cho nên, sự khác nhau giữa chúng ta liên quan tới sự kiện này: giáo hội là dụng cụ thông truyền ơn cứu rỗi, nhưng về bản chất của tính dụng cụ này, có phải giáo hội được thánh hóa đến độ tự mình trở thành một chủ thể thánh hóa hay không? (Ủy Ban Hỗn Hợp Công Giáo-Thệ Phản Tại Pháp, *Đồng Thuận Đại Kết và Dị Biệt Căn Bản* [Paris: Centurion, 1987] số ii, các tr.19-20).

(27) Xem các số 185-89.

(28) Xem F. Refoulé, *Les frères et soeurs de Jésus: frères ou cousins?* (Paris: Desclée de Brouwer, 1995); P. Grelot, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur I* (Paris-Montréal: Cerf/Novalis, 1997) 294-301; cùng tác giả, “Les noms de parenté dans le livre de Tobie” *Revue de Qumran* 17 (1996) 327-37; F. Quéré, *Les femmes de l'Évangile* (Paris: Seuil, 1982); E. Cuvillier, *Qui donc es-tu, Marie? Les différents visages de la mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Paris: Éditions du Moulin, 1994).

(29) Hạn từ Hy Lạp *adelphos* có thể có nghĩa một liên hệ gần gũi như anh em họ chẳng hạn; như thế, trong Bản Bảy Mươi, Lot được gọi là “em trai” của Ápraham (St 13:8), và Laban và Giacóp được gọi là “anh em” (St 29:15). Ta cũng không nên quên rằng Cựu Ước dùng chữ

“anh em” để chỉ cả thành viên của dân Chúa nữa (Xh 2:11; v.v...). Philo cũng từng chứng thực cho nghĩa rộng này. Tân Ước dùng chữ này để chỉ các thành viên của cộng đoàn, y như người thời nay dùng trong thuật ngữ “huynh đoàn” (brotherhood) vậy. Theo Kittel, “trong một vài giới không phải Kitô Giáo, chữ ‘anh em’ có thể chỉ các thành viên của một cộng đoàn vốn không có liên hệ máu mủ, như tại Memphis, chẳng hạn, căn cứ trên một bản khắc Hy Ngữ (*Inscriptiones Graecae*, 1873ff, XIV 956 B, 11f alpha).”

(30) Xem Chương 1, phần nói về Đức Maria trong Văn Chương Giáo Phụ.

(31) Một cách chuyên biệt hơn, xin xem Calvin (CO 45 [1891] cột 70), người đã cho rằng không nên biến điểm này thành “vấn đề tò mò ngược lại với Sách Thánh”. Năm 1553, ông cũng nhận xét như sau về câu trong Gioan 2:12 như sau: “Dù sao, ai cũng biết rất rõ rằng, trong tiếng Hípri, chữ ‘anh em’ áp dụng cho mọi anh em họ và họ hàng” (*Commentaires sur le Nouveau Testament II. Évangile selon saint Jean* [Geneva: Labor et Fides, 1968] 61-62). Về quan điểm của Luther, xin xem Chương 1, phần nói về Phong Trào Cải Cách Và Đức Maria.

(32) Xem A. Schlatter, *Marien-Reden* (Velbert i. Rheinland: Freizeiten Verlag, 1927); H. Asmussen, *Maria die Mutter Gottes* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1950) 28ff; W. Stahlin, “Maria die Mutter des Herrn, Ihr biblisches Bild” trong *Symbolon. Gesammelte Aufsätze* I, 222-35 của ông; M. Thurian, frère de Taizé, *Mary, Mother of All Christians*, bản dịch của N.B. Cryer (New York, 1963); L. Vischer, *Okumenische Skizzen* (Frankfurt a. M. : Lembeck, 1972) 109-23; H. Ort, “steht Maria zwischen den Konfessionen?” trong *In necessariis unitas* (Paris: cerf, 1984) 305-19.

(33) Xem các kết luận về điểm này ở phần về Sự Hồi Tâm Tín Lý của Công Giáo và Thệ phản về sự trọn đời đồng trinh của Đức Maria.

(34) Ở Phụ Lục I của sách này, độc giả sẽ thấy các bản văn của lời tuyên bố về Vô Nhiễm Thai và Mông triệu, cùng một vài nhận xét có tính giải thích.

