

LỊCH SỬ Hành trình 4.000 năm THƯỢNG ĐẾ

Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo



A HISTORY OF GOD:
THE 4,000-YEAR QUEST OF JUDAISM,
CHRISTIANITY AND ISLAM

KAREN
ARMSTRONG

Nhóm Nguyễn Minh Quang dịch; Nguyễn Chí Hoan hiệu đính

KAREN ARMSTRONG

LỊCH SỬ THƯỢNG ĐẾ

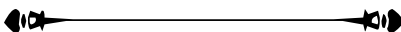
Hành trình 4.000 năm Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo

Nhóm Nguyễn Minh Quang *dịch*

Nguyễn Chí Hoan *hiệu đính*

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

HỘI NHỮNG NGƯỜI THÍCH ĐỌC SÁCH BẰNG KINDLE



Tặng sách: Nguyễn Minh Thiện

Scan: Minh Minh

Thành viên tham gia soát lỗi:

Kiêu Mạnh Tú, Nguyễn Phạm, Uyên Vũ, Nguyễn Hồng Nhung, Nguyễn Hoàng Kim Ngọc, Heo Rua, Nguyễn Hải, Phương Loan, Phạm Việt, Hưng Nam Vũ, Lê Huy Hà, Nguyễn Thanh Hà

Soát tổng & ebook: Nguyễn Ngọc Thủy



Karen Armstrong Sinh 14 tháng 11 năm 1944

Tác giả và nhà bình luận người Anh gốc Ireland, theo Ki-tô giáo, nổi tiếng với những cuốn sách về tôn giáo so sánh, tập trung vào sự tương đồng giữa các tôn giáo lớn, chẳng hạn như tầm quan trọng của Lòng trắc ẩn và Quy tắc Vàng. Từ một nữ tu Giáo hội Công giáo La Mã thủ cựu, tiến dần tới tín ngưỡng tự do hơn và chủ nghĩa thần bí Ki-tô giáo.

Học trường St Anne's College. Oxford, chuyên ngành Anh ngữ (khi còn ở tu viện). Vỡ mộng, rời tu viện năm 1969.

Đại sứ của Liên minh các nền văn minh Liên Hợp Quốc (UNAOC)

Tháng 2 năm 2008, giải TED Prize.

Tác phẩm của bà được dịch ra 45 thứ tiếng. Hiện sống tại London

“Công trình tổng hợp ngoạn mục, ấn tượng, làm sáng tỏ và hài lòng hàng ngàn những con người thế tục”

_The Washington Post Book World

“Cuốn sách vô cùng tỏ tường, cực kỳ dễ đọc. [Karen] Armstrong có năng lực siêu việt: bà có thể tổng hợp một chủ đề phức tạp, lòng vòng thành những nguyên tắc cơ bản mà không quá tối giản chúng.”

_The Sunday Times (London)

“Rất lôi cuốn...Một mạch nguồn tri thức.”

_Time

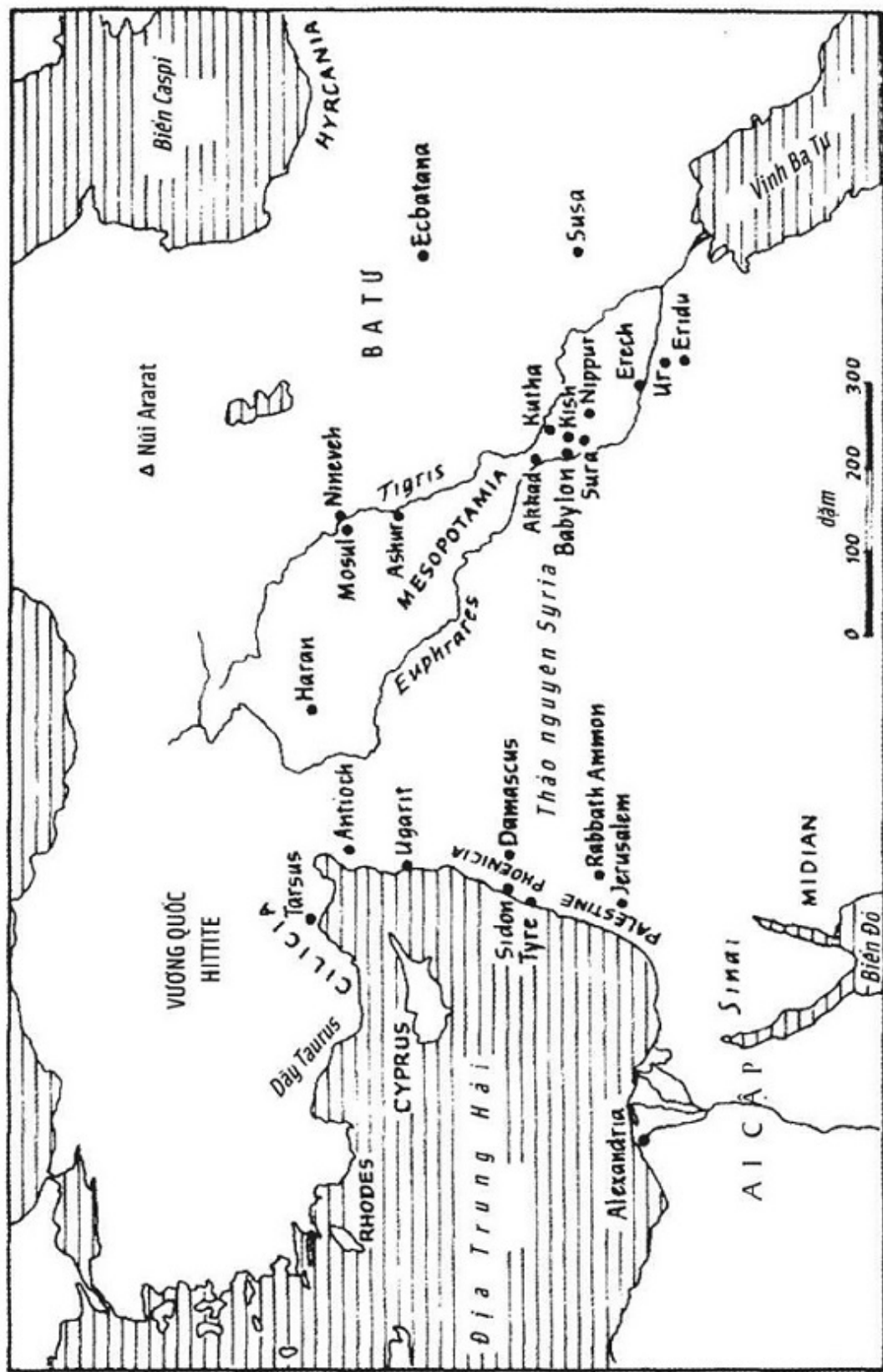
“Công trình nghiên cứu hấp dẫn, giàu thông tin về cuộc chinh phục vô vọng nhất trong lịch sử - công cuộc tìm kiếm Thượng Đế. Karen Armstrong đúng là thiên tài.”

_A.N. Wilson, tác giả của Jesus: A Life

“Karen Armstrong dẫn dắt độc giả qua một hành trình lịch sử tôn giáo tại nhiều nền văn hóa khác nhau. Bà cho rằng, xưa xưa xưa và dưới dạng tình khôi nhất, các nền văn hóa đều khá tương đồng, đều sử dụng nghi lễ, nghi thức bí truyền, kịch múa, trăn trăn mặc tưởng để giúp con người vượt qua bể trăn luân. Tôn giáo do đó rõ ràng là vấn đề về thực hành, và có thể so sánh với hội họa hay âm nhạc. Hai thứ đó đều khó sáng tác và khó cảm thụ. Nhưng khi đã dấn thân, không một ai nghi ngờ về việc hạnh ngộ được những đi đầu quý báu xảy ra trong hành trình ấy. Ta bước ra khỏi một phòng

tranh hay một thính phòng, tâm hồn được tưới tắm, tưới mới, thăng hoa và thư thái, thấy như mình là một con người tốt đẹp hơn, dù người xung quanh có hay không nhận ra sự thay đổi này.”

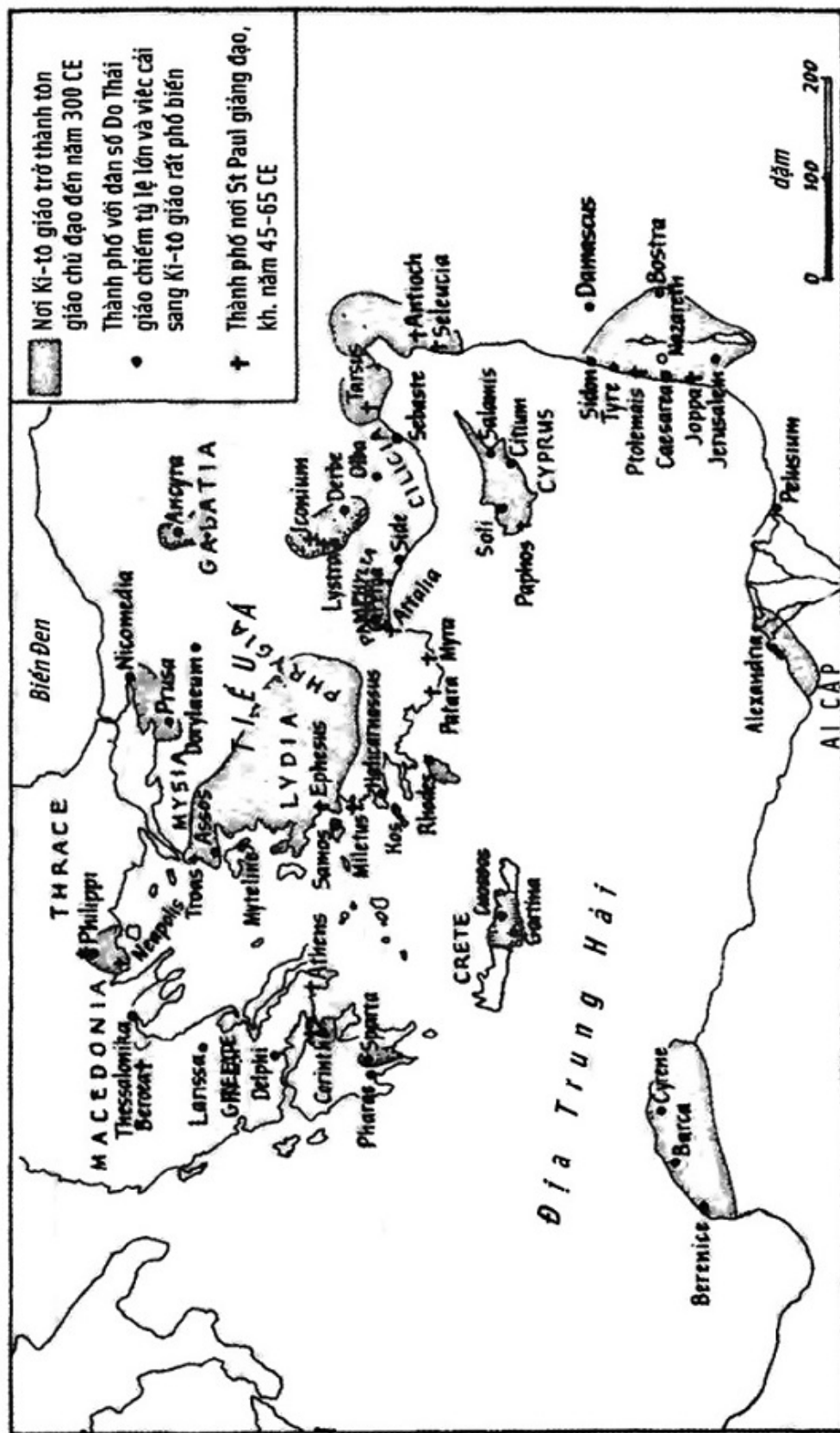
_Simon Blackburn, theguardian.com



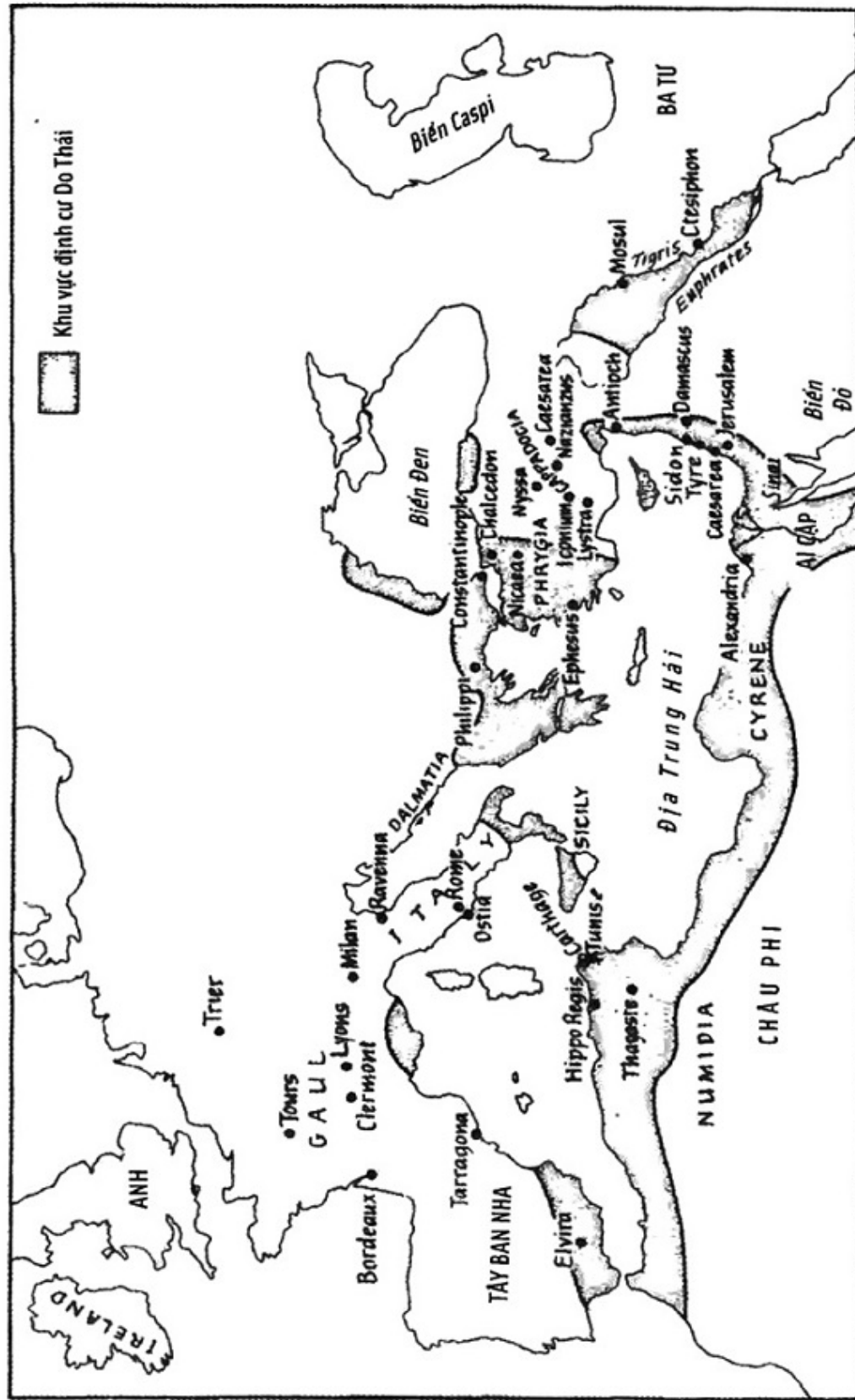
TRUNG ĐÔNG THỜI CỔ ĐẠI



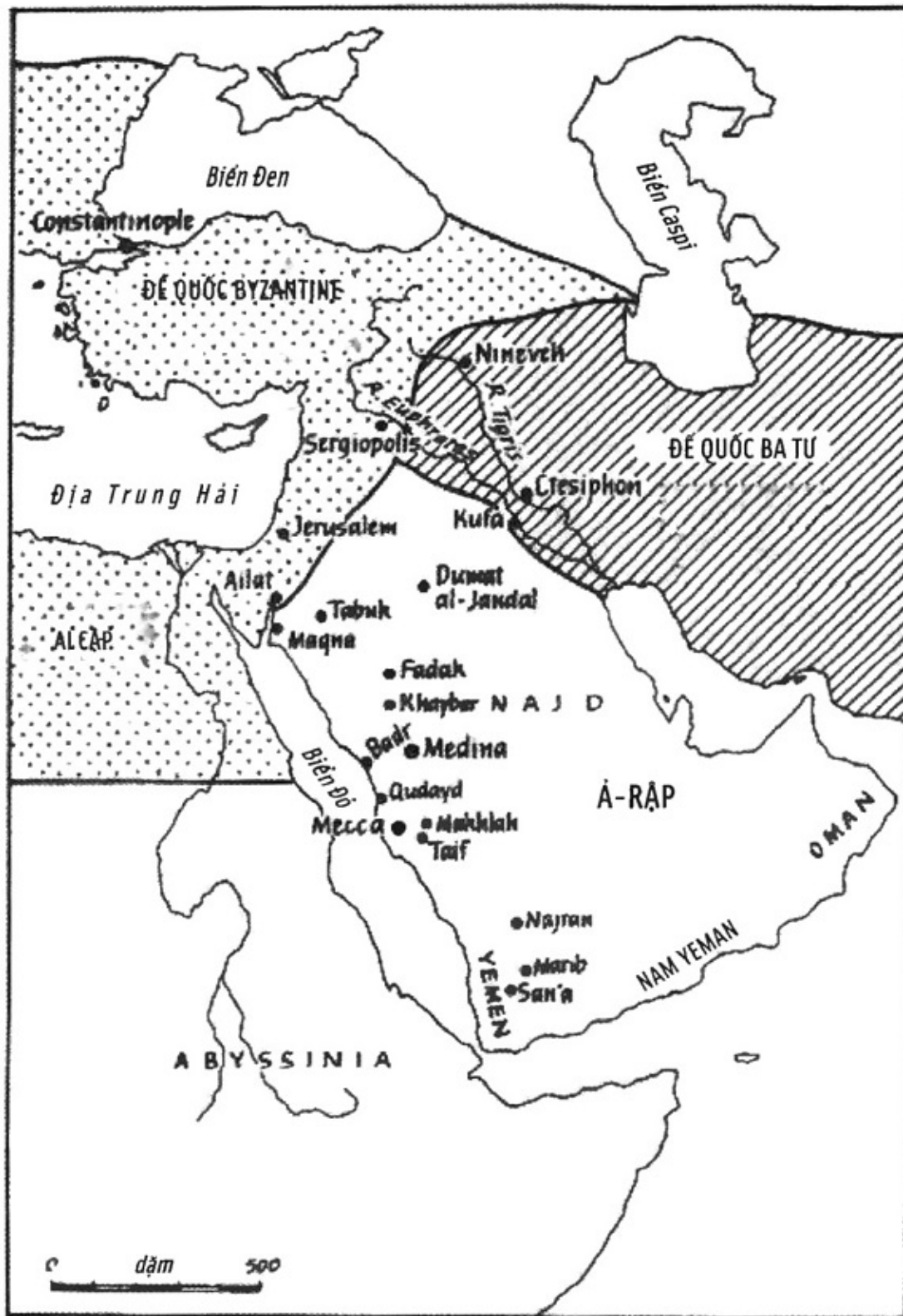
VƯƠNG QUỐC ISRAEL VÀ JUDAH, 722-586 BCE



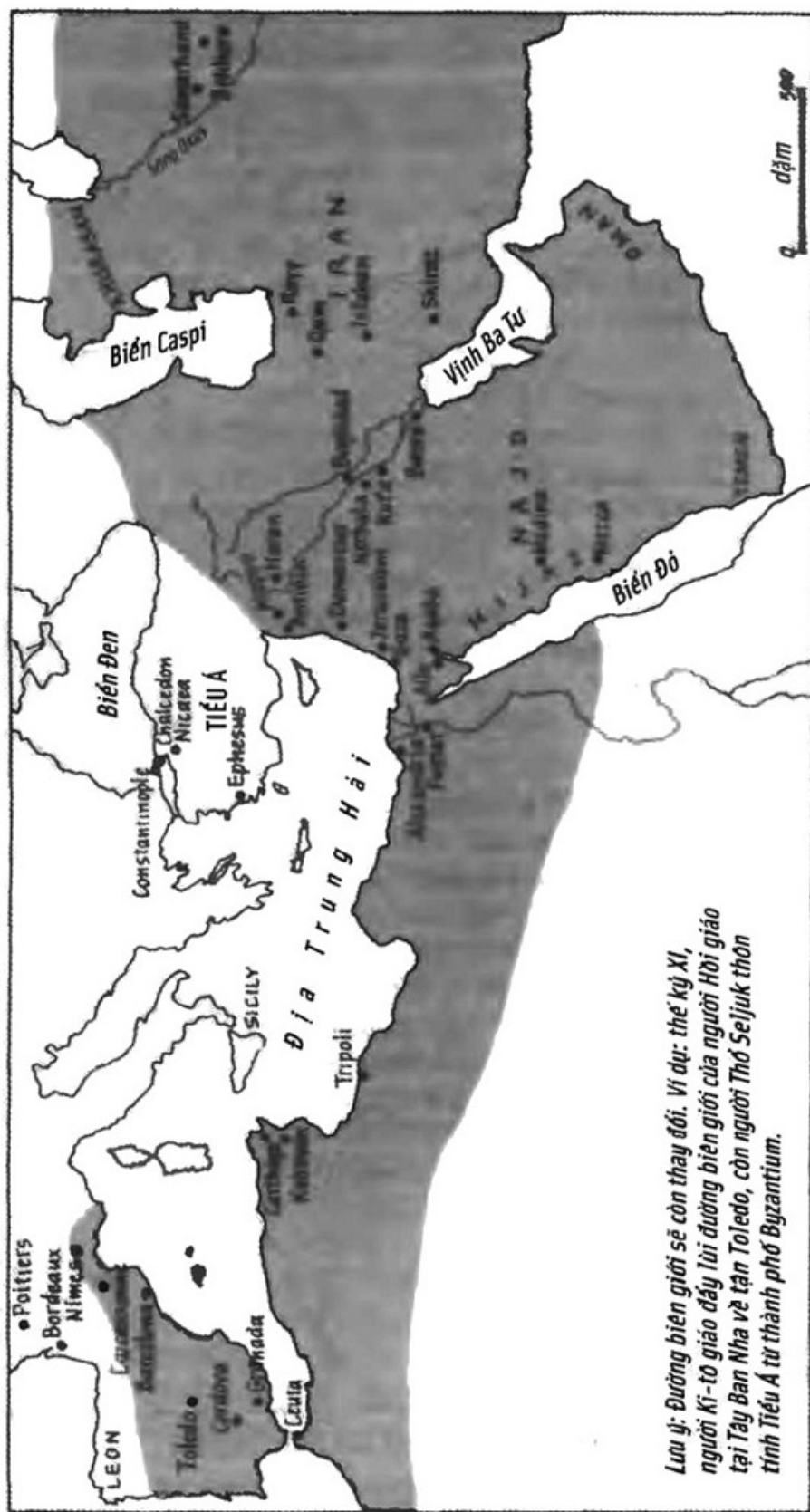
KI-TÔ GIÁO VÀ DO THÁI GIÁO, 50-300 (CE)