(35) Xem P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique II* (Chevetogne: Éditions de Chevetogne, và Paris: Desclée de Brouwer, 1967) 229-33; A. Kniazeff, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe* (Paris: Cerf, 1990) 124ff.

(36) Về sự phân biệt giữa hai hạn từ này, xin xem Chương 1, phần nói về Đức Maria trong Văn Chương Ngoại Thư.

(37) Xem J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine* (Paris: Cerf, 1990) 124ff.

(38) “Trong cuộc đối thoại đại kết... Các nhà thần học Công Giáo nên nhớ rằng trong học thuyết Công Giáo, có một trật tự hay ‘phẩm trật’ các chân lý, vì chúng thay đổi trong tương quan của chúng với nền tảng đức tin Kitô Giáo” (UR 11). Tại Công Đồng Vatican II, khi Đức Cha Pangrazio giải thích ý niệm ‘phẩm trật’ các chân lý, ngài phân biệt một bên là các chân lý thuộc trật tự cùng đích (như Chúa Ba Ngôi) và một bên là các chân lý thuộc trật tự phương tiện (như cơ cấu có tính phẩm trật của Giáo Hội). Tuy nhiên, bản văn của Công Đồng, đúng hơn, đã nhấn mạnh tới mối tương quan của từng chân lý đối với “nền tảng” của đức tin, tức là, mạc khải của Thiên Chúa trong tư cách Cứu Chúa trong Chúa Giêsu Kitô nhờ ơn Chúa Thánh Thần. Do đó, vị trí của các học thuyết trong “phẩm trật” các chân lý phải được quyết định trước hết qua mối tương quan của chúng đối với Sách Thánh và các quả quyết trong các kinh tin kính.

“Tương tự như thế, người Thệ Phản phân biệt một bên là các điểm chính của đức tin, thuộc lãnh vực tuyên tín (*status confessionis*) và một bên là các giáo huấn; đặc biệt trong truyền thống Luthêrô, sự công chính hóa nhờ một mình đức tin mà thôi thường được coi là tiêu chuẩn phán định giá trị của một học thuyết. Luther và Melancton cho rằng có một phẩm trật trong đó, các điều khoản của đức tin liên quan đến cứu thế học (*soteriology*), tức việc cứu rỗi, các Tin Mừng, vị vị trí cao hơn các điều liên quan đến giáo hội học và đạo đức học (việc làm, Lễ Luật). *Tuyên Tín Helvetic* sau này của các nhà Cải Cách phân biệt một bên là các sự việc phiếm định (*indifferent*) một bên là các chân lý rút ra từ việc tuyên xưng đức tin: “[Đó là lý do] tại sao khi các sự việc phiếm định được thêm vào việc tuyên xưng đức tin, chúng không còn để mặc cho tự do của ta nữa” (*Confessions et catéchismes de la foi reformée*, Ch.27, tr.300).

(39) Ở đây, thiên nghĩ nên nhắc lại, dưới nhãn quan tín lý, một số điểm đã trình bày ở phần lịch sử.

(40) Thánh Cyril Thành Alexandria đã đưa ra một nhận định khá nặng về sự thiếu niềm tin của Đức Maria dưới chân thập giá; ngài còn dùng cả hạn từ “vấp ngã” nữa: “Người mẹ đáng thương này chắc hẳn đã nghĩ rằng: ‘mình đã sinh ra người này, người mà người ta đang chế diễu trên thập giá. Người này từng nói rằng mình đích thực là Con Thiên Chúa, là Chúa Tể của vũ trụ, nhưng rõ ràng người này tự lừa dối mình. Ta phải cho rằng người này tự lừa dối mình khi nói: ‘Ta là sự sống’ Chứ sao lại để mình bị đóng đinh ở chôn này?’... Khi nói tới lưỡi gươm, Simêong có ý nói tới độ sắc bén và độ mạnh mẽ của nỗi đau đớn đến nỗi có lẽ đã khiến Đức Maria có những ý nghĩ không thích đáng đó, và do đó đã cho thấy một tâm trí phụ nữ yếu đuối của ngài trên nẻo đường không đúng... Tôi xin nói thêm rằng ngay cả mẹ Người cũng chói với và vấp ngã. Ngài thấy mình mất hướng, có những ý nghĩ lẫn lộn... Vì biết rõ ý nghĩ của ngài, nên Chúa Giêsu đã ủy thác ngài cho người khai tâm tốt nhất là môn đệ của Người” (*Chú Giải Tin Mừng Gioan* 12 [PG 74, 661b], do M. Jousard trích dẫn trong



“L’interprétation par Cyril d’Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix” trong *Virgo Immaculata* [Rome: Academia Mariana Internationalis, 1955] 28-47)

(41) *Công Trình Dở Dang Để Trả Lời Cho Julian* (Unfinished Work in Answer to Julian) 4, 122 (PL 45, 1418).