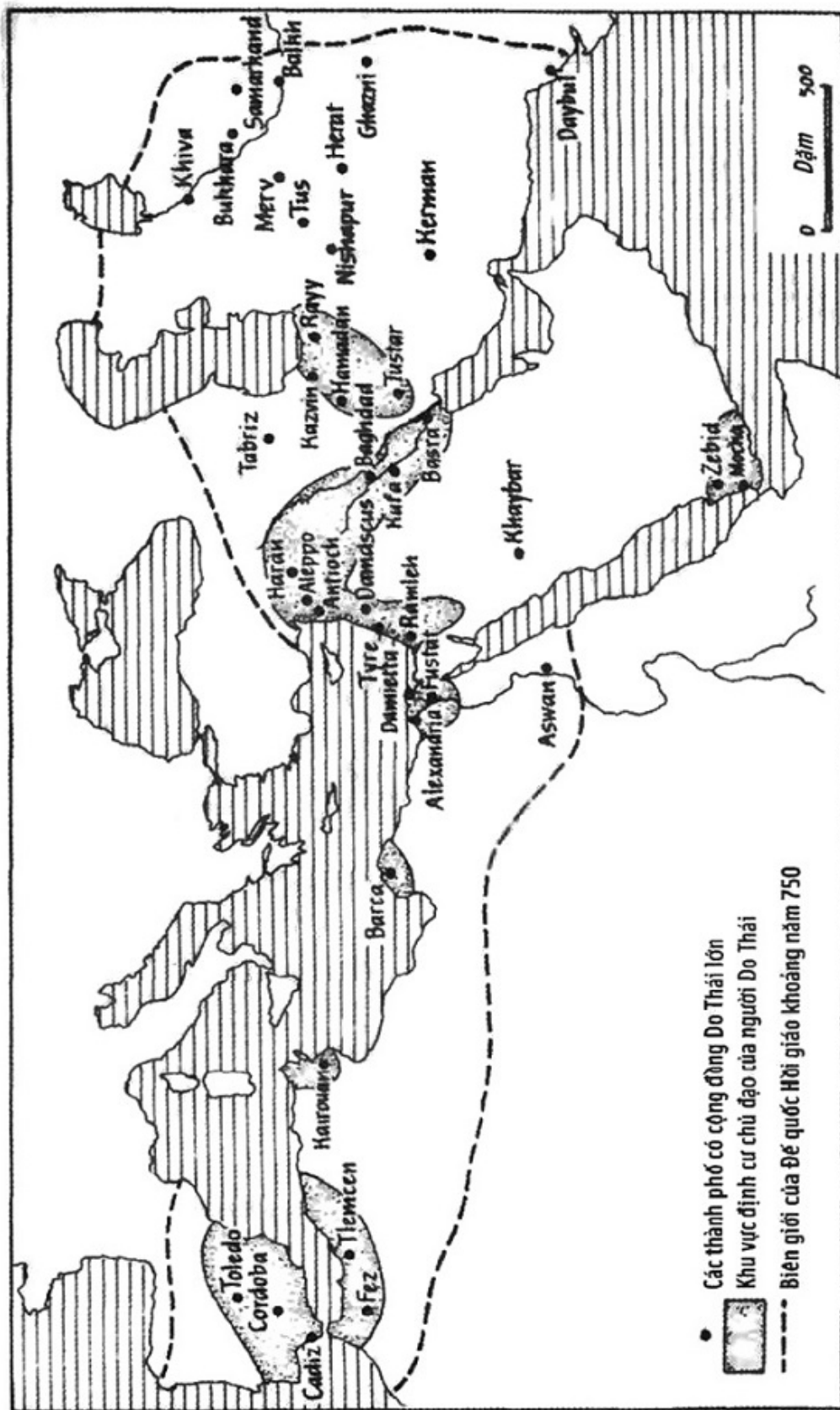
THẾ GIỚI CỦA CÁC CHA ĐẠO NHÀ THỜ



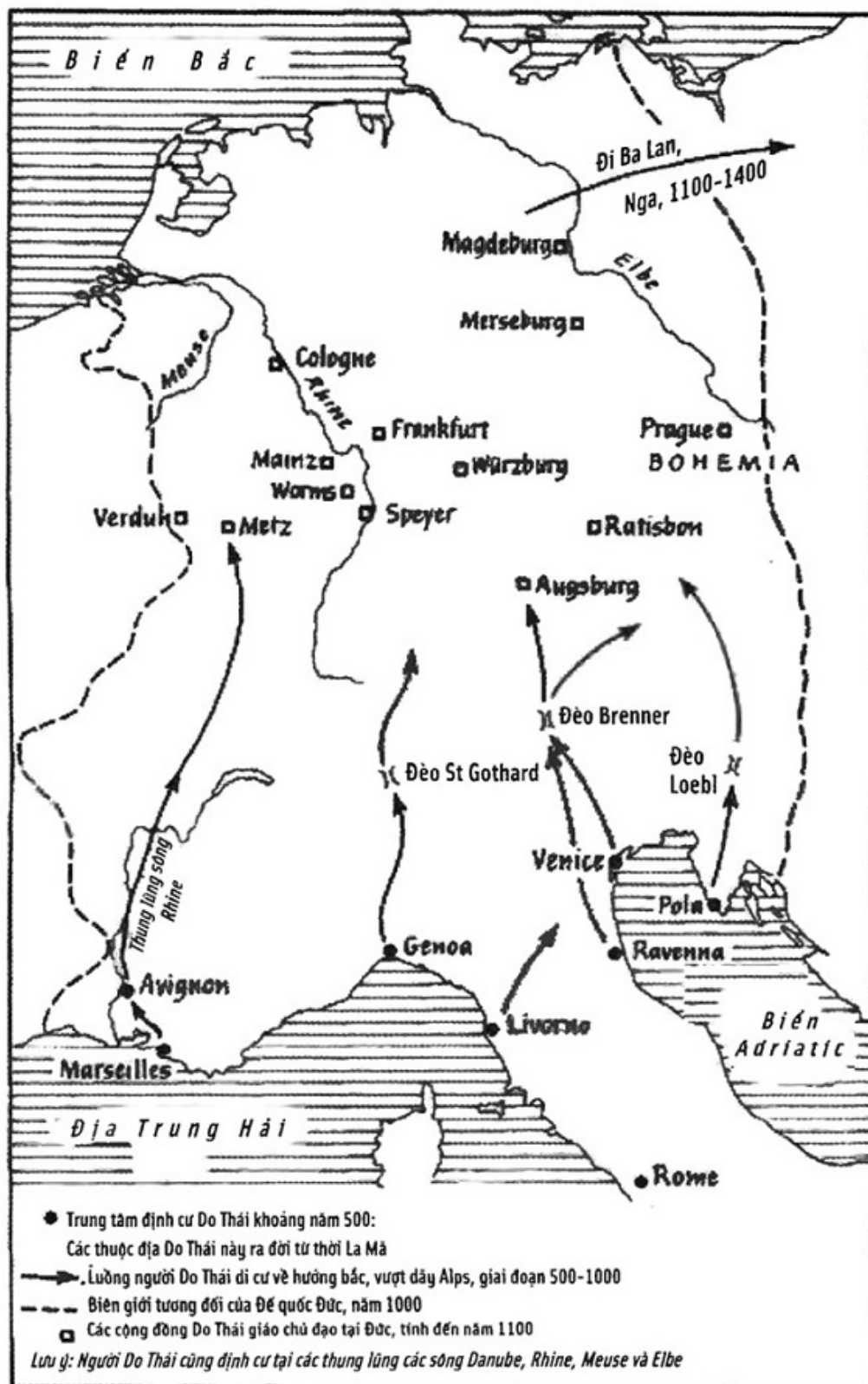
Ả-RẬP VÀ VÙNG LÂN CẬN VÀO THỜI ĐẠI NHÀ TIỀN TRỊ MUHAMMAD
(570-632 CE)



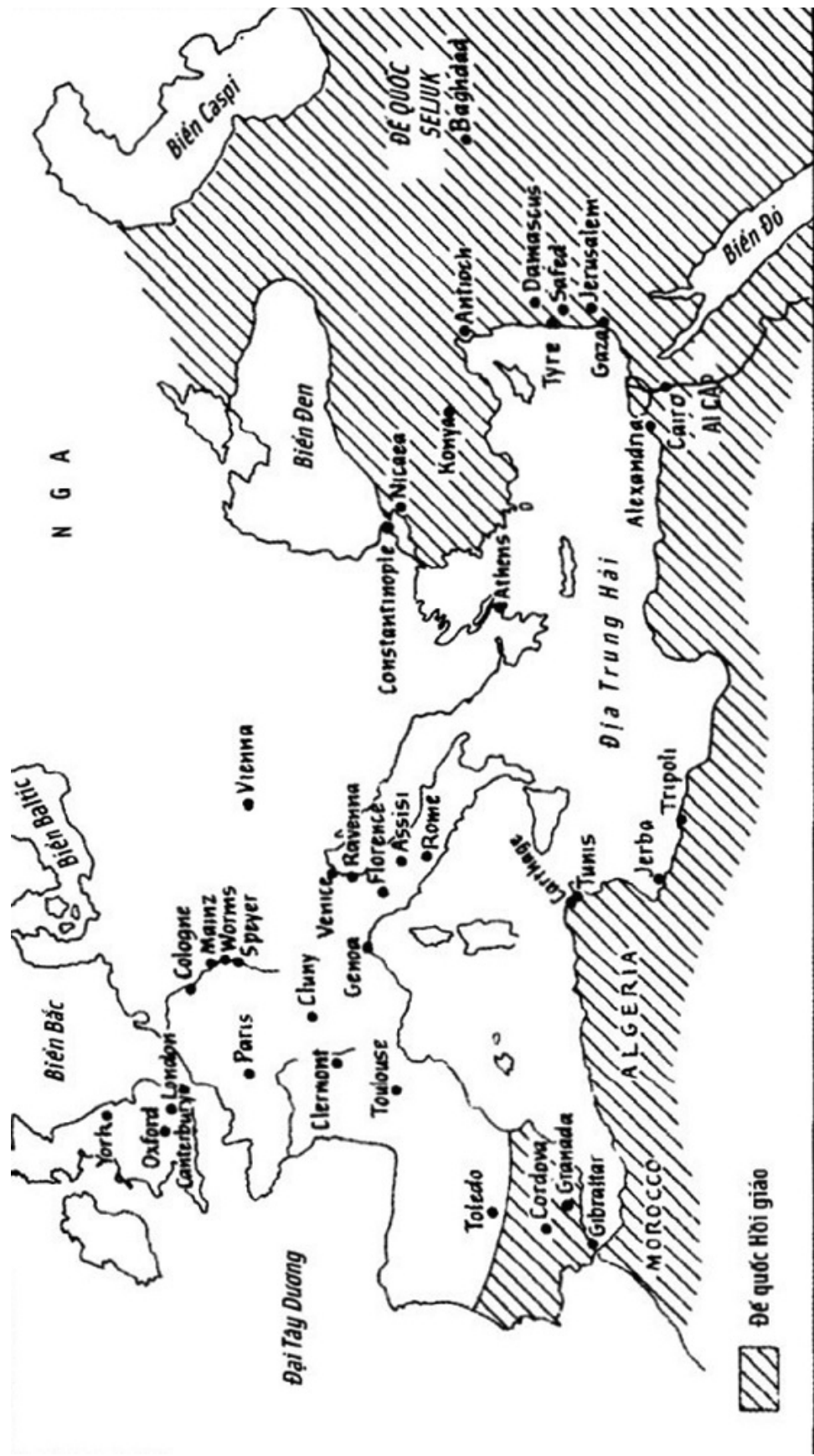
ĐỂ QUỐC HỒI GIÁO TÍNH ĐẾN NĂM 750



NGƯỜI DO THÁI THEO ĐẠO HỒI, KHOẢNG NĂM 750



NGƯỜI DO THÁI ĐỊNH CƯ Ở MIỀN ĐÔNG NƯỚC PHÁP VÀ NƯỚC ĐỨC, NĂM 500-1000



PHƯƠNG TÂY KI-TÔ GIÁO MỞI GIAI ĐOẠN TRUNG CỔ

Lời giới thiệu

Lúc còn bé, tôi đã có một số niềm tin mạnh mẽ mang tính tôn giáo nhưng lại ít tin vào Thượng Đế. Có một sự khác biệt giữa niềm tin vào một tập hợp các định đề với một đức tin thôi thúc chúng ta đặt sự cậy trông vào đó. Tôi coi như tin vào sự hiện hữu của Thượng Đế; tôi cũng tin vào Hiện hữu của Chúa Ki-tô trong Bí tích thánh thể, sự hữu hiệu của các phép bí tích, viễn cảnh về án phạt đời đời và hiện thực khách quan của Luyện ngục. Tuy nhiên, tôi không thể nói rằng niềm tin của tôi vào những quan niệm tôn giáo này về bản chất của thực tại tối cao đã cho tôi tin tưởng rằng cuộc sống trên trái đất là tốt đẹp hoặc mang lại lợi ích. Học thuyết Công giáo La Mã với tuổi thơ của tôi là một hệ tín đi đầu khá đáng sợ. James Joyce đã thể hiện rõ đi đầu đó trong *Portrait of the Artist as a Young Man* (Chân dung chàng nghệ sĩ)^[1]: Tôi đã nghe quá đủ các bài giảng lửa Địa ngục. Thực tế thì Địa ngục dường như là một thực tại có sức thuyết phục hơn cả Thượng Đế vì đó là thứ mà tôi có thể nắm bắt trong trí tưởng tượng. Thượng Đế, mặt khác, là một hình tượng khá mờ ảo, được định nghĩa bằng những trừu tượng chữ nghĩa hơn là hình ảnh. Khoảng năm lên 8 tuổi, tôi phải học thuộc lòng câu trả lời giáo lý cho câu hỏi, “Thượng Đế là gì?” “Thượng Đế là Thần khí tối cao, đáng Hiện hữu đơn nhất và duy nhất và hoàn hảo vô biên.” Chẳng có gì ngạc nhiên, câu trả lời đó không có ý nghĩa gì nhiều với tôi, và tôi buộc phải nói rằng tôi vẫn không quan tâm đến nó. Đó dường như luôn là một định nghĩa khô khan, phô trương và cao ngạo khác thường. Tuy nhiên, kể từ khi viết cuốn sách này, tôi tin rằng câu trả lời đó cũng không đúng.

Khi lớn lên, tôi nhận ra rằng về tôn giáo có nhiều thứ hơn chỉ là sự sợ hãi. Tôi đọc về cuộc đời của các vị thánh, các nhà thơ siêu hình, T. S. Eliot

và một số bài viết đơn giản hơn về các nhà thần bí. Tôi bắt đầu cảm động trước vẻ đẹp của phụng vụ và, mặc dù Thượng Đế vẫn cách xa, tôi cảm thấy có thể đến với Ngài và thị kiến đó sẽ biến đổi toàn bộ cái thực tại thụ tạo. Để thực hiện việc đó, tôi gia nhập một dòng tu và, với tư cách là một người mới và là một nữ tu trẻ, tôi đã học hỏi thêm nhiều về đức tin. Tôi tập trung vào khoa biện giáo, Kinh Thánh, thần học và lịch sử Giáo hội. Tôi tìm hiểu sâu về lịch sử đời tu và bắt đầu thảo luận chi tiết về Luật Dòng mà tôi phải học thuộc lòng.

Đi đâu kỳ lạ là, Thượng Đế rất ít được nhắc đến trong bất kỳ đề tài nào trên đây. Sự chú ý dường như chỉ đặt vào các chi tiết phụ và những khía cạnh hơi hợt bên ngoài của tôn giáo. Tôi vật lộn với bản thân trong việc cầu nguyện, cố buộc tâm trí phải gặp Thượng Đế nhưng người vẫn mãi là một vị đốc công lạnh lùng, luôn theo dõi từng hành vi vi phạm Luật Dòng của tôi, hoặc vắng mặt như trên người. Càng đọc nhiều về trạng thái xuất thần của các vị thánh, tôi càng cảm thấy mình là một kẻ thất bại. Tôi bất hạnh nhận ra rằng, một chút trải nghiệm tôn giáo tôi có được, thì cách nào đó là do chính tôi đã tạo ra khi gò ép những cảm nghĩ và trí tưởng tượng của riêng mình. Đôi khi ý nghĩa của việc dâng mình chỉ là một ứng đáp thẩm mỹ trước vẻ đẹp của Thánh ca và nghi thức phụng vụ. Nhưng chẳng có gì thật sự xảy đến với tôi từ một nguồn mạch vượt lên ngoài tôi. Tôi chưa bao giờ thoáng thấy một Thượng Đế như được mô tả bởi các tiên tri và các nhà thần bí. Jesus Ki-tô^[2], đáng chúng ta nói đến còn nhiều hơn “Thượng Đế”, dường như cũng chỉ là một nhân vật thuần lịch sử, có mối liên hệ chặt chẽ với mạt kỳ cổ đại. Tôi cũng bắt đầu có những nghi ngờ trầm trọng về một vài tín đi đầu của Giáo hội. Làm thế nào mà ai đó có thể biết chắc rằng người đàn ông tên Jesus là Thượng Đế nhập thể và một niềm tin như vậy có ý nghĩa gì? Có phải Tân Ước thật sự truyền dạy tín đi đầu phức tạp - đầy mâu thuẫn — về Chúa Ba Ngôi (Tam Vị Nhất Thể), hay là, giống như nhiều

trình thuật khác về đức tin, đây có phải là chuyên bịa đặt của các nhà thần học nhiều thế kỷ sau cái chết của Chúa Jesus ở Jerusalem?

Cuối cùng, với sự hối tiếc, tôi từ bỏ đời sống tôn giáo, và ngay khi được giải thoát khỏi gánh nặng của thất bại và bất cập, tôi cảm thấy niềm tin của mình vào Thượng Đế lặn lẽ rồi bỏ mình. Ngài thật sự chưa bao giờ động đến cuộc sống của tôi mặc dù tôi cố hết sức để Ngài có thể tác động đến. Bởi vì tôi không còn cảm thấy tội lỗi hay lo lắng đến thế về Ngài, Ngài đã trở nên quá xa để là một với thực tại. Tuy nhiên, tôi vẫn quan tâm đến tôn giáo và đã thực hiện một số chương trình truyền hình về lịch sử Ki-tô giáo thời sơ khai và bản chất của trải nghiệm tôn giáo. Càng biết nhiều về lịch sử tôn giáo, những nghi ngờ trước đây của tôi càng trở nên sáng tỏ. Những giáo thuyết tôi đón nhận không một chút hoài nghi lúc còn nhỏ thật sự là do con người tạo dựng, được xây nên qua cả một thời gian dài. Khoa học dường như đã loại bỏ Đấng Tạo Hóa và các học giả Kinh Thánh đã chứng minh rằng Chúa Jesus chưa bao giờ tự xưng là thần thánh.

Là người bị chứng động kinh, tôi có những khoảnh khắc thị kiến mà tôi biết đó đơn thuần là một khiếm khuyết về thần kinh: Những thị kiến và trạng thái xuất thần của các vị thánh phải chăng cũng đơn thuần là một dị biệt về tâm thần? Dần dần, Thượng Đế có vẻ là một sự lệch lạc, một cái gì đó mà loài người đã vượt xa rồi.

Dẫu đã từng mấy năm là nữ tu, tôi không tin trải nghiệm của tôi về Thượng Đế là khác thường. Những ý tưởng của tôi về Thượng Đế được hình thành trong thời thơ ấu của tôi và không đuổi kịp kiến thức ngày càng tăng dần của tôi trong các chuyên ngành khác. Tôi sửa lại cái nhìn đơn sơ thời thơ ấu của tôi về Ông già Noel; tôi hiểu về những phức tạp của con người hơn cả những gì tôi có thể đã nghĩ khác đi lúc ở trường mẫu giáo. Tuy nhiên, những ý tưởng ban đầu, bối rối của tôi về Thượng Đế không bị

thay đổi hoặc phát triển thêm. Những người không có nền tảng tôn giáo đặc biệt như tôi cũng có thể nhận ra rằng quan niệm của họ về Thượng Đế được hình thành thời thơ ấu. Kể từ những ngày đó, chúng tôi đã gạt qua những thứ ấu trĩ và từ bỏ Thượng Đế của những năm đầu đời của chúng tôi.