(42) Xem Chương 1, phần nói về Đức Maria Trong Giáo Hội Trung Cổ.

(43) DS 1425-26. Nên nhớ năm 1439, Công Đồng Basel đã định nghĩa Vô Nhiễm Thai và đã lập ngày 1 ếnày vào ngày 8 tháng 12 rồi; xem Chương 1, phần nói về Đức Maria Trong Giáo Hội Trung Cổ.

(44) Công Đồng Trent, Phiên 5, ch. 6 (DS 1516; ND 513).

(45) DS 2015-17.

(46) Nhưng thực ra của Paschase Radbert, PL 30:122-42.

(47) PL 40:1141-48.

(48) Xem Chương 1, phần nói về Đức Maria Trong Thế Kỷ 20 (trong GH Công Giáo).

(49) Trong số 1181 câu trả lời, 1169 thuận, 22 chống; trong số 22 này, 16 câu trả lời chỉ thách thức tính hợp thời của việc định nghĩa mà thôi.

(50) Thực ra, dù tin điều không có chủ trương gì về điếm này, nhưng ngày nay, liệu ta có thể nghĩ được rằng Đức Maria không kinh qua cái chết, điều mà mọi con người nhân bản khác đều phải kinh qua, và chính Con của ngài cũng đã chấp nhận? Xin xem diễn văn của Đức GH Gioan Phaolô II trong buổi triều yết chung ngày 25 tháng 6 năm 1997: “Một số nhà thần học chủ trương rằng Đức Trinh Nữ được miễn trừ cái chết và ngài từ cuộc sống dương gian bước lên thẳng vinh quang trên trời.

Nhưng ý kiến này không ai biết tới cho mãi đến thế kỷ 17, trong khi ấy, truyền thống chung vẫn cho rằng Đức Maria được đưa vào vinh quang trên trời qua ngã sự chết” (DC 2164 [1997] 656-57).

(51) G. Greshake, *Plus fort que la mort* (Paris: Mame, 1979) 92.

(52) Tin điều Mông Triệu của Công Giáo cũng hàm nghĩa rằng Mẹ Chúa Giêsu không phải kinh qua sự hư nát trong mộ: vì được gìn giữ khỏi tội, ngài cũng được gìn giữ khỏi hư nát là điều luôn đi theo sự chết (vì chết luôn được hiểu là hậu quả của tội lỗi).

(53) Cần ghi chú rằng người Chính Thống đề cập tới việc “cứu chuộc” này theo nghĩa “thanh tẩy” chứ không theo nghĩa “gìn giữ” khỏi tội.

(54) Xem lời nguyện mở đầu Thánh Lễ Vô Nhiễm Thai của Công Giáo: “Lạy Cha, Cha đã chuẩn bị cho Đức Maria xứng đáng làm Mẹ Con Cha. Cha đã cho ngài được chia sẻ trước ơn cứu rỗi do Chúa Kitô mang lại nhờ cái chết của Người, và gìn giữ ngài khỏi tội ngay từ giây phút đầu tiên ngài được tượng thai”.

(55) Phân từ thụ động “được đổ ơn phúc” (kekharitômene) trong Lc 1:28 chỉ xuất hiện ở chỗ này trong Tân Ước, nên ta thấy trong nó một dấu chỉ hồng phúc độc đáo của Đức Maria. Tuy nhiên, cũng một động từ này đã được dùng trong Eph 1:6 để nói về các Kitô hữu được Thiên Chúa ban ơn thánh (echaritôsen). Thời ta, điều đáng mong là nên tránh thành ngữ “đặc ân của Đức Maria” khi đề cập tới Vô Nhiễm Thai (và Mông Triệu), để đừng bỏ qua ý nghĩa của các tín điều này đối với toàn thể nhân loại nói chung.

(56) Xem các kết luận về điểm này trong chương 4, phần nói về Việc Hồi Tâm Tín Lý của cả Công Giáo và Thệ Phản (Sự Cộng Tác của Đức Maria).

(57) Luther, *Bài Giảng về Kinh Kính Mừng* (1523; WA 11, 61).