Tuy nhiên, nghiên cứu của tôi về lịch sử tôn giáo đã cho thấy con người là con vật tinh thần. Thật vậy, có một cuộc tranh luận rằng người người thông minh (*Homo sapiens*) cũng là người tôn giáo (*Homo religiosus*). Con người đã bắt đầu thờ phụng các thần linh ngay khi họ đã rõ là người; họ tạo ra các tôn giáo đồng thời với tạo ra các tác phẩm nghệ thuật. Điều này không đơn thuần do họ muốn lấy lòng các sức mạnh quyền năng mà những niềm tin ban đầu này còn biểu hiện cái kỳ diệu và huyền bí dường như luôn là một hợp phần căn bản trong trải nghiệm của con người về cái thế giới đẹp nhưng đáng sợ này. Giống như nghệ thuật, tôn giáo là một nỗ lực tìm kiếm ý nghĩa và giá trị ở đời, mặc cho nỗi khổ đau mà xác thịt sẽ kế tục. Giống như bất cứ hoạt động nào của con người, tôn giáo có thể bị lạm dụng nhưng dường như nó là thứ gì đó mà chúng ta đã luôn luôn làm rồi. Nó không phải được thêm nếm vào một bản chất thế tục nguyên nguyên do bàn tay thao túng của những ông vua và tầng lớp tư tế nhưng là điều tự nhiên đối với nhân tính. Thật vậy, chủ nghĩa thế tục hiện nay của chúng ta là một thể nghiệm hoàn toàn mới, chưa từng có trong lịch sử nhân loại. Chúng ta vẫn chưa biết nó sẽ vận hành như thế nào. Cũng là sự thật khi nói rằng chủ nghĩa nhân văn tự do phương Tây không phải là cái gì đó đến với chúng ta theo lối tự nhiên; giống như một sự trân trọng với nghệ thuật hoặc thơ ca, nó phải được vun trồng. Chủ nghĩa nhân văn tự nó là một tôn giáo không có Thượng Đế - dĩ nhiên, không phải tất cả các tôn giáo đều là hữu thần. Lý tưởng thế tục của chúng ta trên phương diện đạo lý có những khuôn phép riêng về lý trí và tình cảm và mang lại cho con người phương

tiện tìm ra niềm tin ở cái ý nghĩa tối hậu của cuộc sống con người mà một thời được mang lại bởi những tôn giáo có tính hiến chế hơn.

Khi tôi bắt đầu nghiên cứu lịch sử về ý tưởng và trải nghiệm về Thượng Đế của ba tôn giáo độc thần là Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo, tôi trông đợi sẽ nhận ra rằng Thượng Đế đơn thuần là sự phóng chiếu những nhu cầu và khao khát của con người. Tôi đã nghĩ “Ngài” phản chiếu sự sợ hãi và khát khao của xã hội trong mỗi giai đoạn phát triển. Những dự đoán của tôi không hoàn toàn là vô căn cứ nhưng tôi rất ngạc nhiên về một số phát hiện của mình và tôi ước mình đã biết tất cả điều này cách đây 30 năm khi tôi vừa bắt đầu đời sống tôn giáo. Cái biết đó hẳn sẽ giải thoát tôi khỏi biết bao những lo âu khi nghe, từ những nhà độc thần lỗi lạc của cả ba tôn giáo lớn, nói rằng thay vì đợi Chúa ngự xuống, tôi nên chủ động tạo ra một cảm nhận về Ngài cho chính mình. Những giáo sĩ Do Thái, linh mục và nhà thần bí Hồi giáo hẳn sẽ quở trách tôi về việc giả định rằng Chúa là một thực tại “ngoài kia”; hẳn họ đã cảnh báo tôi không được trông mong sẽ gặp Ngài như một thực thể khách quan vốn có thể được khám phá theo cách suy luận bình thường. Đáng lẽ họ đã cho tôi biết rằng theo một nghĩa quan trọng, Thượng Đế là sản phẩm của trí tưởng tượng sáng tạo giống như thơ ca và âm nhạc mà tôi thấy rất gợi hứng. Một vài tín đồ độc thần đáng kính lẽ ra đã phải kín đáo bảo tôi rằng Thượng Đế chắc chắn không tồn tại - và tuy vậy “Ngài” vẫn là thực tại quan trọng nhất trên thế giới.

Cuốn sách này không phải một lịch sử về thực tại khôn tả của Thượng Đế tự thân, cái vượt quá ngoài thời gian và sự đổi thay, mà là một lịch sử về cách thức con người đã tri nhận Ngài từ thời Abraham đến nay. Ý tưởng của con người về Thượng Đế có một lịch sử, bởi nó đã luôn luôn có nghĩa là thứ gì đó đôi chút khác nhau qua mỗi nhóm người đã sử dụng nó tại những thời điểm khác nhau. Ý tưởng về Thượng Đế được hình thành ở một thể hệ bởi một nhóm người có thể là vô nghĩa ở một nhóm khác. Thật

vậy, câu nói: “Tôi tin vào Chúa” không mang ý nghĩa khách quan, như có vẻ thế, mà giống như mọi lời nói khác, câu ấy chỉ có nghĩa nhất định trong ngữ cảnh, khi được nói lên bởi một cộng đồng cụ thể. Vì vậy, không có một ý tưởng bất biến chứa đựng trong từ “Thượng Đế” nhưng cái từ đó chứa đựng một quang phổ đầy đủ của những ý nghĩa, một vài trong số đó mâu thuẫn và thậm chí loại trừ lẫn nhau. Nếu ý tưởng về Chúa không có sự linh hoạt này, có lẽ nó đã không còn tồn tại để trở thành một trong những ý tưởng lớn của con người. Khi một quan niệm về Thượng Đế không còn ý nghĩa hoặc thích hợp nữa, nó sẽ lảng lảng bị loại bỏ và được thay bằng một thần luận mới. Một người theo tư tưởng chính thống sẽ chối bỏ điểu này bởi chủ nghĩa chính thống chống lại lịch sử tính: Nó tin rằng Abraham, Moses và các tiên tri sau đó thấy điều đã trải nghiệm đáng Chúa của họ cùng cách thức như con người ngày nay. Tuy nhiên, nếu chúng ta nhìn vào ba tôn giáo này, rõ ràng không có nhân giới khách quan về “Thượng Đế”: Mỗi thế hệ phải tạo ra một hình ảnh về Thượng Đế có ích cho họ. Điểu này cũng đúng với chủ nghĩa vô thần. Lời tuyên bố “Tôi không tin vào Chúa” luôn luôn có một ý nghĩa gì đó khác biệt đôi chút ở mỗi thời kỳ trong lịch sử. Những người được mệnh danh là “người vô thần” suốt nhiều năm đã luôn luôn bị từ chối một quan niệm cụ thể về thần thánh. “Thượng Đế” ngày nay bị những người vô thần từ chối, là Thượng Đế của các thượng phụ chẳng, là Thượng Đế của các tiên tri chẳng, là Thượng Đế của các triết gia, là Thượng Đế của các nhà thần bí hay Thượng Đế của những nhà thần luận thế kỷ XVIII chẳng? Tất cả những vị Chúa này đã được các tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo tôn thờ như Thượng Đế của Kinh Thánh và Kinh Koran ở những thời điểm khác nhau của lịch sử. Chúng ta sẽ thấy rằng các đáng ấy rất khác nhau. Vô thần luận thường là một tình trạng quá độ: Thế nên những tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo bị những dân ngoại cùng thời gọi là “người vô thần” bởi họ đã đón nhận một quan

niệm có tính cách mạng về thần tính và siêu việt. Có phải chủ nghĩa vô thần hiện đại là một sự khước từ với một Thượng Đế vốn không còn phù hợp cho những vấn đề thời đại của chúng ta? Dù mang tính đại diện cho và hướng về thế giới bên kia, tôn giáo vẫn rất thực dụng. Chúng ta sẽ thấy rằng với một ý tưởng cụ thể về Thượng Đế thì tính có lợi cho hoạt động tôn giáo còn quan trọng hơn nhiều tính hợp lý về mặt logic và khoa học. Ý tưởng đó sẽ bị thay đổi ngay khi không còn hiệu dụng nữa - đôi khi bằng một ý tưởng nào đấy hết sức khác.

Điêu này đã không gây âu lo cho hầu hết những tín đồ độc thần trước thời đại của chúng ta bởi họ hoàn toàn hiểu được rằng ý tưởng của họ về Thượng Đế không phải là bất di bất dịch mà chỉ có thể mang tính tạm thời. Những ý tưởng đó là do con người tạo ra - chúng không thể là cái gì khác - và hoàn toàn tách rời với Thực tại khôn tả mà chúng đã biểu tượng hóa. Một nhà độc thần luận đã táo bạo nhấn mạnh điểm khác biệt cơ bản này. Một nhà thần bí thời Trung cổ đi xa tới mức nói rằng Thực tại tối hậu này — được gọi nhầm là “Thượng Đế” — thậm chí còn không được đề cập trong Kinh Thánh. Xuyên suốt lịch sử, con người đã trải nghiệm một chiều kích tinh thần dường như siêu vượt thế giới trần tục này. Thật vậy, đó là một đặc điểm đáng chú ý của tâm trí con người khiến họ khả dĩ thức nhận được những khái niệm vượt quá tâm trí theo cách này. Tuy nhiên chúng ta lựa chọn việc diễn giải nó, cái trải nghiệm nhân văn về siêu việt đã là một thực tế cuộc sống. Không phải ai cũng coi nó là thần thánh: Những tín đồ Phật giáo, như chúng ta biết, không đồng ý rằng những thị kiến và sự sáng suốt của họ xuất phát từ một nguồn siêu nhiên; họ coi đó là tự nhiên đối với nhân tính. Tuy nhiên, tất cả những tôn giáo lớn đồng ý rằng không thể nào mô tả sự siêu việt đó bằng ngôn ngữ khái niệm bình thường. Những nhà độc thần luận gọi sự siêu việt này là “Thượng Đế” nhưng họ giới hạn ý niệm này bằng những điều kiện quan trọng. Ví dụ, tín đồ Do Thái giáo bị

cấm không được gọi kêu tên đáng Tối cao và tín đồ H ồi giáo không được mô tả tính thần thánh trong các hình tượng trực quan. Kỷ luật đó là một sự nhắc nhở rằng thực tại mà chúng ta gọi là “Thượng Đế” vượt quá cái biểu đạt của con người.

Đây không phải là một lịch sử theo nghĩa thường gặp, vì ý tưởng về Thượng Đế không khởi sinh từ một điểm và tiến triển theo kiểu tuyến tính đến một quan niệm chung đúc. Những quan niệm khoa học thì vận hành như thế nhưng các ý tưởng về nghệ thuật và tôn giáo thì không. Cũng đúng như chỉ có một số chủ đề nhất định trong thơ tình, con người vẫn nói cùng một số đi ều về Thượng Đế hết lần này đến lần khác. Thật vậy, chúng ta sẽ nhận thấy một sự tương đ ồng rõ rệt trong quan niệm của Do Thái giáo, Ki-tô giáo và H ồi giáo về tính thần thánh. Mặc dù Do Thái giáo và H ồi giáo cả hai đều thấy những học thuyết Ki-tô giáo về Chúa Ba Ngôi và Nhập thể gần như báng bổ, họ vẫn tạo ra những phiên bản riêng về các tư tưởng thần học gây tranh cãi này. Mỗi biểu hiện của các chủ đề phổ quát này đều đôi chút khác biệt, tuy nhiên, cho thấy sự khéo léo và sáng tạo của trí tưởng tượng con người khi cố gắng thể hiện cảm quan của mình về “Thượng Đế”.

Bởi chủ đề này lớn đến thế, tôi cố giới thuyết trong phạm vi Một Chúa được thờ phụng bởi các tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và H ồi giáo, mặc dù thỉnh thoảng tôi có xét đến những quan niệm ngoại giáo, Hindu và Phật giáo về thực tại tối hậu để làm rõ hơn vấn đề độc thần luận. Dường như ý tưởng về Thượng Đế rất gần với những ý tưởng ở các tôn giáo vốn phát triển khá độc lập. Dẫu chúng ta có rút ra bất kỳ kết luận nào về thực tại của Thượng Đế, lịch sử của ý tưởng này phải cho chúng ta biết một số đi ều quan trọng về tâm trí con người và bản chất của khát vọng nơi chúng ta. Mặc dù chi ều hướng của phần lớn xã hội phương Tây thế tục là, ý tưởng về Thượng Đế vẫn tác động đến cuộc sống của hàng triệu người. Các cuộc

thăm dò gần đây cho thấy 99% người Mỹ nói họ tin vào Thượng Đế: Vấn đề là họ theo “Thượng Đế” nào trong nhiều đấng được chào mời?

Thần học thường có vẻ nhàm chán và khó hiểu nhưng lịch sử về Thượng Đế thì sôi nổi và mãnh liệt. Không như một số quan niệm khác về thực tại tối hậu, lịch sử này khởi đầu đã có sự hiện diện của đấu tranh đau khổ và căng thẳng. Các nhà tiên tri Israel trải nghiệm Thượng Đế của họ như là một nỗi đau thể chất khiến chân và tay họ vụng vơ rời rã và dâng đầy trong họ giận dữ lẫn hoan hỉ. Cái thực tại mà họ gọi là Thượng Đế thường được trải nghiệm bởi những tín đồ độc thần giáo trong một trạng thái cực hạn: Chúng ta sẽ đọc về những đỉnh núi, bóng đêm, phiền muộn, đóng đinh và kinh hoàng. Trải nghiệm phương Tây về Thượng Đế dường như đặc biệt có tính chấn thương. Đây là nguyên nhân về sự căng thẳng cố hữu này? Những tín đồ độc thần nói về ánh sáng và sự biến hình. Họ dùng những hình ảnh rất táo bạo để thể hiện tính phức tạp của thực tại mà họ trải nghiệm, cái thực tại quá vượt thần học chính thống. Gần đây sự quan tâm về môn thần bí đã quay trở lại, đi đâu này có thể thấy một sự khát khao đang lan rộng muốn thể hiện chân lý tôn giáo theo cách giàu tưởng tượng hơn. Tác phẩm của cổ học giả Mỹ Joseph Campbell đã trở nên cực kỳ phổ biến: Ông đã khám phá ra rằng môn thần bí lâu đời của nhân loại, nối kết những câu chuyện thần thoại cổ xưa với những chuyện thần bí còn lưu hành trong những xã hội truyền thống, thường cho rằng ba tôn giáo độc thần là thiếu vắng thần thoại và biểu tượng thơ ca. Tuy nhiên, mặc dù lúc đầu các tín đồ độc thần đã chối bỏ những câu chuyện thần bí từ những người láng giềng ngoại giáo, về sau những chuyện thần bí ấy vẫn lặng lẽ trở lại trong đức tin của họ. Chẳng hạn, các nhà thần bí đã nhìn thấy Thượng Đế hóa thân thành một người phụ nữ. Những người khác nói về tính dục của Thượng Đế một cách tôn kính và đã đưa một nhân tố nữ vào tính thần thánh.

Điêu này đưa tôi đến một vấn đề khó khăn. Do Thượng Đế này khởi đầu như một vị thần nam tính rõ rệt, các tín đồ độc thần thường gọi vị thần đó là “ông ta”. Những năm gần đây, dễ hiểu là phái nữ quyền đã phản đối điếu này. Bởi tôi sẽ kể đến các tư tưởng và hiểu biết của những người gọi Thượng Đế là “ông ta”, tôi đã dùng các thuật ngữ giống đực theo quy ước, ngoại trừ những lúc “nó” phù hợp hơn. Có lẽ cũng đáng lưu ý rằng ý nghĩa giống đực khi nói về Thượng Đế là một vấn đề trong tiếng Anh. Trong tiếng Hebrew, Ả-rập và Pháp, tuy nhiên, giống về mặt văn phạm mang lại cho văn bản thần học một kiểu đối âm và biện chứng giới tính tạo sự cân bằng thường thiếu trong tiếng Anh. Theo đó, trong tiếng Ả-rập, *al-Lah* (tên tối cao để gọi Thượng Đế) là giống đực về mặt văn phạm nhưng từ để chỉ sự thiêng liêng và bản chất bí hiểm của Thượng Đế - *al-Dhat* - lại là giống cái.

Mọi cuộc chuyện trò về Thượng Đế loạn choạng với những khó khăn bất khả giải. Tuy nhiên, mọi tín đồ độc thần đều rất hăng hái về ngôn ngữ đồng thời hăng hái chối bỏ khả năng của ngôn ngữ trong biểu hiện thực tại siêu việt. Thượng Đế của đạo Do Thái, Ki-tô và H ồi giáo là một Đấng — theo cách nhất định — phán truyền. Lời của Ngài là căn bản trong cả ba đức tin. Lời Thượng Đế định hình lịch sử văn hóa của chúng ta. Chúng ta phải quyết định liệu tư “Thượng Đế” có ý nghĩa gì cho chúng ta ngày nay hay không.



Lưu ý: của tác giả: Bởi tôi xem xét lịch sử của Thượng Đế theo nhãn quan của Do Thái giáo, Ki-tô giáo và H ồi giáo, những cụm viết tắt “BC” và “AD”, vốn thường dùng ở các nước phương Tây, là không phù hợp. Vì vậy tôi đã viện đến các cụm viết tắt “BCE” (Trước kỷ nguyên chung) và “CE” (Kỷ nguyên chung) để thay thế.

Lưu ý của người xuất bản

Theo xu thế chung hiện nay, và để nhất quán, cũng như tạo điều kiện cho độc giả tiện bề tra cứu và dung nạp, cuốn sách sử dụng cách để nguyên dạng theo tiếng Anh các tên riêng, để tránh trường hợp một tên có quá nhiều biến thể phiên âm, thậm chí phiên tự và cách viết. Đơn cử: Yahweh thay vì Giavê/Gia-vê, Jehovah thay vì Jêhôva /Jê-hô-va, Peter thay vì Phê-rô/Phi-e-rô, John Báp-tít hay vì Gioan Baotixita/ Gioan Tẩy Giả/Gioan Tìên Hô/Giăng Báp-tít ... Chỉ có một số rất ít các biệt lệ vốn đã được dùng rất phổ biến như Đức mẹ Maria là để tên phiên âm. Để rộng đường dư luận, các khái niệm và thuật ngữ đều có kèm theo nguyên bản tiếng Anh và để in nghiêng trong ngoặc, độc giả sẽ tìm thấy trong phần Bảng chú giải ở trang 608.

Cơ đốc giáo, Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo là những phạm trù vừa rộng, vừa sâu lại vừa phức tạp, nên cuốn sách khó tránh khỏi những thiếu sót, mong được bạn đọc lượng thứ và rất mong bạn đọc đóng góp ý kiến để tiếp tục hoàn thiện trong những lần tái bản về sau.

1

LÚC KHỞI ĐẦU

Khởi đầu, con người đã tạo ra một Thượng Đế là Nguyên nhân Đầu tiên của vạn vật và là Đấng cai trị trên trời và dưới đất. Đấng ấy không biểu hiện được bằng các hình tượng, không có đền thờ hoặc thầy tế phụng sự. Đấng ấy quá cao trọng so với một nghi thức thờ phụng còn thiếu sót của con người. Dần dần Đấng ấy đã phai mờ khỏi tiềm thức của những người sùng kính mình. Đấng ấy đã trở nên xa vắng đến mức họ đã quyết định không cần đến Ngài nữa. Cuối cùng Ngài được coi là đã biến mất.

Ít nhất đó là một luận thuyết đã được Cha Wilhelm Schmidt phổ biến trong *The Origin of the Idea of God* (Nguồn gốc ý niệm về Thượng Đế), xuất bản lần đầu vào năm 1912. Schmidt gợi ý rằng đã từng tồn tại một chủ nghĩa độc thần ban sơ trước khi con người bắt đầu thờ phụng đa thần. Từ xưa họ đã thừa nhận chỉ có một Thần linh Tối cao, đấng đã tác tạo thế giới và trị nhậm từ xa những chuyện con người. Niềm tin vào một Thần linh tối cao như vậy (đôi khi được gọi là Ông Trời, bởi ông ấy gắn với cõi trời) vẫn là một nét đặc trưng của đời sống tôn giáo trong nhiều bộ tộc bản địa châu Phi. Họ trông ngóng Thượng Đế qua cầu nguyện; họ tin rằng ông ấy sẽ dõi theo họ và trừng phạt những việc làm sai trái. Thế nhưng ông ấy vẫn vắng bóng một cách lạ kỳ trong đời sống hằng ngày của họ: Ông ấy không có một nghi thức thờ phụng đặc biệt nào và chưa bao giờ được mô tả bằng hình tượng.

Dân các bộ lạc nói rằng, không thể nào diễn tả được ông ấy, và Ngài không thể bị nhốt bởi thế giới con người. Một số người nói ông ấy “đã đi xa rồi”. Các nhà nhân học cho rằng Thượng Đế này đã trở nên xa lạ và cao vời tới mức ông ta thực sự đã bị thay thế bởi những Thần linh nhỏ hơn và những vị thần gần gũi hơn. Như vậy, luận thuyết của Schmidt thừa nhận rằng, vào thời cổ đại, Thượng Đế tối cao đã được thay thế bởi những vị thần Ngoại giáo hấp dẫn hơn. Vì vậy, lúc khởi đầu đã có một Thượng Đế. Nếu là như vậy, thì độc thần thuyết là một trong những ý niệm sớm nhất mà con người đã phát triển nhằm lý giải cho bí ẩn và bi kịch của sự sống. Nó còn chỉ ra một số vấn đề mà một vị thần như vậy có thể phải đối mặt.