(58) Calvin nói về đoạn Luca 2:15-19 trong bài giảng thứ 25 của ông về Sự Hoà Hợp Của Các Tin Mừng, trích dẫn trong *La Revue réformée* số 32 (1957, số 4) 37: “Những người theo giáo hoàng xưng Đức Maria là 'giữ kho ơn thánh'; nhưng quả họ đã xúc phạm tới Thiên Chúa... khi muốn ngài có chức vụ chuyên biệt của một mình Chúa Giêsu mà thôi”.

(59) Xin đơn cử một thí dụ cho thấy sự quá đáng trong lối phát biểu mà chính tác giả hình như không ý thức được: Trong cuốn *L'Immaculate Conception* (Brussels, 1857), Đức Cha J. Malou xưng Đức Maria là “một ngôi Thiên Chúa”, “Ngôi thứ bốn của Thiên Chúa Ba Ngôi” và ngài làm thế là “theo các giáo phụ”: xem R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie* (in lần thứ 5; Paris: Lethielleux, 1967) 87. Xem ý kiến ngược lại trong lời phát biểu của Newman, *Apologia pro vita sua*, chương 4: “Những biểu hiện sùng kính như thế đối với Đức Mẹ vốn là điều khó hiểu (crux) nhất của tôi đối với Đạo Công Giáo; tôi xin thành thực nói rằng: cho đến lúc này, tôi vẫn không hoàn toàn chấp nhận được chúng. Người ta rất có thể đã giải thích và bênh vực chúng đầy đủ; nhưng tình cảm và ý thích không đi đôi với luận lý; chúng thích hợp với nước Ý, chứ không thích hợp với nước Anh” (do C.F. Harrold chủ biên [New York, 1947] 176).

(60) Xem các kết luận về điểm này ở chương 4, phần nói về Sự Hồi Tâm Tín Lý của cả Công Giáo lẫn Thệ Phản (cầu nguyện, hiện ra, thuyết giảng và dạy giáo lý)

\*\*\*\*\*

## Chương 4

(1) *Mary in the Churches*, H. Kung và J. Moltmann chủ biên (Concilium 168; New York, 1983) xii.

(2) *Encyclopédie du protestantisme* (Paris: Cerf et Genève: Labor et Fides, 1995) 950.

(3) Xem Tuyên Ngôn Đại Kết Malta trong *Unité des chrétiens*, số 69 (Tháng 1, 1988) 18.

(4) Xem tài liệu đã tích dẫn nhiều lần: *The One Mediator, and the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*.

(5) Nghĩa là, không thể chủ trương có một sự “thông truyền bản vị” (hypostatic communication) của Chúa Thánh Thần cho Đức Maria như L. Boff từng chủ trương trong cuốn *Trinité et société* (Paris: Cerf, 1990) 247.

(6) Đức Bênêđictô XVI, lúc còn là Hồng Y Ratzinger nhiều lần áp dụng chính nguyên tắc này vào cuộc đối thoại với Phương Đông về quyền tối thượng của đức giáo hoàng: “Khi nói tới học thuyết tối thượng, Rôma không cần phải hỏi Phương Đông ngoài những điều đã được công bố và thực hành trong thiên niên kỷ thứ nhất” (*Les principes de la théologie catholique* [Paris: Téqui, 1985] 222). Ngài cho biết tiếp: do đó, một đồng thuận có thể đạt tới, trên căn bản hỗ tương nhìn nhận quan điểm liên hệ của nhau là “chính đáng và chính thống”

(7) Thí dụ, há đoạn sau đây của thông điệp *Mortalium animos* công bố năm 1928 không đúng hay sao? “Trong các vấn đề thuộc đức tin, người ta không được phép phân biệt một bên là các điều căn bản và bên kia là những điều được mệnh danh là không căn bản, như thể những điều đầu phải được mọi người tin, còn những điều sau thì tín hữu có tin hay không là tùy ở họ... Bởi thế, tất cả những ai thực sự thuộc về Chúa Kitô đều tin tín điều Vô Nhiễm Thai bằng cùng một đức tin như họ tin mầu nhiệm Chúa Ba Ngôi” (Bản tiếng Anh của R.A. McGowan trong *Sixteen Encyclicals of His Holiness Pius XI* (1926-37) (Washington, D.C.: National Catholic Welfare Conference, không niên hiệu) 13.

(8) Xem tuyên bố của Đức GH Piô IX trong lời công bố tín điều Vô Nhiễm Thai năm 1854: “Bởi thế, nếu bất cứ ai dám nghĩ, xin Chúa đừng để họ nghĩ như thế, khác với điều được ta xác định, thì họ nên biết rõ rằng họ bị chính phán xét của họ lên án, họ đánh đắm đức tin của mình và tách mình ra khỏi sự hợp nhất của Giáo Hội” (DS 2804; ND 2804). Những tuyên bố như thế không thể ngó với các Kitô hữu Chính Thống hay Thệ Phản.

(9) Xem Nhóm Dombes, *Pour la conversion des Églises* (Paris: Centurion, 1991) số 59 và chu thích 1 (tr.41).

(10) Lòng sùng kính bình dân thường lẫn lộn việc tượng thai đồng trinh Chúa Giêsu và sự Vô Nhiễm Thai của Đức Maria.

(11) Xem Chương 1, phần về Cải Cách Thệ Phản Và Đức Maria (quan điểm Luther).

(12) Đức GH Phaolô VI, Tông Huấn *Marialis Cultus* về Lòng Sùng Kính Trinh Nữ Diễm Phúc Maria (2 tháng 2, 1974).

(13) Lời kinh như sau:

Đức Chúa Trời sai thánh thiên thần truyền tin cho Rất Thánh Đức Bà Maria.  
Đáp: Và Rất Thánh Đức Bà chịu thai bởi phép Đức Chúa Thánh Thần.  
Kính mừng Maria....

Này tôi là tôi tá Đức Chúa Trời.  
Đáp: Tôi xin vâng như lời Thánh Thiên Thần truyền.  
Kính mừng Maria...

Chốc ấy Ngôi Thứ Hai xuống thế làm người.  
Đáp: Và ở cùng chúng con.  
Kính mừng Maria...

Lạy Rất Thánh Đức Mẹ Chúa Trời, xin cầu cho chúng con.  
Đáp: Đáng chịu lấy những sự Chúa Giêsu đã hứa.

**Lời nguyện:** Lạy Chúa chúng con, xin Chúa ban ơn xuống trong linh hồn chúng con, là kẻ đã nhờ lời Thánh Thiên Thần truyền, mà biết thật Chúa Kitô đã xuống thế làm người, thì xin vì công ơn Chúa chịu nạn chịu chết trên cây Thánh Giá, cho chúng con ngày sau khi sống lại được đến nơi vinh hiển, cũng vì công nghiệp Chúa Kitô là Chúa chúng con.  
Đáp: Amen.

\*\*\*\*\*

(14) Kinh Mân Côi gồm 5 chục kinh, mỗi chục gồm 1 Kinh Lạy Cha, 10 Kinh Kính Mừng và 1 Kinh Sáng Danh. Vừa đọc mỗi chục, người ta vừa suy niệm một trong các mầu nhiệm của Chúa Kitô. Các mầu nhiệm này được gom thành 4 loại: các mầu nhiệm vui (truyền tin, thăm

viêng, sinh nhật, dâng Con vào Đền Thờ, tìm thấy Chúa Giêsu trong đền thờ); các mâu nhiệm sáng (chịu phép rửa, phép lạ Cana, công bố Nước Trời, biến hình, lập Thánh Thể); các mâu nhiệm buồn (thương) (hấp hối, bị đánh, đội mào gai, vác thập giá, chịu đóng đinh); các mâu nhiệm vui (sống lại, lên trời, Chúa Thánh Thần hiện xuống, Đức Maria lên trời, Đức Maria được thưởng)

(15) Xem Vatican II, *Dei Verbum* 4.

(16) Thánh Gioan Thánh Giá, *Ascent of Mount Carmel* II, 20: “Sau khi đã ban cho ta Con của Người, vốn là Lời của Người, Người không còn lời nào khác để ban cho ta nữa. Người đã nói hết mọi sự, một lần cho tất cả, trong chính một Lời này; như thế, Người đâu còn gì để nói với ta nữa... Điều chỉ nói một phần với các tiên tri, Người đã nói trọn vẹn trong Con của Người bằng cách ban cho ta trọn Con của Người. Đó chính là lý do tại sao lúc này đây, bất cứ ai muốn chất vấn Người hay muốn có một thị kiến hay mạc khải không những điên rồ mà còn xúc phạm đến Chúa nữa vì đã không chịu chăm nhìn vào một mình Chúa Kitô mà thôi, không cần tìm điều gì khác hay điều gì mới lạ ở nơi khác nữa” (trích trong Phụng Vụ Các Giờ Kinh, vol.I, tr.212).