Không thể nào chứng minh cách này hay cách khác về luận thuyết đó. Có nhiều luận thuyết về nguồn gốc của tôn giáo. Nhưng dường như việc tạo ra các thần linh là một việc mà con người luôn luôn thực hiện. Khi một ý tưởng tôn giáo không còn mang lại ích lợi cho họ, ý tưởng đó đơn giản là sẽ bị thay thế. Những ý tưởng như thế lặn lẽ biến mất, như Ông Trời vậy, không chút ồn ào. Trong thời đại của chúng ta, nhiều người nói rằng đáng Thượng Đế được các tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo thờ phụng hàng thế kỷ đã trở nên xa lạ như Ông Trời. Một số thậm chí còn khẳng định rằng ông ta đã chết. Dường như chắc chắn ông ta biến mất khỏi cuộc sống của một số ngày càng nhiều cư dân, đặc biệt ở Tây Âu. Họ nói về một “khoảng trống mang hình Thượng Đế” trong tâm thức của họ nơi ông ta từng tồn tại, bởi vì, không liên quan đến việc ông ta có thể ở tận đâu ông ta có thể ở một nơi nào đó, ông ta đã đóng một vai trò quan trọng trong lịch sử của chúng ta và là một trong những ý tưởng lớn nhất của con người mọi thời đại. Để biết chúng ta đang mất gì - nếu, đó là, ông ta thật sự đang biến mất - chúng ta cần xem con người đã làm gì khi họ bắt đầu thờ phụng Thượng Đế này, ông ta có ý nghĩa gì và cách ông ta được hình thành trong

quan niệm của họ ra sao. Để làm điều đó, chúng ta cần quay lại thế giới cổ đại ở Trung Đông nơi ý tưởng về Thượng Đế của chúng ta dần dần xuất lộ cách nay khoảng 14.000 năm.

Một trong những lý do tại sao ngày nay tôn giáo dường như không còn liên quan là bởi phần lớn chúng ta không còn mang cảm giác bị bao quanh bởi những cái vô hình. Nền văn hóa khoa học dạy chúng ta tập trung vào thế giới vật lý và vật chất trước mắt chúng ta. Phương pháp nhìn vào thế giới theo cách này đạt được những thành quả tuyệt vời. Tuy nhiên, một trong những hậu quả của nó là, chúng ta, theo một cách nào đó, đã sửa lại cảm nghĩ về “thần thánh” hoặc “thiên liêng” vốn thâm nhập vào cuộc sống của con người thuộc mọi tầng lớp trong những xã hội truyền thống hơn và từng là một nhân tố căn bản trong trải nghiệm của con người về thế giới. Ở khu vực Các quần đảo Nam Thái Bình Dương, họ gọi sức mạnh bí ẩn này là *mana*, những dân khác trải nghiệm nó như một sự hiện diện hoặc linh hồn; đôi khi nó được cảm nhận như một quyền năng phi nhân cách giống như một dạng phóng xạ hoặc luồng điện. Nó được tin là ngự trong vị trưởng tộc, trong cây cối, đất đá hoặc động vật. Người Latin trải nghiệm *numina* (thần linh) trong những khu rừng thiêng; người Ả-rập cảm thấy khung cảnh được cư ngụ bởi *jinn* (những linh hồn quyền năng). Một cách tự nhiên con người muốn gắn kết với thực tại này và làm cho nó trở nên hữu ích cho họ, nhưng đơn giản họ cũng muốn kính ngưỡng nó. Khi họ nhân cách hóa những thế lực vô hình và biến chúng thành Thần linh, gắn chúng vào gió, mặt trời, biển và sao nhưng sở hữu những đặc điểm của con người, họ biểu lộ một cảm nhận về sự gắn kết chặt chẽ với cái vô hình và thế giới xung quanh.

Rudolf Otto, nhà sử học tôn giáo người Đức đã cho ấn hành cuốn sách quan trọng của ông *The Idea of the Holy* (Ý tưởng về Thánh thiêng) vào năm 1917, tin rằng sự cảm nhận về “tính thần bí” (*numinous*) này là nền

tảng của tôn giáo. Nó có trước bất kỳ một sự mong mỏi nào muốn giải thích ngu ần gốc của thế giới hoặc tìm kiếm một nền tảng cho hành vi đạo đức. Quy ền năng thần bí đó đã được con người cảm nhận theo những cách khác nhau - đôi khi nó khơi lên cơn kích động say sưa, hoang dại; thỉnh thoảng là sự tĩnh lặng sâu thẳm; có lúc con người cảm thấy sợ hãi và nhún nhường trước sự hiện diện của thế lực huyền bí vốn có trong mọi khía cạnh cuộc sống. Khi con người bắt đầu nghĩ ra những câu chuyện thần thoại của mình và thờ phụng những vị thần, họ không cố tìm ra lời giải thích theo nghĩa đen về hiện tượng tự nhiên. Những câu chuyện mang tính biểu trưng, những hình vẽ và chạm trổ trong hang động là một nỗ lực thể hiện sự kỳ diệu của chúng và gắn kết sự huyền bí tỏa khắp này với đời sống riêng của họ; thật vậy, các nhà thơ, họa sĩ và nhạc sĩ ngày nay cũng thường bị thúc đẩy bởi một niềm khát khao tương tự. Chẳng hạn, vào thời Đồ đá, khi nông nghiệp đang khởi phát, việc thờ cúng Mẹ Vĩ đại (Great Mother) thể hiện một nhận thức rằng khả năng sinh sản vốn biến đổi cuộc sống con người thực sự là thiêng liêng. Các nghệ nhân đã điêu khắc những bức tượng mô tả nữ thần này trong hình dạng một phụ nữ mang thai khỏa thân mà các nhà khảo cổ đã phát hiện trên khắp châu Âu, Trung Đông và Ấn Độ. Mẹ Vĩ đại duy trì tầm quan trọng trong tưởng tượng suốt nhiều thế kỷ. Giống như Ông Trời, bà được đưa vào các hệ đa thần sau này và có vị trí ngang hàng bên cạnh những thần cổ hơn. Bà thường là một trong những thần mạnh nhất trong chư thần, tất nhiên là mạnh hơn Ông Trời vốn vẫn là một hình tượng khá mờ ảo. Bà được gọi là Inana ở Sumer cổ đại, Ishtar ở Babylon, Anat ở Canaan, Isis ở Ai Cập và Aphrodite ở Hy Lạp, và những câu chuyện tương tự đáng chú ý khác đã được thu dệt trong tất cả các nền văn hóa này để diễn tả vai trò của bà trong đời sống tâm linh của con người. Những câu chuyện thần thoại này không nhằm kể theo nghĩa đen mà

là những nỗ lực ẩn dụ nhằm mô tả một thực tại vốn quá phức tạp và khó hiểu để thể hiện theo bất kỳ cách nào khác.

Những câu chuyện kịch tính và gợi mở về các vị thần nam thần nữ đã giúp con người nói lên cảm nhận của họ về những thế lực mạnh mẽ vô hình xung quanh họ.

Thật vậy, dường như trong thế giới cổ đại người ta tin rằng chỉ bằng cách tham dự vào cuộc sống thần thánh này thì họ mới trở thành con người đích thực. Cuộc sống trần thế mong manh một cách hiển nhiên và bị phủ bóng bởi cái chết nhưng nếu con người bắt chước những hành động của các vị thần, họ hẳn sẽ được dự phần vào sức mạnh và hiệu năng của các thần ở một mức độ nào đó. Vì vậy, người ta kể rằng, các vị thần đã chỉ cho con người cách xây dựng những thành phố và đền thờ chỉ như là bản sao những ngôi nhà của thần trong vương quốc thần thánh. Thế giới thiêng liêng của các vị thần - như được thuật lại trong truyện thần thoại - không chỉ là một lý tưởng con người mong mỗi vươn tới mà còn là mẫu của sự tồn tại tại con người; nó là hình mẫu nguyên thủy hoặc cổ mẫu, theo đó cuộc sống của chúng ta dưới trần gian đã được phỏng theo. Mọi vật trên trái đất vì thế được tin là bản sao của một cái gì đó trong thế giới thần thánh, một nhận thức đã tạo nền tảng cho các câu chuyện thần thoại, nghi lễ và tổ chức xã hội ở hầu hết các nền văn hóa cổ đại và tiếp tục ảnh hưởng đến nhiều xã hội truyền thống trong thời đại của chúng ta^[3]. Chẳng hạn, ở Iran cổ đại, mỗi một người hoặc vật thể trong thế giới trần gian (*getik*) được coi là đều có một người hay vật tương ứng giống hệt nó trên thế giới nguyên mẫu của thực tại thiêng liêng (*menok*). Đây là một tầm nhìn khó được chúng ta coi trọng trong thế giới hiện đại, bởi chúng ta xem tính tự quyết và độc lập là những giá trị tối cao của con người. Tuy nhiên, cụm từ nổi tiếng *post coitum omne animal tristis est* (mọi sinh vật đều buồn sau cuộc giao hoan) vẫn thể hiện một trải nghiệm chung: Sau một khoảnh khắc mãnh

liệt và háo hức thỏa mãn, chúng ta thường cảm thấy như đánh mất một cái gì đó lớn hơn vẫn còn ở ngoài tầm với của chúng ta. Bất chước một vị thần vẫn là một ý tưởng tôn giáo quan trọng: Nghỉ ngơi vào ngày Sabbath hoặc rửa chân cho nhau vào ngày Thứ Năm trước lễ Phục sinh - những việc làm tự chúng là vô nghĩa - giờ lại có ý nghĩa và thiêng liêng bởi vì người ta tin rằng những việc làm đó Thượng Đế đã từng làm.

Tính chất tâm linh tương tự cũng đặc trưng cho thế giới Lưỡng Hà cổ đại. Thung lũng Tigris-Euphrates, ngày nay là Iraq, được cư ngụ từ năm 4000 BCE bởi dân tộc được gọi là người Sumer, những người thiết lập một trong những nền văn hóa lớn đầu tiên của thế giới Đại Kết (*Oikumene*)^[4]. Trong những thành phố Ur, Erech và Kish, người Sumer đã nghĩ ra bản chữ hình nêm, xây dựng quần thể đền tháp tuyệt luân gọi là Ziggurat và phát triển một hệ thống luật pháp, văn học và thần thoại học thật ấn tượng. Không lâu sau đó, vùng này đã bị xâm lăng bởi người Akkad là dân tộc thuộc hệ ngôn ngữ Semite và là những người chấp nhận ngôn ngữ và văn hóa Sumer. Sau đó, khoảng năm 2000 BCE, người Amorites đã chinh phục nền văn minh Sumer - Akkad này và biến Babylon trở thành thành quốc của họ. Cuối cùng, khoảng 500 năm sau, người Assyria đã định cư gần Ashur và chinh phục chính thành quốc Babylon này trong thế kỷ VIII BCE. Truyền thống của người Babylon cũng ảnh hưởng đến thần thoại và tôn giáo của vùng Canaan, nơi sẽ trở thành Vùng Đất hứa của người Israel cổ đại. Giống như các dân tộc khác trên thế giới, người Babylon coi những thành tựu văn hóa của mình đến từ các Thần linh, là những đấng đã mặc khải lối sống của thánh thần cho tổ tiên bí ẩn của họ. Thế cho nên, bản thân thành quốc Babylon được coi là một hình ảnh của Thiên đàng, với mỗi một đền thờ của nó là bản sao của một thiên điện. Sự liên kết này với thế giới thần thánh được đón mừng và ghi nhớ hằng năm trong Đại Lễ Tân Niên được chính thức hóa vào khoảng thế kỷ XVII BCE. Được tổ chức tại

Thành Thánh Babylon vào tháng Nisan - tháng Tư dương lịch - Lễ hội long trọng rước nhà vua lên ngai và thiết lập nền cai trị của ông ta cho một năm tiếp theo. Tuy nhiên, sự ổn định chính trị này chỉ có thể kéo dài chừng nào mà nó còn dựa phần vào sự cai trị dài lâu và hiệu quả hơn của các thần linh là những đấng đã mang lại trật tự từ sự hỗn loạn ban đầu khi họ tạo dựng thế giới. Mười một ngày thiêng liêng của Lễ hội như vậy đã đưa những người tham dự ra khỏi thời gian thế tục để vào một thế giới thiêng liêng và vĩnh cửu của các vị thần thông qua các hình thức nghi lễ. Một vật tế thần được đem giết để xóa bỏ năm cũ đang lui tàn; sự sỉ nhục của công chúng đối với nhà vua và tấn phong một ông vua giả trang thay thế đã tái tạo sự hỗn loạn ban đầu; một trận chiến giả dựng lại cuộc xung đột của các vị thần chống lại các thế lực hủy hoại.

Những hành động biểu tượng này vì thế có một giá trị bí tích; chúng cho phép dân cư Babylon đắm mình vào sức mạnh thiêng liêng hay *mana* vốn là yếu tố quyết định nền văn minh vĩ đại của họ. Văn hóa được cảm nhận như một thành tựu mong manh dễ dàng có thể trở thành miếng mồi cho những thế lực vô trật tự và chia rẽ. Vào buổi chiều ngày thứ tư của Lễ hội, các tư tế và dàn đồng ca bước vào Đền Thờ Cực Thánh để xướng lên bản trường ca sáng thế *Ennma Elish* ngợi ca chiến thắng của các vị thần trước tình trạng hỗn loạn. Nội dung của bản trường ca đó không phải là trình thuật thật về những cam bẫy vật chất của cuộc sống trên trái đất mà là một nỗ lực chủ ý dùng biểu tượng để khơi lên bí ẩn lớn lao và giải phóng sức mạnh thiêng liêng của nó. Việc tường thuật theo nghĩa đen về sáng tạo là không thể, bởi không ai có mặt tại những sự kiện không thể tưởng tượng này: Truyện thần thoại và biểu tượng vì vậy là cách duy nhất thích hợp để mô tả chúng. Một cái nhìn thoáng qua về bản trường ca *Enuma Elisb* cho chúng ta hiểu rõ hơn về bản chất tâm linh đã sinh ra Đấng Sáng tạo của chúng ta nhiều thế kỷ sau này. Ngay cả nếu trình thuật của Kinh Thánh và

Kinh Koran về sáng thế thể hiện theo một hình thức rất khác thì những câu chuyện thần thoại kỳ lạ này cũng không bao giờ biến mất hoàn toàn mà sẽ tái nhập vào lịch sử Thượng Đế ở thời sau này, mang khoác một thức ngôn ngữ độc thần luận. Câu chuyện bắt đầu với sự tạo sinh chính những vị thần - một đề tài mà, như chúng ta sẽ biết, rất quan trọng trong thuyết thần bí của Do Thái giáo và Hồi giáo. Lúc khởi đầu, theo trường ca sáng thế *Enuma Elish*, các vị thần xuất sinh theo từng cặp từ một thể lỏng vô định hình - một chất mà bản thân nó đã là có thần tính. Theo thần thoại Babylon - cũng như sau này là Kinh Thánh - không có sự sáng tạo nào khởi lên từ hư vô, một ý tưởng xa lạ với thế giới cổ đại. Trước khi các vị thần hoặc con người tồn tại, cái vật chất nguyên sơ thiêng liêng này đã có từ muôn đời. Khi người Babylon cố tưởng tượng ra cái khối thiêng liêng này, họ cho rằng nó hao hao như vùng đất hoang lầy lội Lưỡng Hà, nơi các trận lũ liên tục đe dọa quét sạch những công trình bé mọn của con người. Theo *Enuma Elish*, hỗn loạn không phải là một khối bốc cháy, sôi sục mà là một tình trạng xáo trộn nơi mọi thứ không có ranh giới, không xác định và không căn tính:

Khi ngọt và đắng

lẫn vào nhau, không sậy nào được đan

không cói nào làm đục nước,

chư thần thì vô danh, vô sắc, bất lai.^[5]

Rồi ba vị thần xuất hiện từ đất nguyên sơ ấy: Apsu (thần nước của các dòng sông), Tiamat vợ của ông ta (thần biển) và Mummu, Cái Ổ chứa hỗn loạn. Tuy nhiên những vị thần này, có thể nói, là một mẫu hình sơ khai và khiếm khuyết cần được cải thiện. Hai cái tên “Apsu” và “Tiamat” có thể dịch là vùng nước “sâu thẳm”, “trống rỗng” hoặc “không đáy”. Họ chia sẻ

cái quán tính vô định hình của khối vô thể nguyên thủy và chưa đạt đến một danh tính rõ ràng.

Vì vậy, một hình thức nối tiếp xuất sinh các vị thần khác từ họ trong một tiến trình được kể như là sự phát sinh (*emanation*) - cái tiến trình sẽ trở nên rất quan trọng trong lịch sử Thượng Đế của chúng ta. Những vị thần mới tiếp tục xuất hiện, lần lượt từng cặp, mỗi cặp đạt đến sự xác định rõ ràng hơn cặp trước đó trong sự tiến hóa thần thánh. Đầu tiên là Lahmu và Lahamn (tên của họ có nghĩa là “phù sa”: Nước và đất vẫn hòa lẫn với nhau). Kế đến là Ansher và Kishar, lần lượt được nhận dạng với những đường chân trời của bầu trời và biển. Sau đó Anu (bầu trời) và Ea (mặt đất) xuất hiện và dường như hoàn tất tiến trình đó. Thế giới thần thánh có bầu trời, sông ngòi và mặt đất, khác biệt và tách rời nhau. Nhưng sự sáng tạo chỉ mới bắt đầu: Các sức mạnh gây hỗn loạn và tan rã chỉ có thể kiềm chế bởi sự đấu tranh triền miên và đau khổ. Những vị thần trẻ hơn, mạnh mẽ hơn vùng lên chống lại bố mẹ họ nhưng ngay cả khi Ea có thể chế ngự Apsu và Mummu, ông ta cũng không thể đứng lên chống lại Tiamat, vị thần đã sinh ra một lũ quái vật dị hình để chiến đấu cho bà ta. Thật may mắn là Ea có một người con tuyệt vời của riêng mình: Marduk, Chúa Mặt Trời, là hình mẫu hoàn hảo nhất của dòng dõi thần thánh. Tại cuộc họp Đại hội đồng các vị thần, Marduk hứa sẽ chiến đấu với Tiamat với điều kiện ông phải là kẻ cai trị chư thần. Tuy nhiên, Marduk đã gặp phải những thách thức lớn trong một trận chiến lâu dài và nguy hiểm trước khi giết chết Tiamat. Trong thần thoại này, sáng tạo chính là một cuộc đấu tranh khó nhọc chống những sự bất hòa đang tràn ngập.

Cuối cùng, Marduk đứng trước cái xác khổng lồ của Tiamat và quyết định tạo ra một thế giới mới: Ông chặt đôi xác của Tiamat để tạo thành vòm trời và thế giới con người; sau đó ông lập ra các luật lệ để giữ cho mọi vật ở đúng chỗ đã định. Trật tự phải được thiết lập. Nhưng chiến thắng vẫn

không hoàn tất. Nó phải được tái lập từ năm này qua năm khác thông qua một nghi lễ đặc biệt. Vậy nên, các vị thần đã hội tụ ở Babylon, trung tâm của đất mới, và xây dựng một đền thờ nơi các nghi lễ thiêng liêng có thể được tổ chức. Kết quả là, quần thể đền tháp Ziggurat vĩ đại ra đời nhằm tôn vinh Marduk, “đền thờ nơi trần gian, biểu trưng cho Thiên đàng vĩnh cửu”. Khi công trình hoàn tất, Marduk ngẩng vào ngôi cao nhất trong tiếng hô vang của các vị thần: “Đây là Babylon, thành quốc yêu dấu của thần linh, ngôi nhà thương yêu của người!” Sau đó họ tiến hành nghi thức tế lễ “theo đó vũ trụ đón nhận cấu trúc của nó, thế giới ẩn kín được biểu lộ và các thần linh phân chia vị trí của họ trong vũ trụ^[6]”. Các luật lệ và nghi lễ này là bắt buộc với tất cả mọi người; ngay cả các vị thần cũng phải tuân thủ để đảm bảo sự sống còn của thế giới thụ tạo. Thần thoại này diễn tả ý nghĩa bên trong của nền văn minh, như người Babylon đã nhìn nhận. Họ biết rất rõ rằng tổ tiên của họ đã xây dựng đền tháp Ziggurat nhưng câu chuyện *Enuma Elish* nói lên niềm tin của họ rằng công trình sáng tạo của họ chỉ có thể tồn tại nếu nó dựa phần vào quyền năng của thần thánh. Nghi thức họ cử hành trong Đại Lễ Tân Niên đã được vạch vẽ ra trước khi con người xuất hiện: Nó được ghi vào chính bản chất của sự vật mà ngay cả các vị thần cũng phải phục tùng. Câu chuyện thần thoại này cũng thể hiện xác tín của họ rằng Babylon là một nơi thiêng liêng, trung tâm của thế giới và nhà của các vị thần - một ý niệm vốn rất quan trọng trong hầu hết các hệ thống tôn giáo thời cổ đại. Ý tưởng về thành quốc thiêng liêng, nơi con người cảm thấy họ ở trong mối liên hệ mật thiết với sức mạnh thần thánh, nguồn cội của sự sống và sức sống, sẽ là yếu tố quan trọng trong cả ba tôn giáo độc thần thờ đấng Chúa ta biết ngày nay.