(17) Đức GH Bênêdictô XIV, *De servorum Dei beatificatione* II, 32, 11.

(18) B. Bobrinsky, trong tuyển tập *Vraies et fausses apparitions dans l'Église* (Paris: Lethielleux-Bellarmin, 1976) 109.

(19) Há Thánh Têrêxa Hải Đồng Giêsu đã chẳng phản đối rằng: “Ta không được nói (về Đức Maria) những điều không chắc có thật (improbable) hoặc ta không biết... Một bài giảng muốn làm tôi vui và sinh ích cho tôi, thì phải cho tôi thấy đời sống đích thực của ngài, chứ không phải một đời sống giả tưởng; và tôi chắc chắn rằng đời sống đích thực của ngài hết sự đơn giản. Các vị giảng thuyết trình bày ngài như đấng chói vót không ai tới gần được; các vị ấy nên nói về ngài như người dễ bắt chước, làm nổi bật các nhân đức của ngài, cho ta hay ngài sống bằng đức tin như chính chúng ta, và chứng minh điều đó bằng tin mừng, trong đó, ta đọc thấy ‘các ngài không hiểu điều Người nói với các ngài’... Ta thực sự biết rằng Trinh Nữ rất thánh là Nữ Vương trời và đất, nhưng ngài là mẹ hơn là nữ vương, và ta không nên nói rằng vì các đặc ân của mình, ngài che mất hết vinh quang của các thánh, như thể mặt trời mọc làm các ngôi sao phải biến đi. Lạy Chúa quý yêu! Con quả nói điều kỳ dị thay!” (*J'entre dans la vie. Derniers entretiens* [Paris: Cerf/Desclée De Brouwer, 1973] 140-41).

(20) Xem chương 1, phần nói về Đức Maria trong các giáo hội thoát thai từ Cải Cách trong thế kỷ 19.

(21) P. Maury, “La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain”, *Bulletin Fac. Théol. Prot.* (Paris: 1946) 6.

(22) K. Barth, “Quatre études bibliques”, *Foi et Vie*, số 85-86 (1936) 487.

(23) S. De Diétrich, “Rôle de Vierge Marie” *Cahiers d’Orgemont*, số 58 (1966) 27.

(24) A. và F. Dumas, *Marie de Nazareth* (Geneva: Labor et Fides, 1989) 98-99.

(25) Luther, *Bài Giảng Năm 1522*; xem *Kirchenpostille* (WA 10/1/1).

(26) Tuy Calvin từ khước việc gọi Đức Maria là “người giữ kho ơn thánh” theo nghĩa của truyền thống Trung Cổ, nhưng ông đã tái giải thích ý nghĩa của tước hiệu này theo quan điểm Cải Cách: “Theo một nghĩa khác, Trinh Nữ quả là người giữ kho ơn thánh. Vì ngài gìn giữ học lý có sức mở cửa nước trời cho ta ngày nay và dẫn ta tới Chúa Giê-su, Chúa chúng ta; ngài gìn giữ học lý ấy như một kho tàng, và rồi nhờ ngài, ta lãnh nhận được học lý ấy và ngày nay, ta được bồi đắp nhờ học lý này. Như vậy, bạn hãy chiêm ngắm vinh dự Chúa ban cho ngài; hãy xem xem ta nên nghĩ ra sao về ngài: không ngưng lại nơi ngài cũng như không biến ngài thành ngẫu tượng, nhưng để, nhờ ngài, ta được dẫn tới Chúa Giê-su Kitô, Chúa chúng ta, vì đó chính là nơi ngài sẽ sai ta đến” (Bài Giảng thứ 25 về Sự Hoà Hợp của Tin Mừng, trích dẫn trong *La Revue réformée*, số 31 [1957/4] 37).

(27) A. Piepkorn, “Mary’s Place Within the People of God” *Marian Studies* 18 (1967) 82.

(28) Xem Chương 4, phần nói về Sự Hồi Tâm Tín Lý của Công Giáo (nhận định của Nhóm Dombes).

(29) Xem Chương 3, phần nói về Sự Cộng Tác của Đức Maria (hướng tới một hoà giải)

(30) Xem Ch.Drelincourts, *The Honor Due to the Holy and Blessed Virgin Mary*.