Cuối cùng, gần như là một ý nghĩ muộn màng, Marduk đã tạo ra con người. Ông bắt và giết chết Kingu (đứa con vụng về mà Tiamat đã tạo ra sau khi đánh bại Apsu), sau đó nặn ra con người đầu tiên bằng cách trộn

đất sét với máu của Kingu. Các vị thần chứng kiến trong sự kinh ngạc và thán phục. Tuy nhiên, có chút hài hước trong trình thuật thần thoại này về ngu ồn gốc của con người, theo đó con người chẳng phải là đỉnh điểm của sự sáng tạo mà là phái sinh từ một kẻ ngớ ngẩn và vô hiệu nhất trong các vị thần. Nhưng câu chuyện có một điểm quan trọng khác. Con người đầu tiên đã được tạo ra từ chất của một vị thần: do đó, con người chia sẻ cái bản chất thần thánh, dẫu là có hạn. Không có vực thẳm giữa con người và Thần linh.

Thế giới tự nhiên, con người và Thần linh chia sẻ bản chất chung và khởi ngu ồn từ cùng một chất thần thánh. Nhân quan ngoại giáo này có tính tổng thể. Các vị thần không tách biệt con người trên phương diện bản thể luận: Tính thần thánh không khác về nền tảng với tính người. Vì vậy, không cần đến sự mặc khải đặc biệt nào của các thần hoặc một luật thần thánh ban truyền từ trên cao xuống. Các vị thần và con người cùng chia sẻ cảnh cam go, sự khác biệt duy nhất là các vị thần mạnh mẽ hơn và bất tử.

Nhân quan toàn diện này không giới hạn ở Trung Đông, mà phổ biến trong thế giới cổ đại. Vào thế kỷ VI BCE, Pindar đã diễn tả niềm tin này trong bài tụng ca bằng tiếng Hy Lạp của ông về các cuộc thi thể thao Olympic:

Là chỉ một giống loài, chỉ một

Người và thần.

Chúng ta từ cùng một mẹ mà ra.

Nhưng sự khác biệt quyền năng trong mọi sự.

Phân biệt chúng ta

Với một bên tựa như hư không, như bầu trời trơ trơ.

Mãi mãi giữ một thói quen cố định

Còn chúng ta có thể bằng sự lớn lao của tâm trí.

Hay thân thể mà nên giống như Bất tử.^[7]

Thay vì nhìn những vận động viên chỉ như chính họ, mỗi cá thể dốc sức để đạt được thành tích cá nhân tốt nhất, Pindar đặt họ trong đối sánh với kỳ công của các vị thần vốn là kiểu mẫu cho mọi thành tích của con người. Con người không mù quáng bắt chước một cách vô vọng các vị thần với tư cách những sinh thể xa lạ, mà khơi lên sức sống tiềm tàng của bản chất thần thánh trong họ.

Truyện thần thoại Marduk và Tiamat dường như đã tác động đến dân Canaan, những người đã kể một câu chuyện rất tương tự về Baal-Habad, thần bão tố và sinh sản, vị thần thường được đề cập bằng những lời lẽ hết sức gièm pha trong Kinh Thánh. Câu chuyện về trận chiến giữa Baal với Yam-Nahar, thần sông biển, được ghi trên những phiến đá có niên đại từ thế kỷ XIV BCE. Cả Baal và Yam đều sống với El, Chúa Chí Tôn của người Canaan. Trong Hội đồng chư thần của El, Yam yêu cầu giao Baal cho hắn. Với hai vũ khí thần kỳ trong tay, Baal đánh bại Yam và chuẩn bị kết liễu Yam thì Asherah (vợ của El và mẹ của chư thần) khẩn nài rằng việc giết chết một tù nhân là mất danh dự. Baal hổ thẹn và tha cho Yam, vị thần tượng trưng cho sự thù địch của sông biển thường đe dọa làm lụt mặt đất, trong khi Baal, thần bão tố khiến cho mặt đất thành màu mỡ và phồn thịnh. Trong một phiên bản khác của câu chuyện, Baal giết chết con rồng bảy đầu Lotan, được gọi là quái vật biển Leviathan trong tiếng Do Thái. Trong hầu hết các nền văn hóa, rồng là biểu tượng của tiếm quyền, chưa thành hình và không phân biệt. Như vậy, Baal đã chấm dứt sự trở lại của tình trạng vô định hình thời ban sơ bằng một hành động thực sự sáng tạo và được thưởng một cung điện tuyệt mỹ do các vị thần xây lên để tôn vinh ông ta. Do đó, trong tôn giáo tư thời ban sơ, sự sáng tạo đã được coi là

mang tính thần thánh: Chúng ta vẫn dùng ngôn ngữ tôn giáo để nói về “cảm hứng” sáng tạo làm mới thực tại và mang đến ý nghĩa mới mẻ cho thế giới.

Nhưng Baal hứng chịu đi đầu trái ngược: Ông ta chết và bị đày xuống thế giới của Mot, thần chết chóc và cần cỗi. Khi hay về số phận con trai, Chúa Chí Tôn El xuống khỏi ngai, mặc lấy áo vải và rạch hai bên mắt mình nhưng không thể cứu chuộc con trai của mình. Chính Anat, chị gái và cũng là người yêu của Baal, rời bỏ vương quốc thần thánh để đi tìm linh hồn sinh đôi với bà, khao khát ông “như con bò khát con bê hay con cừu cái khao khát cừu đực.^[8]” Khi tìm thấy thi thể Baal, bà tổ chức nghi lễ chôn cất để tôn vinh ông, bắt giữ Mot, dùng gươm chặt đôi xác hắn, đem thiêu và nghiền nát như ngô trước khi vãi ra đất. Nhiều câu chuyện tương tự cũng được kể về những nữ thần khác như Inana, Ishtar và Isis - những nữ thần đi tìm vị thần đã chết và mang lại sự sống mới cho đất. Tuy nhiên, chiến thắng của Anat phải được duy trì năm này qua năm khác bằng nghi lễ. Sau này - chúng ta không chắc được bằng cách nào, Baal được tái sinh và tái hợp với Anat, bởi nguồn tài liệu không đầy đủ. Việc thần thánh hóa sự trọn vẹn và hài hòa này, tượng trưng bởi sự kết hợp của hai giới tính, được kỷ niệm qua các nghi thức tình dục của người Canaan cổ đại. Bằng việc bắt chước các vị thần theo cách này, đàn ông và đàn bà cùng nhau chia sẻ cuộc đấu tranh chống lại sự cần cỗi và bảo toàn sự sáng tạo và phần thực của thế giới. Cái chết của một vị thần, cuộc truy tìm của nữ thần và cuộc khai hoàn trở về vương quốc thần thánh luôn là những đề tài tôn giáo trong nhiều nền văn hóa và sẽ tái hiện trong tôn giáo độc thần rất khác biệt mà các tín đồ Do Thái, Ki-tô và Hồi giáo phụng thờ.

Tôn giáo này được gán cho Abraham trong Kinh Thánh, người đã rời bỏ Ur và cuối cùng định cư ở Canaan trong khoảng thời gian từ thế kỷ XX đến thế kỷ XIX BCE. Chúng ta không có ghi chép đương thời về

Abraham, nhưng các học giả nghĩ rằng có lẽ ông ta là một trong những thủ lĩnh dân du cư người đã dẫn dắt dân tộc mình từ vùng Lưỡng Hà về vùng Địa Trung Hải vào cuối thiên niên kỷ III BCE. Những dân du cư này, một số trong bọn họ được gọi là dân Abiru, Apiru hoặc Habiru theo các ngu ồn Lưỡng Hà và Ai Cập, nói các ngôn ngữ Tây Semite, trong đó có ngôn ngữ Hebrew. Họ không phải là những dân du mục sa mạc suốt đời như Bedouin, những người cùng đàn gia súc di cư theo vòng luân chuyển các mùa; bọn họ khó phân loại hơn, và như vậy, thường xung đột với giới chức sắc bảo thủ. Vị thế văn hóa của họ thường cao hơn so với văn hóa hóa dân dã sa mạc. Trong số bọn họ, có những người làm lính đánh thuê, làm nhân viên công sai, có những người là thương nhân, gia nhân hoặc thợ thủ công. Một số người trở nên giàu có và có thể tậu đất đai để định cư. Những câu chuyện về Abraham trong Sáng thế ký cho thấy ông là một lính đánh thuê cho vua Sodom và mô tả những xung đột thường xuyên của ông ta với giới chức sắc Canaan và các khu vực lân cận. Về sau, khi Sarah vợ ông chết, Abraham mua đất ở Hebron, nay thuộc vùng Bờ Tây.

Trình thuật của Sáng thế ký về Abraham và hậu duệ thời ấy của ông có lẽ cho thấy có ba làn sóng định cư chính tại Canaan, Israel hiện đại, của người Do Thái. Một một làn sóng gắn với Abraham và Hebron, xảy ra vào khoảng năm 1850 BCE. Làn sóng nhập cư thứ hai liên quan đến cháu trai của Abraham, Jacob, người được đổi tên thành Israel (“Cầu Chúa ban sức mạnh cho ông!”); ông định cư ở Shechem, nay là thị trấn Ả-rập Nablus thuộc Bờ Tây. Kinh Thánh ghi rằng, các con trai của Jacob, những người trở thành tổ phụ của 12 chi tộc Israel, đã di cư sang Ai Cập trong thời kỳ xảy ra nạn đói nghiêm trọng ở Canaan. Làn sóng định cư thứ ba của người Do Thái xảy ra vào khoảng năm 1200 BCE khi các chi tộc nhận mình là hậu duệ của Abraham, đã từ Ai Cập đến Canaan. Họ nói rằng, họ bị người Ai Cập bắt làm nô lệ nhưng đã được giải thoát bởi một vị thần gọi là

Yahweh, Thượng Đế của Moses, người dẫn dắt họ. Sau khi vào được Canaan, họ liên kết với người Do Thái ở đây và trở thành dân tộc được biết với tên gọi Israel. Kinh Thánh cho thấy rõ rằng dân tộc được biết đến như là dân Israel cổ đại chính là liên minh các nhóm thiểu số khác nhau, được liên kết với nhau về mặt nguyên tắc bởi sự trung thành của họ với Yahweh, Thượng Đế của Moses. Tuy nhiên, trình thuật Kinh Thánh được viết ra nhiều thế kỷ sau đó, vào khoảng thế kỷ VIII BCE, mặc dù chắc chắn dựa vào các truyền thuật sự sớm hơn. Khoảng thế kỷ XIX, một số học giả Kinh Thánh người Đức đã phát triển một phương pháp bình giải để phân biệt bốn truyền khác nhau trong năm quyển sách đầu tiên của Kinh Thánh: Sáng thế ký, Sách Xuất hành, Sách Lê-vi, Sách Dân số và Sách Đệ nhị luật.

Năm sách này về sau hợp thành văn bản cuối cùng mà chúng ta gọi là kinh Torah hay Ngũ Thư vào thế kỷ V BCE. Hình thức bình giải này đã hứng chịu rất nhiều luận bàn khắc nghiệt, nhưng chưa ai đưa ra được một lý thuyết thỏa đáng hơn để lý giải tại sao có hai cách tường thuật rất khác biệt về các sự kiện Kinh Thánh chính như Sáng Thế hoặc Nạn Hồng Thủy, và tại sao Kinh Thánh đôi khi mâu thuẫn với chính nó. Hai tác giả Kinh Thánh sớm nhất, mà công trình của họ được tìm thấy trong Sáng thế ký và Sách Xuất hành, có thể đã viết vào thế kỷ VIII mặc dù một số người đưa ra thời điểm sớm hơn. Một tác giả được gọi là “J” bởi vì ông ta gọi Thượng Đế của mình là “Yahweh”, tác giả kia là “E” vì ông ta thích dùng từ “Elohim” để gọi Thượng Đế, một cách gọi thiêng liêng và trang trọng. Khoảng thế kỷ VIII, dân Israel đã tách Canaan thành hai vương quốc. J viết khi đang ở miền nam Vương quốc Judah và E đến từ miền bắc Vương quốc Israel. (Xem Bản đồ trang 15). Chúng ta sẽ thảo luận hai truyền khác của kinh Torah - Các bản văn tường thuật của tác giả Đệ nhị luật (D) và Tư tế (P) về lịch sử cổ đại Israel - trong Chương 2.

Chúng ta sẽ nhận ra rằng dưới nhiều góc độ, cả J và E đều chia sẻ những quan điểm tôn giáo của các dân tộc láng giềng của họ ở Trung Đông nhưng những bản văn của họ cho thấy rằng khoảng thế kỷ VIII BCE, dân Israel bắt đầu phát triển tầm nhìn đặc thù riêng của họ. Ví dụ, J khởi đầu lịch sử Thượng Đế của ông bằng một bản văn mô tả sự tạo thành thế giới hời hợt đến kinh ngạc nếu so với *Enuma Elisb*.

Vào thời điểm Chúa Yahweh tạo dựng trời đất, chưa có cây cối và cỏ hoang trên mặt đất vì Chúa Yahweh không gửi mưa xuống cũng như không có con người để canh tác đất đai. Và rồi, một trận lụt phát ra từ lòng đất và tưới toàn bộ bề mặt của nó. Yahweh dùng đất (*Adamah*) để nắn thành người đàn ông (*Adam*). Rồi Ngài thổi hơi vào mũi của Adam và anh ta trở thành một sinh thể.^[9]

Đây là sự khởi đầu hoàn toàn mới. Thay vì tập trung vào sự tạo thành thế giới và giai đoạn tiền sử như những dân ngoại^[10] đương thời với ông ở Lưỡng Hà và Canaan, J lại quan tâm nhiều đến giai đoạn lịch sử thông thường, ở Israel đã không có mối quan tâm thật sự về việc tạo thành thế giới cho đến thế kỷ VI BCE khi tác giả mà chúng ta gọi là “P” đã viết bản văn trang trọng của ông về những điều mà giờ đây chính là chương đầu tiên của Sáng thế ký. J hoàn toàn không làm rõ rằng Yahweh là đấng duy nhất tạo thành trời đất. Tuy nhiên, điều đáng chú ý nhất chính là sự nhìn nhận của J về khác biệt giữa con người và thần thánh. Thay vì được tạo thành từ cùng một bản chất thần thánh như Chúa của mình, người đàn ông (*Adam*), như cách chơi chữ cho thấy, lại thuộc về bụi đất (*Adamah*).

Khác với những người láng giềng ngoại giáo của mình, J không bác bỏ lịch sử trần thế như là sự ô uế, yếu ớt và không thực chất so với thời đại Khởi Nguyên thần thánh của các vị thần. Ông lướt vội vàng qua các sự kiện thời tiền sử cho đến đoạn cuối của thời kỳ huyền bí, thời kỳ của những câu chuyện Nạn Hồng Thủy và Tháp Babel, và đến với sự mở đầu

lịch sử của dân tộc Israel. Lịch sử khởi đầu đột ngột ở Chương 12, khi người đàn ông tên là Abram, sau này được đổi tên là Abraham (“Tổ phụ của các dân tộc”), được Yahweh ra lệnh phải rời bỏ gia đình ở Haran, ngày nay là miền đông Thổ Nhĩ Kỳ, và di cư đến Canaan gần Biển Địa Trung Hải. Chúng ta được biết rằng, cha của ông là Terah, một dân ngoại, đã cùng với gia đình di cư từ Ur về hướng tây. Lúc bấy giờ, Yahweh báo cho Abraham biết rằng ông ta có một định mệnh đặc biệt: Ông ta sẽ trở thành cha của một dân tộc hùng mạnh mà một ngày nào đó sẽ đông đúc như sao trên trời và hậu duệ của ông sẽ sở hữu đất Canaan. Trình thuật của J về tiếng gọi đến với Abraham tạo giọng điệu chung về lịch sử Thượng Đế sau này. Ở Trung Đông cổ đại, *mana* thần thánh được trải nghiệm trong các nghi lễ và truyện thần thoại. Marduk, Baal và Anat không được mong đợi can dự vào cuộc sống bình thường và trấn tục của những người thờ phụng: Hành động của họ được thi triển trong thời đại thánh thiêng. Tuy nhiên, Thượng Đế của Israel đã làm cho quyền năng của Ngài trở nên hiệu lực trong những sự kiện hiện tại ở thế giới thực. Ngài được trải nghiệm như một mệnh lệnh tức thời. Mặc khải đầu tiên hé lộ bản thân Ngài là mặc khải chứa đựng một phán truyền: Abraham phải rời bỏ dân tộc mình và đi về vùng đất Canaan.

Nhưng ai là Yahweh? Có phải Abraham đã thờ cùng một Thượng Đế như Moses đã thờ, hay ông ta biết người qua cái tên khác? Đây là vấn đề quan trọng cơ bản cho chúng ta ngày nay, nhưng Kinh Thánh có vẻ như mập mờ một cách lạ lùng về chủ đề này, và đưa ra những giải đáp mâu thuẫn cho câu hỏi này, J nói rằng con người đã thờ phụng Yahweh kể từ thời cháu của Adam nhưng vào thế kỷ VI, “P” dường như gợi ý rằng dân tộc Israel chưa từng nghe danh Yahweh cho đến khi Ngài hiện ra với Moses trong Bụi Gai Bốc Cháy. P làm cho Yahweh phải giải thích rằng Ngài thật sự là cùng một Thượng Đế như Thượng Đế của Abraham, như thế đây là

một quan niệm khá gây tranh cãi: Ngài nói với Moses rằng Abraham đã gọi Ngài là “El Shaddai” và không biết danh thánh Yahweh^[11]. Sự không nhất quán này dường như không khiến cho các tác giả Kinh Thánh hoặc những người san định sách thánh về sau lo lắng quá mức. Tôi luôn gọi Thượng Đế của ông là “Yahweh”: Tính đến khoảng thời gian ông viết, Yahweh là Thượng Đế của Israel, và tất cả vấn đề là ở đây. Tôn giáo của dân Israel có tính thực dụng và ít liên quan đến kiểu chi tiết suy đoán là thứ làm rầy rà cho chúng ta. Tuy nhiên, chúng ta không nên mặc nhận là Abraham hoặc Moses đầu tiên tin vào Thượng Đế của họ như chúng ta tin ngày nay. Chúng ta quen thuộc với câu chuyện Kinh Thánh và lịch sử Israel đến mức chúng ta có xu hướng phóng chiếu kiến thức về tôn giáo Do Thái sau này của chúng ta ngược lên những nhân vật lịch sử đó từ buổi ban đầu. Theo đó, chúng ta cho rằng, ba thượng phụ Israel - Abraham, con trai là Isaac và cháu trai là Jacob - là những tín đồ độc thần giáo, những người tin vào một Thượng Đế duy nhất. Sự thế dường như không phải thế. Thật ra, có lẽ chính xác hơn phải gọi họ là những kẻ ngoại Do Thái giáo đã chia sẻ nhiều tín ngưỡng tôn giáo với những người láng giềng Canaan. Họ hẳn đã tin vào sự tồn tại của những Thần linh như Marduk, Baal và Anat. Họ hẳn đã không thờ phụng cùng một Thượng Đế: Có thể Thượng Đế của Abraham, “Đấng Kính Sợ” hoặc “Đấng Thân Thuộc” của Isaac và “Chúa Uy Hùng” của Jacob là ba vị thần khác biệt.^[12]

Chúng ta có thể suy đoán tiếp. Rất có thể Thượng Đế của Abraham là El, Ông Trời của Canaan. Thần linh này tự giới thiệu với Abraham là El Shaddai (Chúa Núi), một trong những thần thủy triều theo truyền thống^[13]. Ở nơi khác, Ngài được gọi là El Elyon (Chúa Trời) hoặc El của Bethel. Cái tên Ông Trời của người Canaan được lưu giữ dưới những cái tên Hebrew khác như Isra-El hoặc Ishma-El. Họ trải nghiệm Ngài theo những cách mà có lẽ đã không lạ gì với dân ngoại vùng Trung Đông. Chúng ta sẽ biết rằng

nhieu thế kỷ sau người Israel đã nhận thấy *mana* hoặc sự “linh thiêng” của Yahweh là một trải nghiệm khủng khiếp. Ví dụ, trên núi Sinai, Ngài hiện ra với Moses giữa trận núi lửa kinh hoàng và người Israel phải tránh xa. Ngược lại, Thượng Đế của Abraham, El, là một vị thần rất hiền hòa. Ngài hiện ra với Abraham như là một người bạn và thỉnh thoảng dưới dạng một con người. Kiểu hiện ra thiêng liêng này, còn gọi là sự hiển lộ, khá phổ biến trong thế giới ngoại giáo cổ đại. Nói chung, ngay cả khi con người trần tục không trông mong những vị thần can thiệp trực tiếp vào cuộc sống của mình, một số cá nhân có đặc quyền trong thời kỳ huyền bí đã đối mặt trực diện với thần của họ. Thiên sử ca *Iliad* đầy ắp những kiểu hiện ra như vậy. Các thần nam nữ thường hiện ra với người Hy Lạp và Troia trong giấc mơ khi rào ngăn cách giữa con người và thế giới thần thánh được tin là đã hạ xuống. Trong đoạn cuối của thiên sử ca *Iliad*, Priam được dẫn đến những con thuyền Hy Lạp bởi một thanh niên trẻ quyến rũ Người sau đó tự tiết lộ mình chính là Hermes^[14]. Khi người Hy Lạp nhìn lại thời kỳ hoàng kim của những anh hùng của họ, họ cảm thấy có một sự gắn kết chặt chẽ với những vị thần mà suy cho cùng đều có cùng bản chất như con người. Những câu chuyện thần hiện này thể hiện nhãn quan chung của dân ngoại: Khi thần thánh về cơ bản không khác biệt với thiên nhiên hoặc con người, nó có thể được trải nghiệm mà không cần phô trương. Thế giới đầy những thần linh để chúng ta có thể cảm nhận bất cứ lúc nào, quanh quẩn một góc phố hoặc một người lạ đi ngang qua. Dường như dân chúng tin rằng các lần gặp gỡ thần linh có thể đã xảy ra trong cuộc sống của họ: Điều này lý giải câu chuyện kỳ lạ trong Sách Công vụ Tông đồ cuối thế kỷ I CE, khi Paul và môn đệ của ông Barnabas được người xứ Lystra, nay là Thổ Nhĩ Kỳ, lầm tưởng là Zeus và Hermes.^[15]

Cũng theo cách đó, khi dân Israel nhìn lại thời hoàng kim của họ, họ thấy Abraham, Isaac và Jacob sống thân thuộc với Thượng Đế của họ. El

ban cho họ những lời khuyên thân tình giống như bất kỳ một thượng phụ hay thủ lĩnh nào: Ngài dẫn đường cho họ, cho họ biết phải cưới ai, và nói chuyện với họ trong những giấc mơ. Đôi khi họ nhìn thấy Thượng Đế của họ trong hình dáng con người - một ý tưởng mà sau này được coi là sự báng bổ đối với dân Israel. Trong Chương 18 của Sáng thế ký, J cho chúng ta biết rằng, Thượng Đế đã hiện ra với Abraham cạnh cây sồi Mamre, gần Hebron. Abraham ngược mắt nhìn và thấy ba vị khách lạ tiến đến lều của ông vào buổi nóng nhất trong ngày. Với sự nhã nhặn tiêu biểu của người Trung Đông, ông nài nỉ họ ngồi xuống và nghỉ ngơi trong lúc ông vội vàng chuẩn bị bữa ăn cho họ. Trong lúc nói chuyện, một cách hoàn toàn tự nhiên khi lộ ra rằng một trong những người đàn ông này không ai khác chính là Chúa của ông, người mà J gọi là “Yahweh”. Hai người đàn ông kia là hai thiên sứ. Dường như không ai ngạc nhiên một cách đặc biệt trước sự hiển lộ này. Khoảng thời gian J viết, tức thế kỷ VIII BCE, không người Israel nào nghĩ sẽ “nhìn thấy” Thượng Đế theo cách này: Hầu hết có lẽ coi đó là một quan niệm gây sốc. “E”, người đương thời với J, nhận thấy những câu chuyện xa xưa về sự thân mật giữa các thượng phụ và Thượng Đế của họ là bất xứng: Khi E kể những câu chuyện về các lần gặp gỡ giữa Abraham hoặc Jacob với Thượng Đế, ông thích làm cho sự kiện trở nên xa lạ và hạn chế nhân hình hóa các truyền thuyết cũ. Vì vậy, Thượng Đế của ông nói chuyện với Abraham thông qua một thiên sứ. Tuy nhiên, J không chia sẻ kiểu câu chuyện này và giữ lại phong vị cổ xưa của các lần hiển lộ từ xa xưa trong trình thuật của ông.

Jacob cũng trải nghiệm một số lần thấy Chúa hiện. Có lần, ông quyết định trở về Haran để tìm một người vợ trong số những người thân thuộc ở đó. Trong chặng đầu của chuyến đi, ông ngủ ở Luz gần thung lũng Jordan, dùng một hòn đá để gối đầu. Đêm hôm đó, ông mơ thấy một cái thang trải dài nối Trời với Đất: Các thiên thần lên lên xuống xuống giữa vương quốc

thần thánh và con người. Chúng ta không thể nào mà không được gọi lại đền tháp Ziggurat của Marduk: Trên đỉnh của đền tháp, như thể lơ lửng giữa trời và đất, con người có thể gặp Thượng Đế của mình. Tại đỉnh của cái thang trong giấc chiêm bao của Jacob, ông đã nhìn thấy El, đãng đã chúc phúc cho ông và lập lại những lời hứa mà người đã hứa với Abraham: Hậu duệ của Jacob sẽ trở thành một dân tộc hùng mạnh và sở hữu đất đai ở Canaan. Ngài cũng đưa ra một lời hứa tạo một ấn tượng mạnh đến Jacob mà chúng ta sẽ thấy. Tôn giáo ngoại giáo thường mang tính lãnh thổ: Một vị thần chỉ có thẩm quyền trong một vùng cụ thể và khi bạn đi đến những nước khác, việc thờ phụng thần linh tại những nước đó luôn là điếu khôn ngoan. Nhưng El hứa với Jacob rằng Ngài sẽ bảo vệ ông khi ông rời Canaan và lang thang trong một vùng đất lạ: “Ta sẽ luôn ở bên con; Ta sẽ gìn giữ con được an toàn bất cứ nơi nào con đi.”^[16] Câu chuyện về sự hiển lộ từ rất sớm này cho thấy Ông Trời của Canaan đang bắt đầu đạt đến một hàm nghĩa phổ quát hơn.

Khi thức dậy, Jacob nhận ra mình đã qua đêm ở một vùng đất thánh nơi con người có thể trò chuyện với thần linh của mình: “Thật vậy, Yahweh đang ở vùng đất này mà tôi không biết!” J làm cho ông ta nói như vậy. Ông được lấp đầy với điếu kỳ diệu vốn thường khơi mở cho những dân ngoại khi họ đối mặt với quyền lực thiêng liêng của thần thánh: “Thật là một nơi uy nghi! Nơi đây chẳng khác gì nhà của Thượng Đế (*beth-El*); đây là cổng Thiên đàng.”^[17] Ông đã tự biểu lộ một cách bản năng qua ngôn ngữ tôn giáo của thời đại và nền văn hóa của mình: Babylon, nơi cư ngụ của các Thần linh, vốn vẫn được gọi là “Cánh cổng của thần linh” (*Bab-ili*). Jacob quyết định dâng hiến vùng đất thiêng này theo cách thức truyền thống của ngoại giáo bản xứ. Ông lật ngược viên đá mà ông dùng để gối đầu và rảy dầu lên để thánh hóa hòn đá này. Kể từ giây phút đó, nơi này sẽ không còn gọi là Luz mà là Beth-El, Nhà của El. Những tảng đá dựng đứng là nét

chung của tín ngưỡng phồn thực của người Canaan, mà chúng ta sẽ thấy, nở rộ ở Beth-El cho đến thế kỷ VIII BCE. Mặc dù sau này người Israel đã kịch liệt lên án kiêu tôn giáo này, Điện thờ ngoại giáo Beth-El này vẫn gắn với huyền thoại ban đầu về Jacob và Thượng Đế của ông.

Trước khi rời Beth-El, Jacob quyết định làm cho vị thần mà ông gặp ở đó thành đấng Elohim của mình: Đây là một đặc ngữ, dấu chỉ cho mọi ý nghĩa mà Thần linh có với con người. Jacob quyết định nếu đấng El (hoặc Yahweh như cách gọi của J) có thể quan phòng cho ông ở Haran, thì Ngài mới là Chúa thật. Ông ta đang mặc cả: Để đổi lấy sự bảo vệ đặc biệt của đấng El, Jacob sẽ biến ông ta thành đấng Elohim của mình, Thượng Đế duy nhất trên mọi sự. Niềm tin của người Israel vào Thượng Đế đậm tính thực dụng. Abraham và Jacob đặt lòng tin của họ vào đấng El bởi vì Ngài đã lo lắng cho họ: Họ không bỏ công sức chứng minh đấng ấy tồn tại; El không phải là một triết lý trừu tượng. Trong thế giới cổ đại, *mana* là sự kiện hiển nhiên của cuộc sống và một vị thần chứng tỏ được giá trị của mình nếu có thể truyền tải đi đâu đó một cách hiệu quả. Tính thực dụng này luôn là một yếu tố trong lịch sử của Thượng Đế. Con người sẽ tiếp tục thừa nhận một quan niệm cụ thể về thần thánh bởi nó mang lại ích lợi cho họ chứ không phải nó đúng đắn về mặt khoa học hay triết lý.

Mấy năm sau, Jacob trở về từ Haran cùng những người vợ và gia đình của ông. Khi đi vào vùng đất Canaan, ông trải nghiệm một cuộc hiển lộ kỳ lạ khác. Tại con rạch Jabbok trên Bờ Tây, ông gặp một kẻ lạ mặt đến vật lộn với ông suốt đêm. Lúc rạng đông, như hầu hết các linh thể, dịch thủ của Jacob nói rằng ông ta phải đi nhưng Jacob cố giữ lại: Jacob không để cho ông ta đi cho đến khi ông ta tiết lộ tên của mình. Trong thế giới cổ đại, việc biết được tên của một ai đó sẽ cho bạn một quyền lực nhất định trên người ấy, và kẻ lạ mặt tỏ vẻ miễn cưỡng khi tiết lộ thông tin này. Khi cuộc

tao ngộ kỳ lạ này tiến triển, Jacob mới nhận ra đối thủ vật lộn với ông chẳng phải ai khác mà chính là El:

Lúc ấy Jacob hỏi, “Xin cho tôi biết tên Ngài.” Nhưng người đó trả lời, “Sao người lại hỏi tên ta?” và người đó chúc phúc cho ông tại đây. Jacob đặt tên cho nơi đó là Peni-El [Khuôn mặt của El], “Bởi vì tôi đã thấy El mặt đối mặt”, ông nói, “và tôi đã được tha mạng.”^[18]

Tinh thần của sự mặc khải này gần với tinh thần của sử thi *Iliad* hơn cả chủ nghĩa độc thần thuyết Do Thái sau này, coi sự giao tiếp thân mật như vậy với đấng thần thánh dường như là một ý niệm báng bổ.

Tuy nhiên, ngay cả khi những câu chuyện này cho thấy cách gấp gáp của các tổ phụ với Thượng Đế của họ hầu như giống với cách của những dân ngoại đương thời, chúng vẫn mang lại một loại trải nghiệm tôn giáo mới. Xuyên suốt cuốn Kinh Thánh, Abraham được gọi là con người của “đức tin”. Ngày nay, chúng ta có xu hướng định nghĩa đức tin như một sự tán thành trí tuệ đối với một tín ngưỡng nhưng, như chúng ta đã thấy, các tác giả Kinh Thánh không coi đức tin là một niềm tin trừu tượng hoặc siêu hình. Khi họ tôn vinh “đức tin” của Abraham, họ không khen ngợi tính chính thống của ông (việc chấp nhận một quan niệm thần luận đúng đắn về Thượng Đế) mà chính là lòng trông cậy của ông ta, khá giống với cách khi chúng ta nói chúng ta có lòng tin vào một con người hoặc một ý tưởng. Trong Kinh Thánh, Abraham là người của đức tin bởi vì ông tin rằng Thượng Đế sẽ giữ lời hứa với ông ngay cả khi những lời hứa đó có vẻ kỳ quặc. Làm thế nào mà Abraham có thể là tổ phụ của một dân tộc lớn khi vợ ông Sarah không còn khả năng sinh con? Thật vậy, ý tưởng bà có thể sinh con nức cười đến độ - sau cùng thì Sarah đã vượt qua được giai đoạn mãn kinh — khi nghe lời hứa này cả Sarah và Abraham đều cười phá lên. Rồi khi, dường như có vẻ vô vọng, đứa con trai của họ rốt cuộc được sinh ra, họ gọi nó

là Isaac, một cái tên có lẽ nghĩa là “tiếng cười”. Tuy nhiên, niềm vui đó trở nên chua chát khi Thượng Đế đưa ra một yêu cầu gây choáng váng: Abraham phải hiến tế đứa con trai duy nhất của mình cho Ngài.

Hiến tế người vốn phổ biến trong thế giới ngoại giáo. Nó tàn bạo nhưng có một logic và căn cứ lý tính. Đứa con đầu lòng thường được tin là con của một vị thần, đáng đã làm cho người mẹ có thai theo quyên hưởng đê mê đầu của luật thần thánh. Để làm cha của đứa trẻ, năng lượng của vị thần đã bị cạn kiệt, vì thế để nạp đầy lại ngu ồn năng lượng này và để đảm bảo sự tuần hoàn của tất cả *mana* sẵn có, đứa bé đầu lòng đó phải được trả lại cho người cha thần thánh. Tuy nhiên, trường hợp của Isaac hoàn toàn khác. Isaac là món quà của Thượng Đế chứ không phải là đứa con tự nhiên của Ngài. Không có lý do gì phải hiến tế và không cần phải nạp đầy lại ngu ồn năng lượng thần thánh đó. Thật vậy, hiến tế chẳng có ý nghĩa gì với toàn bộ cuộc đời của Abraham, cái cuộc đời dựa trên lời hứa rằng ông sẽ là cha của một dân tộc vĩ đại. Thượng Đế này đã bắt đầu được tri nhận khác với phần lớn các vị thần khác trong thế giới cổ đại. Ông ta không chia sẻ vấn đề khó khăn của con người; ông không đòi hỏi nạp lại năng lượng từ con người. Ông ta ở trong một liên minh khác và có thể đưa ra bất cứ yêu sách nào ông ta chọn lựa. Abraham quyết định trông cậy vào Thượng Đế của mình. Ông và Isaac bắt đầu một cuộc hành trình ba ngày đến núi Moriah, sau này là khu Đền thánh ở Jerusalem. Isaac, chẳng hay biết gì về mệnh lệnh thiêng liêng này, thậm chí còn phải vác củi cho việc thiêu mình. Mãi cho đến khoảnh khắc cuối cùng, khi Abraham thật sự cầm con dao trong tay, thì Thượng Đế dịu lòng và nói với ông ta rằng đó chỉ là thử thách. Abraham đã chứng tỏ bản thân xứng đáng trở thành tổ phụ của một dân tộc lớn mạnh, đông đúc như sao trên trời như cát trên bãi biển.

Tuy nhiên, đối với những đầu óc hiện đại, đây là một câu chuyện khủng khiếp: Nó mô tả Thượng Đế như một kẻ bạo ngược chuyên chế và thất

thường và chẳng có gì ngạc nhiên khi nhiều người ngày nay nghe câu chuyện này một cách ngây thơ sẽ chối bỏ một vị thần như vậy. Huyền thoại về cuộc Xuất Hành từ Ai Cập, khi Thượng Đế dẫn dắt Moses và con cái Israel đến bờ tự do, cũng không kém phần xúc phạm đối với những đầu óc nhạy cảm hiện đại. Câu chuyện này rất nổi tiếng. Pharaoh lưỡng lự khi để người Israel ra đi, vậy nên để buộc Pharaoh chấp thuận, Thượng Đế đã gửi mười đại họa kinh hoàng đến cho dân Ai Cập. Sông Nile hóa thành máu; đất đai bị tàn phá bởi châu chấu và cóc nhái; toàn bộ xứ sở rơi vào bóng tối dày đặc. Cuối cùng, Thượng Đế đã dùng đến một đại họa khủng khiếp nhất: Ngài đã ra lệnh cho Thần Chết giết con trai đầu lòng của tất cả dân Ai Cập, nhưng tha cho những đứa con trai của dân nô lệ Do Thái. Nên không đáng ngạc nhiên khi Pharaoh đã quyết định để cho dân Israel ra đi nhưng sau đó lại đổi ý và cho quân đội đuổi theo. Ông ta đã đuổi kịp họ tại Biển Đỏ nhưng đã ra tay cứu dân của Ngài bằng cách rẽ biển để họ băng qua. Khi người Ai Cập bám theo sau, Ngài đã cho nước đóng lại và nhấn chìm Pharaoh và kỵ binh của ông ta.

Đây là một vị thần tàn bạo, thiên vị và hiếu sát: Một vị thần của chiến tranh vốn được gọi là Yahweh Sabaoth, Chúa của các đạo binh. Ông ta là kẻ thiên vị mạnh mẽ, không thương xót cho bất kỳ ai ngoài những người ông ta thích hay đơn giản ông ta là một thần bộ tộc. Nếu Yahweh vẫn là một vị thần hung ác như vậy, việc ông ta biến mất sớm chừng nào thì tốt cho mọi người chừng nấy. Huyền thoại cuối cùng về Xuất Hành như cách nó đã đến với chúng ta trong Kinh Thánh, rõ ràng không phải là trình thuật theo nghĩa đen về các sự kiện. Tuy nhiên, câu chuyện đã có một thông điệp rõ ràng cho dân cư vùng Trung Đông cổ đại vốn đã quen với những vị thần rẽ đôi biển. Song, khác với Marduk và Baal, Yahweh được cho là đã rẽ đôi biển có thực trên đất trần gian trong một thời đại mang tính lịch sử. Có ít nỗ lực nhằm vào tính hiện thực. Khi người Israel kể lại câu chuyện Xuất

Hành này, họ không quan tâm đến tính chính xác lịch sử như chúng ta ngày nay. Thay vào đó, họ muốn tạo ra ý nghĩa của cái sự kiện cội nguồn, bất luận đó có thể là gì. Một số học giả hiện đại cho rằng, câu chuyện Xuất Hành là một cách thể hiện thần thoại về cuộc nổi dậy thành công của nông dân chống lại quyền hành Ai Cập và đồng minh của nó ở Canaan^[19]. Đây có lẽ là một sự kiện cực kỳ hiếm hoi lúc bấy giờ và tạo một ấn tượng không phai trong tâm trí của người dân lúc ấy. Đó có lẽ là một trải nghiệm đặc biệt về việc ban sức mạnh cho người bị áp bức chống lại thế lực hùng mạnh và uy quyền.

Chúng ta sẽ thấy Yahweh không phải mãi là một vị thần độc ác và tàn bạo của thời Xuất Hành, dấu huyền thoại đó là quan trọng trong cả ba tôn giáo độc thần. Dù có thể gây ngạc nhiên, người Israel đi xa hơn việc công nhận để biến Ngài thành một biểu tượng của siêu việt và xót thương. Song, câu chuyện Xuất Hành đầm máu sẽ tiếp tục khơi mở những quan niệm nguy hiểm về tính thần thánh và một thần luận báo thù. Chúng ta sẽ thấy rằng, trong thế kỷ VII BCE, tác giả sách Đệ nhị luật (D) đã sử dụng huyền thoại cũ để minh họa một thần luận đáng sợ về sự tuyển chọn mà, ở những thời đại khác nhau, đã đóng một vai trò định mệnh với lịch sử của cả ba tôn giáo. Cũng như bất kỳ ý tưởng nào của con người, quan niệm về Thượng Đế có thể bị khai thác và lạm dụng. Huyền thoại về một Dân Được Chọn và một cuộc tuyển chọn thánh thiêng đã thường gây cảm hứng cho một thần luận hẹp hòi, mang tính bộ tộc từ thời của Đệ nhị luật cho suốt đến chủ nghĩa chính thống trong Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo lan tràn một cách bất hạnh ở thời đại chúng ta. Tuy nhiên, tác giả sách Đệ nhị luật cũng đã bảo lưu một diễn giải về huyền thoại Xuất Hành một cách cân bằng và có hiệu quả tích cực hơn trong lịch sử độc thần luận, diễn giải nói về một Thượng Đế đứng về phía những người yếu thế và bị áp bức. Trong Sách Đệ nhị luật (Chương 26), ta thấy cái có lẽ là một diễn giải sớm về câu

chuyện Xuất Hành trước khi nó được chép trong trình thuật của J và E. Dân Israel được đòi hỏi dâng hoa quả đầu mùa cho các tư tế của Yahweh và khiến việc này thành một sự khẳng nhận:

Tổ phụ tôi là một người Aramean phiêu bạt. Ông đã xuống Ai Cập để tìm chốn yên thân tại đó, cùng với một số người ít ỏi; nhưng ở đó, ông đã trở thành một dân tộc lớn, mạnh và đông đúc. Người Ai Cập đã ngược đãi chúng tôi, không cho chúng tôi yên ổn và áp đặt ách nô lệ hà khắc lên chúng tôi. Bấy giờ chúng tôi đã kêu lên cùng Đức Chúa, Thượng Đế của cha ông chúng tôi. Yahweh đã nghe tiếng kêu của chúng tôi và thấy cảnh khổ cực của chúng tôi, nỗi vất vả của chúng tôi và cảnh áp bức chúng tôi phải chịu. Yahweh đã mang chúng tôi ra khỏi Ai Cập bằng bàn tay mạnh mẽ và cánh tay vươn tới, gây nỗi sợ hãi lớn lao, và bằng các dấu chỉ và những phép lạ. Ngài đã đưa chúng tôi vào đây [Canaan], ban cho chúng tôi đất này, một nơi sữa và mật ong tuôn chảy. Nay đây tôi đem dâng hoa quả đầu mùa của sản vật của đất đai mà Ngài, Thượng Đế, đã ban cho tôi. [\[20\]](#)

Thượng Đế có thể truyền cảm hứng cho cuộc nổi dậy thành công đầu tiên của những người nông dân trong lịch sử là một đấng chúa cách mạng. Trong cả ba tôn giáo, Ngài đã khơi lên một lý tưởng về công lý xã hội, cho dù sự thể được cho là các tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo thường không sống theo lý tưởng này và đã biến Ngài thành Thượng Đế của thực tế hiện trạng.

Dân Israel gọi Yahweh là “Thượng Đế của các tổ phụ” nhưng dường như Ngài đã là một vị thần khá khác biệt với El, Ông Trời mà các tổ phụ ở Canaan thờ phụng. Ngài có thể từng là Thượng Đế của dân tộc khác trước khi trở thành Thượng Đế của Israel. Trong tất cả những lần hiện ra với Moses, Yahweh khẳng khẳng nhắc đi nhắc lại và khá chi tiết rằng Ngài chính là Thượng Đế của Abraham, dấu thoát đầu được gọi là El Shaddai. Sự khẳng khẳng này có lẽ giữ lại những âm vọng xa xôi của một tranh cãi

từ rất sớm về căn tính đấng Thượng Đế của Moses. Người ta cho rằng Yahweh nguyên là một vị thần chiến binh, một vị thần núi lửa, một thần được thờ phụng ở Midian thuộc vùng đất nay là Jordan^[21]. Chúng ta sẽ không bao giờ biết được dân Israel đã khám phá ra Yahweh ở đâu, nếu quả thật Ngài là một vị thần mới hoàn toàn. Một lần nữa, đây là một vấn đề rất quan trọng cho chúng ta ngày nay nhưng lại không quan trọng như vậy đối với các tác giả Kinh Thánh. Trong thời cổ đại ngoại giáo, các Thần linh thường được sáp nhập và hợp nhất lại, hoặc thần của địa phương này được chấp nhận cũng như là thần của một dân khác.

Tất cả những gì ta có thể chắc chắn là, dù bản nguyên của Ngài là gì đi nữa, thì các sự kiện Xuất Hành đã làm cho Yahweh trở thành Thượng Đế hiển nhiên của Israel và Moses có thể thuyết phục dân Israel rằng Ngài thật sự là một với Đấng El, Thượng Đế được yêu mến bởi Abraham, Isaac và Jacob.

Cái gọi là “Thuyết Midianite” - cho rằng Yahweh nguyên là một vị thần của dân Midian - thường không được tin tưởng trong thời đại của chúng ta nhưng chính tại Midian mà Moses đã có thị kiến đầu tiên về Yahweh. Chuyện được kể lại rằng, Moses bị ép trốn khỏi Ai Cập vì việc giết một người Ai Cập kẻ đã ngược đãi một nô lệ Israel. Ông tìm nơi trú ẩn ở Midian, cưới vợ ở đây và trong lúc đang trông đàn cừu cho bố vợ, ông đã chứng kiến một dấu lạ: Một bụi gai đang cháy nhưng không bị thiêu. Khi lại gần hơn để xem xét, Yahweh đã gọi tên ông, và Moses kêu lớn đáp lại: “Này con đây! (*hineni!*), như lời đáp của mỗi tiên tri Israel khi anh ta tạo ngộ với Thượng Đế đấng luôn đòi hỏi sự chú tâm và vâng phục hoàn toàn:

“Chớ lại gần” Chúa phán, “Cởi dép ra vì nơi ngươi đang đứng là đất thánh. Ta là Thượng Đế của cha ngươi, Thượng Đế của Abraham, Thượng Đế của

Isaac và Thượng Đế của Jacob.” Lúc ấy, Moses che mặt đi vì sợ nhìn vào Chúa.

[22]

Bất chấp những quả quyết ban đầu rằng Yahweh chính là Thượng Đế của Abraham, đây rõ ràng là một Đấng Chúa rất khác so với Đấng Chúa đã từng ng ồi và chia sẻ bữa ăn với Abraham như là một người bạn. Đấng Chúa này khơi dậy sự kinh hoàng và khăng khăng một thái độ xa cách. Khi Moses hỏi tên và thân thế của Ngài, Yahweh trả lời bằng một kiểu chơi chữ, như ta sẽ thấy, sẽ chiếm lĩnh đầu óc các nhà độc thần luận trong nhiều thế kỷ. Thay vì tiết lộ thẳng tên của mình, Ngài trả lời: “Ta Là Đấng Ta Là (*Ehyeh asher ehyeh*)”^[23] Ngài muốn ám chỉ điều gì? Chắc chắn Ngài không muốn nói rằng, như các triết gia quả quyết sau này, Ngài là một hữu thể tự sinh. Tiếng Hebrew không có một chiều kích siêu hình như vậy vào giai đoạn này và đến gần 2.000 năm sau mới có được. Dường như Thượng Đế muốn ám chỉ một điều gì đó trực tiếp hơn. “*Ehyeh asher ehyeh*” là một thành ngữ Hebrew diễn tả một sự mơ hồ có chủ V. Khi Kinh Thánh dùng một diễn đạt như: “Họ đi đến nơi mà họ đến”, thì cách nói đó nghĩa là: “Tôi không biết một tí gì về nơi họ đến”. Vì vậy, khi Moses hỏi Ngài là ai, Thượng Đế trả lời với ý: “Người đừng bận tâm ta là ai!” hoặc “Hãy lo việc của người đi!” Không có việc bàn luận về bản tính của Thượng Đế^[24] và chắc chắn không có nỗ lực nhằm thao túng Ngài như dân ngoại thỉnh thoảng vẫn làm khi họ ngâm nga tên những vị thần của họ. Yahweh là Đấng Tự tại: Ta sẽ là điều ta sẽ là. Ngài sẽ đúng như Ngài chọn và sẽ không đưa ra những bảo đảm. Ngài đơn giản đã hứa sẽ dự phần vào lịch sử của dân do mình chọn. Huy ền thoại Xuất Hành đã chứng tỏ mang tính quyết định: Nó có thể đem lại hy vọng về tương lai, ngay cả trong những hoàn cảnh bất khả kháng.

Có một cái giá phải trả cho ý nghĩa mới về sự trao ban quyền năng này. Những Ông Trời xưa đã từng được trải nghiệm là quá xa cách với những

bận tâm của con người; những vị thần trẻ hơn như Baal, Marduk và Mẫu Thần đến gần với con người, nhưng Yahweh thì một lần nữa mở lại một hố sâu ngăn cách giữa con người và thế giới thần thánh. Điều này được khắc họa rõ ràng trong chuyện núi Sinai. Khi đến tới chân núi này, dân chúng được truyền bảo phải thanh tẩy y phục và giữ khoảng cách. Moses đã phải cảnh báo dân Israel: “Cẩn thận đừng đi lên hay đặt chân lên núi. Bất cứ ai chạm vào núi sẽ chết.” Mọi người lùi ra xa và Yahweh ngự xuống trong lửa và mây:

Vào rạng sáng ngày thứ ba, có nhiều tiếng sấm trên núi và chớp lóe, một đám mây dày, và một hồi kèn vang rền, và bên trong trại, dân chúng thấy đầu run sợ. Rồi Moses dẫn dân chúng ra khỏi trại để gặp Thượng Đế và họ đã đứng dưới chân núi. Cả núi Sinai chìm trong khói, bởi vì Yahweh đã ngự xuống trên núi trong hình dạng của lửa. Giống như khói từ một lò nung, khói bốc lên và toàn bộ ngọn núi rung chuyển dữ dội.^[25]

Moses một mình đi lên đỉnh núi và nhận các phiến đá Lề Luật. Thay cho việc trải nghiệm những nguyên tắc của trật tự, hài hòa và công lý qua bản chất của sự vật, như cách nhìn của dân ngoại, Lề Luật ở đây được ban xuống từ trên cao. Thượng Đế của lịch sử có thể truyền cảm hứng cho một sự chú ý lớn hơn vào thế giới trần tục, cái thế giới là một rap hát với sự điểu khiển của Ngài, nhưng cũng tiềm tàng một sự xa lạ sâu sắc với nó.

Trong phiên bản cuối của Sách Xuất hành, được san định vào thế kỷ V BCE, kể rằng Thượng Đế đã lập một giao ước với Moses trên núi Sinai (một sự kiện được cho là đã xảy ra khoảng năm 1200). Đã từng có một tranh luận học thuật về chuyện này: Một số nhà phê bình tin rằng giao ước đó không quan trọng ở Israel cho đến thế kỷ VII BCE. Nhưng bất luận niên đại nào của việc đó, ý tưởng về giao ước cho chúng ta biết rằng, dân Israel khi ấy chưa theo độc thần giáo, bởi sự kiện giao ước chỉ có ý nghĩa

trong một bối cảnh đa thần giáo. Người Israel không tin rằng Yahweh, Thượng Đế ở Sinai, là Thượng Đế duy nhất, nhưng đã hứa trong giao ước rằng họ sẽ từ bỏ tất cả các thần khác và chỉ thờ phụng một mình Ngài mà thôi. Rất khó để tìm ra một câu có tính độc thần giáo trong trọn bộ kinh Torah. Ngay cả Mười Điều Răn được trao truyền trên núi Sinai cũng chiếu cố sự hiện hữu của các thần khác: “Các người không được thờ bất kỳ một thần nào khác trước mặt ta.”^[26]

Việc thờ phụng một Thượng Đế duy nhất là một bước tiến chưa từng có tiền lệ: Pharaoh Akenaton của Ai Cập đã từng mong muốn thờ Thần Mặt Trời và từ bỏ các thần khác trong truyền thống, nhưng chủ trương của ông ngay lập tức bị người kế vị đảo ngược. Quay lưng lại với một ngu ồn *mana* tiềm năng dường như là liều lĩnh thật sự, và lịch sử của dân Israel sau này cho thấy họ rất lưỡng lự khi từ bỏ việc thờ cúng những thần khác. Yahweh đã chứng tỏ năng lực của Ngài trong chiến tranh, nhưng Ngài không phải là một vị thần mang lại sự trù phú. Khi định cư tại Canaan, dân Israel cũng chuyển một cách bản năng sang thờ Baal, Chủ tể của đất Canaan, đáng đã làm cho mùa màng sinh sôi từ ngàn xưa. Các tiên tri thúc dân Israel trung thành với giao ước, nhưng phần lớn dân chúng tiếp tục thờ phụng Baal, Asherah và Anat theo cách truyền thống. Thực tế là, Kinh Thánh cho chúng ta biết rằng, khi Moses ở trên núi Sinai, toàn bộ dân chúng đã quay lại với tín ngưỡng ngoại giáo trước đây ở Canaan. Họ đúc một con bò đực bằng vàng, biểu tượng cổ truyền của El, và thực hiện các nghi lễ cổ xưa trước tượng thần đó. Việc đặt sự kiện này ngay cạnh sự kiện mặc khải kỳ diệu trên núi Sinai có thể là nỗ lực của các nhà san định sau cùng của bộ kinh Torah nhằm đưa một chỉ dấu về nỗi cay đắng của tình trạng chia rẽ trong Israel. Các tiên tri như Moses đã rao giảng cái tôn giáo cao quý của Yahweh nhưng hầu hết dân chúng lại muốn các nghi lễ xa xưa

hơn cùng với cái nhìn toàn diện của họ về sự thống nhất giữa thần linh, tự nhiên và con người.

Tuy nhiên, dân Israel hứa sẽ thờ Yahweh là Thượng Đế duy nhất của họ sau sự kiện Xuất Hành, và các tiên tri nhắc nhở họ về giao ước này trong những năm sau đó. Họ đã hứa thờ phụng chỉ một mình Yahweh là đấng Elohim của họ, và đổi lại, Ngài hứa rằng họ sẽ là dân đặc biệt của Ngài và hưởng sự che chở hiệu quả duy nhất từ Ngài. Yahweh cảnh báo nếu họ phá vỡ giao ước này, Ngài sẽ giáng họa xuống đầu họ một cách không thương tiếc. Thế nhưng dẫu sao thì dân Israel đã hội nhập vào giao ước đó rồi. Trong sách Joshua, chúng ta thấy cái có lẽ là một bản văn sớm về nghi lễ ký kết giao ước này giữa Israel với Thượng Đế của họ. Giao ước là sự thỏa thuận chính thức thường được sử dụng trong hệ thống chính trị Trung Đông để ràng buộc hai bên với nhau. Bản giao ước tuân theo một hình thức đã quy ước sẵn. Văn bản của thỏa thuận bắt đầu với việc giới thiệu vị vua đối tác quyền lực nhất và sau đó xem xét lịch sử các mối quan hệ giữa hai bên cho đến thời điểm hiện tại. Cuối cùng, văn bản ghi các điều khoản, các điều kiện và hình phạt dự liệu trong trường hợp giao ước bị phớt lờ. Yếu tính của toàn bộ ý tưởng giao ước là yêu cầu về sự trung thành tuyệt đối. Trong giao ước thế kỷ XIV giữa Mursilis II, Hoàng Đế Hittite^[27] và chư hầu Duppi Tashed, Hoàng Đế đã đưa ra yêu cầu này: “Không được ngả theo bất kỳ ai khác. Cha ông của người đã bày tỏ lòng tôn kính vào Ai Cập; người không được làm đi đâu đó... Người phải là bạn của bạn ta và kẻ thù của kẻ thù ta.” Kinh Thánh cho chúng ta biết rằng, khi dân Israel đến Canaan và nhập vào với dòng tộc của họ ở đó, tất cả hậu duệ của Abraham đã lập một giao ước với Yahweh. Nghi lễ ký kết giao ước đã được Joshua, người kế vị Moses và là đại diện của Yahweh, tổ chức. Sự thỏa thuận tuân theo một kiểu mẫu truyền thống. Yahweh được giới thiệu; mối quan hệ giữa Ngài với Abraham, Isaac và Jacob được kể lại; rồi kể những sự kiện

liên quan đến Xuất Hành. Cuối cùng, Joshua đưa ra các điều khoản của thỏa thuận và yêu cầu sự chấp thuận chính thức của toàn thể dân tộc Israel:

Bây giờ anh em hãy kính sợ Đức Chúa, hãy chân thành và trung tín phụng thờ Ngài; hãy vứt bỏ các thần mà cha ông anh em đã phụng thờ bên kia sông [Jordan] và ở Ai Cập, nhưng hãy phụng thờ một Yahweh mà thôi. Nếu anh em không bằng lòng phụng thờ Yahweh, thì hôm nay anh em cứ tùy ý chọn thần mà thờ hoặc các thần mà cha ông anh em đã phụng thờ bên kia Sông hoặc các thần của người Amorites mà anh em đang sống trên đất của họ. ^[28]

Dân tộc này có một lựa chọn giữa Yahweh và những thần truyền thống của Canaan. Họ đã không lưỡng lự. Không có thần nào khác ngoài Yahweh; không có Chúa nào khác từng hiệu lực như vậy nhân danh những người thờ phụng Ngài. Sự can thiệp mạnh mẽ của Ngài vào công việc của họ đã chứng minh không còn chút nghi ngờ rằng Yahweh hoàn toàn xứng là đấng Elohim của họ: Họ chỉ thờ phụng một mình người và quăng hết đi các thần khác. Joshua cảnh báo với dân chúng rằng, Yahweh là đấng cực kỳ ghen tuông. Nếu họ quay lưng lại những điều khoản của giao ước, Ngài sẽ giáng họa xuống đầu họ. Dân chúng vững tin: Họ chọn Yahweh là đấng Elohim duy nhất. Hãy xua trừ khỏi anh em những thần ngoại lai!” Josuah gào thét, “và trao mình vào Yahweh, Thượng Đế của Israel!” ^[29]

Kinh Thánh cho thấy dân chúng không thực lòng với giao ước. Họ nhớ đến giao ước trong những lúc chiến tranh, khi họ cần đến sự che chở của Yahweh thiện chiến, nhưng khi thời thế dễ dàng, họ quay sang thờ các thần Baal, Anat và Asherah theo cách cũ. Mặc dù việc thờ phụng Yahweh khác biệt một cách cơ bản trong xu hướng lịch sử tính của nó, nó lại thường tự diễn tả bằng những thuật ngữ thuộc ngoại giáo xưa cũ. Khi vua Solomon xây Đền thờ cho Yahweh ở Jerusalem, thành phố mà cha ông David đã chiếm được từ dân Jebusite, thì ngôi đền giống với những Đền thờ chư

thần Canaan. Nó gồm ba khu vuông vắn, châu tuấn vào một phòng nhỏ hình khối lập phương gọi là Nơi Cực Thánh, chỗ cất giữ Hòm Giao Ước, một án thờ di động mà dân Israel đã mang theo trong suốt những năm trong sa mạc. Bên trong Đền thờ là một bể chứa bằng đồng không lồ tượng trưng cho Yam, biển nguyên sơ trong thần thoại Canaan, và hai cột độc lập cao khoảng 12 mét, dấu chỉ sừng kính nữ thần phồn thực Asherah.

Dân Israel tiếp tục thờ phụng Yahweh trong các Điện thờ cổ thừa hưởng từ người Canaan tại Beth-El, Shiloh, Hebron, Bethlehem và Dan nơi thường diễn ra các nghi lễ ngoại giáo. Tuy nhiên, Đền thờ chẳng bao lâu trở nên đặc biệt ngay cả khi, như ta sẽ thấy, có những hoạt động phi chính thống tại đó. Người Israel bắt đầu xem Đền thờ là bản sao triều đình Thiên đàng của Yahweh. Họ có Lễ hội Năm Mới riêng vào mùa thu, bắt đầu bằng nghi lễ tế thần vào Ngày Ăn năn, năm ngày sau là ngày hội thu hoạch Lễ Lều đánh dấu sự khởi đầu của năm nông nghiệp. Người ta cho rằng các bài thánh vịnh được dùng để ngợi ca sự suy tôn Yahweh trong Đền thờ vào ngày Lễ Lều mà, cũng giống như sự suy tôn thần Marduk, tái lập việc vị thần này khắc phục cảnh hỗn độn nguyên thủy^[30]. Bản thân vua Solomon cũng là một người theo thuyết hỗn độn: Ông có nhiều người vợ ngoại giáo, những người thờ phụng các thần riêng của họ, và có những mối quan hệ thân thiện với những người láng giềng ngoại giáo của ông.

Luôn luôn có một mối nguy hiểm rằng việc thờ phụng Yahweh cuối cùng sẽ bị nhấn chìm bởi tình trạng đại chúng ngoại giáo. Điều này trở nên đặc biệt gay gắt trong nửa sau của thế kỷ IX. Năm 869, vua Ahab kế vị ngai vàng Vương quốc miền bắc Israel. Jezebel, vợ ông và là con gái của vua thành Tyre và Sidon thuộc vùng đất mà ngày nay là Liban, là một dân ngoại nhiệt thành, quyết tâm chuyển đổi cả nước sang tín ngưỡng thờ thần Baal và Asherah. Bà đưa vào vương quốc các tư tế thờ thần Baal, những người này đã nhanh chóng thu nạp được tín đồ trong dân miền bắc,

là dân vua David đã chinh phục được và là những người không mẫn mà lảm với thuyết Yahweh. Ahab vẫn trung thành với Yahweh nhưng không cố ngăn cản sự nhiệt tâm lôi kéo của Jezebel. Tuy nhiên, khi một đợt hạn hán trầm trọng tấn công vùng đất vào cuối triều đại của Ahab, có một tiên tri tên là Eli-Jah (“Yahweh là Chúa của tôi!”) vai khoác áo choàng lông và khố da quấn quanh thắt lưng, bắt đầu lang lang khắp nơi trong xứ, nổi trận lôi đình trước sự bất trung với Yahweh. Ông triệu tập vua Ahab và dân chúng đến dự một cuộc thi trên núi Carmel giữa Yahweh và Baal. Tại đây, trước sự hiện diện của 450 tiên tri của Baal, ông giận dữ thuyết trình với dân chúng: Các người còn làm tôi hai chủ đến bao giờ? Sau đó ông gọi đem tới hai con bò mộng, một cho ông và một cho các tiên tri của Baal, được đặt trên hai bàn thờ. Hai bên kêu gọi thần của mình xem vị thần nào sẽ giáng lửa xuống để thiêu của lễ. “Đúng đó, đúng đó!” dân chúng gào to. Các tiên tri của tà thần Baal kêu gọi suốt cả buổi sáng, nhảy quanh bàn thờ, la hét và tự rạch mình đến chảy máu bằng gươm và giáo nhưng không được đáp lời. Elijah chế nhạo: “Kêu lớn tiếng lên vì ông ấy là một vị thần mà: Ông ấy đang mãi suy nghĩ, hay đi vắng hoặc trầy đường xa; có khi ông ấy đang ngủ và sẽ thức dậy thôi.” Không có gì xảy ra: “Không một tiếng nói, không câu trả lời, không sự để ý”.

Rồi đến lượt Elijah. Dân chúng tiến lại gần ông trong khi ông đào một đường mương xung quanh bàn thờ Yahweh và đổ đầy nước để làm cho việc bắt lửa thậm chí còn khó hơn. Rồi Elijah kêu danh Yahweh. Dĩ nhiên, ngay lập tức lửa từ trên trời ập xuống, thiêu rụi bàn thờ và con bò mộng, hút cạn hết nước trong mương. Dân chúng liền úp mặt quỳ xuống: “Yahweh là Thượng Đế,” họ kêu lớn, “Yahweh là Thượng Đế.” Elijah không phải là một người chiến thắng rộng lượng. “Hãy bắt lấy các tiên tri của Baal!” ông ra lệnh. Không chừa lại tên nào: Ông đem họ đến một thung lũng gần đó và giết hết^[31]. Ngoại giáo thường không tìm cách tự áp đặt lên

dân khác - Jezebel là một ngoại lệ thú vị - vì luôn có chỗ cho một thần bên cạnh những thần khác trong đền thờ đa thần. Những sự kiện huyền bí ban sơ này cho thấy rằng, ngay từ đầu tư tưởng về Yahweh đòi hỏi một sự trấn áp bạo lực và chối bỏ các tín ngưỡng khác, một hiện tượng mà chúng ta sẽ xem xét chi tiết hơn trong chương tiếp theo. Sau vụ thảm sát đó, Elijah lên đỉnh núi Carmel và ngã gục mặt vào hai đầu gối cầu nguyện, rồi bảo đưa tiểu đồng thỉnh thoảng nhìn về phía chân trời. Cuối cùng nó báo về một đám mây nhỏ - kích cỡ khoảng bàn tay người — từ biển bốc lên và Elijah bảo nó tới và cảnh báo vua Ahab hãy mau về nhà trước khi trời mưa. Ngay khi ông vừa nói, trời kéo mây đen ngịt và nổi gió, rồi trút mưa lớn. Trong trạng thái xuất thần, Elijah cởi bỏ áo choàng và chạy cạnh xe ngựa của Ahab. Với việc gửi mưa xuống, Yahweh đã phủ nhận vai trò của thần Baal, Thần Bão Tố, qua đó chứng tỏ rằng Ngài hiệu lực trong sự sinh sôi cũng như trong chiến tranh.

Vì sợ phản ứng từ vụ thảm sát các tiên tri, Elijah trốn sang bán đảo Sinai và trú ẩn trên ngọn núi nơi Thượng Đế đã hiện ra với Moses. Nơi đây ông trải nghiệm một sự hiện ra của Thượng Đế biểu lộ tinh thần Yahweh mới. Ông được bảo hãy ẩn trong khe nứt của một tảng đá để tránh tác động của thần thánh:

Rồi chính Yahweh đi qua. Từ đó một trận gió mạnh thổi, mạnh đến nỗi xé núi non và đập vỡ những tảng đá trước nhan Ngài. Nhưng Yahweh không ở trong trận gió. Sau trận gió, một cơn động đất xảy đến. Nhưng Yahweh không ở trong trận động đất. Sau trận động đất thì đến một đám lửa. Nhưng Yahweh không ở trong lửa. Và sau lửa đến một âm thanh của một cơn gió nhẹ dịu. Và khi Elijah nghe thấy tiếng đó, ông liền lấy áo choàng che mặt.^[32]

Khác với các thần ngoại giáo, Yahweh không ở trong bất kỳ sức mạnh thiên nhiên nào nhưng trong một thế lực khác. Người được cảm nghiệm

trong âm thanh khó cảm nhận của làn gió nhẹ, trong nghịch lý của sự thịnh lặng được biểu lộ. Câu chuyện Elijah chứa đựng bản văn cuối cùng về quá khứ trong Kinh Thánh Do Thái. Thay đổi xảy ra khắp thế giới Đại Kết. Giai đoạn 800-200 BCE được gọi là Thời Trục. Trong tất cả các tôn giáo chính thuộc thế giới văn minh, người ta tạo ra những hệ tư tưởng mối quan trọng và có ảnh hưởng. Các hệ thống tôn giáo mới phản ánh điếu kiện kinh tế và xã hội được thay đổi. Vì những lý do hoàn toàn ngoài tầm hiểu biết của chúng ta, tất cả các nền văn minh chính đã phát triển song song với những hệ thống khác thậm chí khi không có một liên hệ thương mại nào (chẳng hạn giữa Trung Quốc và khu vực châu Âu). Sự phồn vinh mới đã dẫn đến sự hưng thịnh của giai Cấp lái buôn. Quyền lực đang dịch chuyển từ vua chúa và thầy tế, đền thờ và cung điện, sang thương trường. Sự giàu có mới đã thúc đẩy sự triển nở về tri thức, văn hóa và lương tâm cá nhân. Tình trạng bất bình đẳng và bóc lột trở nên rõ ràng khi nhịp độ thay đổi gia tăng trong các thành phố và người ta bắt đầu nhận ra rằng hành vi của họ có thể tác động đến vận mệnh của các thế hệ tương lai. Mỗi vùng có một ý thức hệ riêng để giải quyết những vấn đề và nỗi lo này: Lão giáo và Khổng giáo ở Trung Quốc, Hindu và Phật giáo ở Ấn Độ và chủ nghĩa duy lý triết học ở châu Âu. Trung Đông không tạo ra một giải pháp thống nhất, nhưng ở Iran và Israel, Zarathustra và các tiên tri Hebrew đã phát triển các phiên bản độc thần giáo khác nhau. Có vẻ như lạ lùng, ý tưởng về “Chúa”, cũng như những hiểu biết tôn giáo lớn khác của thời đại, đã phát triển trong một nền kinh tế thị trường theo tinh thần của chủ nghĩa tư bản hung hăng.

Tôi đề nghị hãy nhìn sơ qua về hai trong những yếu tố phát triển mới này trước khi tiếp tục chương tiếp theo để khám phá về tôn giáo Yahweh được cải cách. Kinh nghiệm tôn giáo của Ấn Độ phát triển song song với các hệ thống khác, nhưng điểm nhấn khác biệt của nó sẽ làm nổi bật những điểm đặc thù và các vấn đề trong quan niệm của người Israel về Thượng

Đế. Chủ nghĩa duy lý của Plato và Aristotle cũng quan trọng bởi vì tất cả các tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo đều áp dụng những ý tưởng của họ vào trải nghiệm tôn giáo riêng ngay cả khi Thượng Đế của người Hy Lạp khác xa với Chúa của họ.

Vào thế kỷ XVII BCE, người Aryan từ vùng đất nay là Iran đã xâm chiếm thung lũng Indus và chinh phục cư dân bản địa. Họ áp đặt quan niệm tôn giáo của họ, quan niệm mà chúng ta sẽ thấy thể hiện trong bộ sưu tập những bản tụng ca hay còn gọi là Kinh Vệ Đà. Trong đó chúng ta sẽ thấy nhiều vị thần, thể hiện cùng những giá trị như các thần ở Trung Đông và trình hiện các thế lực thiên nhiên như là bản năng với quyền lực, sự sống và tính cách. Tuy nhiên có những dấu hiệu cho thấy con người bắt đầu hiểu rằng những vị thần khác nhau có thể cũng chỉ là biểu hiện của một đấng Tuyệt Đối, siêu vượt tất cả các thần. Giống như người Babylon, người Aryan hoàn toàn ý thức được rằng, các huyền thoại của họ không phải là những trình thuật thực tế về hiện thực mà là thể hiện một sự huyền bí mà ngay cả các thần cũng không thể giải thích một cách đầy đủ. Khi họ cố tưởng tượng cách thức các vị thần và thế giới phát triển từ sự hỗn loạn nguyên thủy, họ đi đến kết luận rằng không ai - ngay cả các vị thần - có thể hiểu được tính huyền bí của thần tại:

Vậy thì ai là người biết được nó khởi lên từ đâu,
Hiện thân này đã sinh khởi khi nào,
Liệu Chúa đã sắp xếp nó, hay phải chăng Ngài đã không làm,
Duy chỉ Ngài là người giám sát nó bằng trí trời cao nhất
Hay có lẽ Ngài không biết!^[33]

Tôn giáo của kinh Vệ Đà không nỗ lực giải thích nguồn gốc của sự sống mà cũng không đưa ra giải đáp đặc quyền về những câu hỏi triết lý.

Thay vào đó, kinh điển này được kiến tạo để giúp con người chấp nhận đi đầu kỳ diệu và cái kinh khủng của thần tại. Nó đưa ra nhiều câu hỏi hơn là giải đáp, mục đích là giữ con người trong một thái độ tôn kính đối với những đi đầu kỳ diệu.

Khoảng thế kỷ VIII BCE, khi J và E viết các biên niên của hai ông, những thay đổi về điều kiện xã hội và kinh tế của tiểu lục địa Ấn Độ nói lên rằng tôn giáo Vệ Đà không còn phù hợp. Những ý tưởng của dân cư bản địa vốn bị trấn áp trong nhiều thế kỷ sau cuộc xâm lăng của người Aryan đã nổi lên trở lại và dẫn đến một sự khao khát tôn giáo mới. Sự quan tâm được khơi lại về nghiệp, ý niệm cho rằng số phận con người được quyết định bởi hành động của họ khiến con người không sẵn lòng đổ lỗi cho thần thánh về ứng xử vô trách nhiệm của giống người. Các thần ngày càng được xem như biểu tượng của một Thực tại siêu việt đơn nhất. Tôn giáo Vệ Đà trở nên bận tâm với các nghi lễ hiến tế, nhưng sự quan tâm được khơi lại về thực hành Yoga xưa nay của người Ấn Độ (“kết nối” những nguồn năng lượng của tâm trí qua các nguyên tắc tập trung đặc biệt) ám chỉ rằng dân chúng đã trở nên bất mãn với một tôn giáo vốn chỉ tập trung vào những việc hướng ngoại. Hiến tế và phụng vụ là không đủ: Họ muốn khám phá ý nghĩa bên trong của những nghi lễ này. Chúng ta sẽ thấy các ngôn sứ Israel cũng cảm nhận một sự bất mãn tương tự. Ở Ấn Độ, các thần không còn được xem là những hữu thể thần tại bên ngoài những người thờ phụng; thay vào đó con người cố đạt đến một sự hiện thực hóa nội tại về chân lý.

Thần linh đã không còn quá quan trọng ở Ấn Độ. Bởi thế các vị thần sẽ được thay bởi các ông thầy tôn giáo, những người được coi là cao trọng hơn thần linh. Đó là một sự xác quyết đáng kể về giá trị của nhân tính và khao khát muốn kiểm soát số phận: Đó là tầm nhìn tôn giáo lớn lao của tiểu lục địa. Các tôn giáo mới Ấn Độ giáo và Phật giáo không chối bỏ sự

hiện hữu của thần linh cũng không cấm con người thờ phụng Thần linh. Theo quan điểm của họ, việc trấn áp và chối bỏ như vậy sẽ gây tổn hại. Thay vào đó, các tín đồ Hindu và Phật giáo luôn tìm những cách thế mới để siêu vượt thần linh, vượt qua thánh thần. Trong thế kỷ VIII, các nhà hiền triết bắt đầu tập trung vào những vấn đề này trong những bộ khảo luận gọi là *Aranyaka*^[34] và *upanishad*^[35] hay gọi chung là *Vedanta*^[36]: Phần cuối của kinh Vệ Đà. Các sách kinh Upanishad xuất hiện ngày càng nhiều, cho đến cuối thế kỷ V BCE thì có khoảng 200 cuốn. Không thể nào khái quát hóa về tôn giáo mà chúng ta gọi là đạo Hindu bởi vì nó né tránh các hệ thống và không cho rằng một lý giải duy nhất là thỏa đáng. Nhưng, Upanishad đã phát triển một quan niệm riêng về tính thần thiêng siêu vượt các thần nhưng được tìm thấy hiện diện mật thiết trong vạn vật.

Trong tôn giáo Vệ Đà, con người trải nghiệm một sức mạnh thiêng liêng qua nghi lễ hiến tế. Họ gọi sức mạnh này là Đại Ngã. Giới giáo sĩ (hay còn gọi là Bà-la-môn) cũng được tin là sở hữu sức mạnh này. Vì nghi lễ hiến tế được coi là vũ trụ thu nhỏ, Đại Ngã dần dà trở nên có nghĩa là một sức mạnh quyền năng duy trì vạn vật. Cả thế giới được coi là hoạt động thần thánh tuôn ra từ hữu thể huyền bí của Đại Ngã, hữu thể này là ý nghĩa bên trong của mọi tồn tại. Upanishad thúc đẩy con người vun trồng một ý nghĩa về Đại Ngã trong vạn vật. Đây là một tiến trình mặc khải theo nghĩa đen của từ đó: Nó phát lộ cái nền tảng ẩn giấu của mọi hiện hữu. Mọi thứ xảy ra trở thành biểu hiện của Đại Ngã: Sự thấu hiểu đích thực nằm trong nhận thức về tính nhất thể phía sau các hiện tượng khác nhau. Một vài bản kinh upanishad coi Đại Ngã là sức mạnh có nhân vị, nhưng các bản kinh khác coi nó hoàn toàn là phi nhân. Đại Ngã không thể gọi là “người”; nó là một thuật ngữ trung tính, vì vậy không thể là ông ấy hoặc bà ấy; cũng không thể trải nghiệm như ý chí của một thần linh tối cao. Đại Ngã không nói với con người. Nó không thể gặp gỡ con người; nó siêu vượt tất cả các

hoạt động con người. Nó cũng không đáp lại chúng ta theo kiểu cách có nhân tính: Tôi lỗi không “xúc phạm” được nó và không thể bảo là nó “yêu thương” chúng ta hay đang “giận dữ”. Cảm ơn hoặc ca ngợi nó vì đã tạo ra vạn vật là hoàn toàn không thích hợp.

Sức mạnh thần thánh này sẽ hoàn toàn xa lạ nếu không có cái thực tế là nó thâm nhập, duy trì và truyền cảm hứng cho chúng ta. Kỹ thuật Yoga làm cho con người nhận thức được một thế giới nội tại. Các nguyên tắc về tư thế, hít thở, ăn kiêng và quán tưởng cũng được phát triển một cách độc lập trong các nền văn hóa khác, như chúng ta sẽ thấy, và dường như mang lại một trải nghiệm về sự khai sáng và giác ngộ được diễn giải khác nhau nhưng có vẻ là tự nhiên đối với con người. Upanishad xác nhận việc trải nghiệm về một chiều kích mới của bản ngã là cùng một quyên năng như sức mạnh thần thánh vốn duy trì thế giới này. Nguyên lý thường hằng bên trong mỗi cá thể được gọi là Atman (Tiểu Ngã): Đó là cách gọi mới về linh thị chung trước đây của dân ngoại, một sự tái khám phá theo những cách mới về Một Sự Sống bên trong chúng ta và bên trong ngoại giới như là tính thần thánh nền tảng. Chandoga Upanishad giải thích điếu này trong ngụ ngôn hạt muối. Một thanh niên trẻ tên là Sretaketu đã từng nghiên cứu kinh Vệ Đà trong 12 năm trời và anh ta có vẻ khá tự mãn. Cha anh, Uddalaka, đặt ra một câu hỏi mà anh ta không thể trả lời, cho đến một ngày nọ, ông quyết định dạy cho anh ta một bài học về chân lý nền tảng mà về nó anh ta hoàn toàn không biết. Ông bảo con trai mình bỏ một cục muối vào trong nước và báo lại kết quả cho ông vào buổi sáng hôm sau. Khi người cha yêu cầu con trai đưa lại cục muối đó, Sretaketu không thể tìm thấy vì nó đã hoàn toàn tan trong nước. Uddalaka tiếp tục hỏi:

“Hãy ném thử ở chỗ này? Con thấy thế nào ? ” ông ta hỏi.

“Mặn.”

“Nằm ở giữa. Con thấy thế nào?”

“Mặn.”

“Nằm ở tận cuối đây. Con thấy thế nào?”

“Mặn.”

“Hãy bỏ nó đây và đến đây với ta.”

Anh ta làm theo nhưng [điều đó không ngăn muối] vẫn là cùng một thứ.

[Cha anh] bảo: “Con trai yêu quý của ta, đúng là con không thể tri nhận cái Hữu thể ở đây, nhưng sự thật là nó đang ở đây. Yếu tính thứ nhất này - toàn thể vũ trụ có nó như Bản Ngã: Cái Đó là Thực tại; Cái Đó là cái Ngã: Mà con là, hồi Sretaketu!

Vì vậy ngay cả khi chúng ta không thể nhìn thấy, Đại Ngã đang xâm nhập vào vạn vật, dưới dạng Tiểu Ngã, thường hằng được tìm ra bên trong mỗi chúng ta.^[37]

Tiểu Ngã ngăn cản Thượng Đế trở nên một thần tượng, một Thực tại ngoại tại “ngoài kia”, một ảnh phóng chiếu của những nỗi lo sợ và khát khao của chúng ta. Trong Ấn Độ giáo, Thượng Đế không được coi là một Hữu thể thêm vào vạn vật mà chúng ta biết, vì thế, nó cũng không đồng nhất với vạn vật. Không cách nào chúng ta có thể hiểu điều này bằng lý trí. Nó chỉ có thể “khải lộ” cho chúng ta qua một trải nghiệm (*anubhara*) vốn không thể diễn tả bằng lời hoặc khái niệm. Đại Ngã là “Cái không thể nói bằng lời, nhưng qua đó lời được nói lên... Cái không thể suy nghĩ bằng tâm trí, nhưng qua đó tâm trí có thể suy nghĩ.^[38]” Không thể nói với một Thượng Đế vốn hiện hữu khắp nơi như Brahman hoặc nghĩ về nó, biến nó thành một đối tượng đơn thuần của tư duy. Đó là một Thực tại chỉ có thể được cảm nhận trong trạng thái xuất thần theo nguyên nghĩa của việc vượt quá bản ngã:

Thượng Đế đến trong ý nghĩ của những ai hiểu được Nó ở mức siêu vượt ý nghĩ, không đến với những ai tưởng tượng Nó có thể đạt được bằng ý nghĩ. Người có học thì không biết về nó, nhưng người không học thì lại biết.

Biết được Nó trong cơn ngất ngây của bùng nổ là sự biết mở ra cánh cửa của sự sống vĩnh hằng. [\[39\]](#)

Cũng như các vị thần, lý trí không bị chối bỏ nhưng được siêu thắng. Trải nghiệm về Đại Ngã hoặc Tiểu Ngã không thể giải thích một cách lý tính cũng như không thể làm thế với một bản nhạc hoặc bài thơ. Trí tuệ cần thiết để sản sinh một tác phẩm nghệ thuật như thế và khả năng thưởng thức nó nhưng cho ta một trải nghiệm vốn vượt ngoài khả năng logic thuần túy hoặc trí não. Đây sẽ là một đề tài liên tục trong lịch sử Thượng Đế.

Lý tưởng siêu thắng con người cá nhân được thể hiện ở các Yogi (nhà Yoga), những người sẽ rời bỏ gia đình, từ bỏ tất cả quan hệ và trách nhiệm xã hội để đi tìm giác ngộ, tự đưa mình vào một vương quốc khác của thần tại. Vào khoảng năm 538 BCE, một thanh niên tên là Siddhartha Gautama (Tất-đạt-đa Cổ-đàm) cũng đã rời bỏ người vợ xinh đẹp, đứa con trai và gia đình quý phái của mình ở Kapilavashru, khoảng 100 dặm về phía bắc Benares, để trở thành một tu sĩ khổ hạnh. Chàng bị lay động dữ dội trước cảnh tượng của đau khổ và muốn khám phá cái bí mật làm kết thúc nỗi đau của sự tồn tại mà chàng thấy trong hết thảy xung quanh. Trong sáu năm trời, chàng ngẫm dưới chân nhiều hiền triết Hindu khác nhau và trải qua những thống hối đáng sợ nhưng không đạt được mục đích. Các giáo thuyết của các hiền triết này không lôi cuốn chàng, và việc hành xác của chàng đơn giản là làm cho chàng thêm thất vọng. Cứ thế cho đến khi chàng từ bỏ hoàn toàn các phương pháp này và tự đưa mình vào một cơn xuất thần một đêm nọ thì chàng đạt được giác ngộ.

Cả vũ trụ reo mừng, mặt đất rung chuyển, rất nhiều hoa rơi xuống từ trời, những làn gió nhẹ tỏa hương và thần linh trên những tầng trời mừng rỡ. Một lần nữa, như trong nhãn quan ngoại giáo, thần linh, thiên nhiên và con người gắn kết với nhau trong sự cảm thông. Có một niềm hy vọng mới về giải thoát khỏi đau khổ và đạt đến Niết bàn, sự kết thúc của đau khổ. Tất-đạt-đa đã trở thành Đức Phật, tức là Đấng Giác ngộ. Thoạt tiên ma vương Mara dụ dỗ Đức Phật cứ ở yên chỗ đang ở và tận hưởng niềm vui mới của mình: Thật vô ích để truyền bá lời dạy đó vì sẽ chẳng ai tin vào Ngài. Nhưng hai trong số chư thần truyền thống - Maha Brahma và Sakra, Chúa tể của các tầng trời - đến gặp Đức Phật và nài xin Ngài giải thích phương pháp của Ngài cho chúng sinh. Đức Phật đồng ý, và trong 45 năm sau đó, Ngài đã lặn lội khắp Ấn Độ và thuyết giảng thông điệp của Ngài: Trong thế giới khổ đau này, chỉ có một thứ bất biến và kiên định. Đó chính là Pháp (*Dharma*), chân lý về sống đúng, thứ mà chỉ nó có thể giải thoát chúng ta khỏi đau khổ.

Điều này không có liên quan gì đến Thượng Đế. Đức Phật hàm ý tin vào sự hiện hữu của thần linh bởi họ là một phần của hành trang văn hóa của Ngài, nhưng Ngài không tin họ lợi lạc gì lắm cho con người. Họ cũng bị vướng vào vòng đau khổ và bất ổn; họ không giúp Ngài đạt đến sự giác ngộ; họ bị vướng vào luân hồi tái sinh như các hữu thể khác và rốt cuộc sẽ biến mất. Nhưng vào khoảnh khắc quan trọng nhất của cuộc đời - lúc đưa ra quyết định truyền bá thông điệp của mình - Ngài đã hình dung các vị thần có ảnh hưởng đến Ngài và đóng một vai trò tích cực. Đức Phật không chối bỏ các thần linh nhưng tin rằng Thực tại tối thượng của Niết bàn là cao hơn thần linh. Khi các tín đồ Phật giáo cảm nhận sự hạnh phúc hoặc trạng thái siêu vượt trong thiền định, họ không tin các thành quả này có được thông qua việc thông tri với một hữu thể siêu nhiên. Các trạng thái đó là tự nhiên đối với con người; chúng có thể đạt đến bởi bất kỳ ai sống

đúng cách và học hỏi các kỹ thuật Yoga. Vì thế, thay vì dựa vào một thần linh, Đức Phật thôi thúc các môn đệ của Ngài hãy tự cứu mình.

Khi gặp các môn đệ đầu tiên của Ngài tại Benares sau khi Ngài giác ngộ, Đức Phật đã phác họa hệ thống của Ngài dựa trên một thực tế căn bản: Tất cả sự hiện hữu là khổ (*dukkha*). Hiện hữu bao gồm đau khổ một cách toàn triệt; sự sống là hoàn toàn chệch hướng. Mọi thứ đều biến chuyển trong tình trạng bất ổn vô nghĩa. Chẳng có gì có ý nghĩa lâu dài. Tôn giáo bắt đầu với cái nhận thức rằng có gì đó không đúng. Vào thời ngoại giáo cổ đại, tín ngưỡng đã tạo ra những câu chuyện hoang đường về thế giới thần linh, cái thế giới nguyên mẫu ứng đáp với thế giới riêng của chúng ta mà có thể thông truyền sức mạnh của nó với con người. Đức Phật dạy rằng, có thể đạt đến sự giải thoát đau khổ bằng việc sống một cuộc sống trác ẩn với tất cả chúng sinh, nói năng và ứng xử nhẹ nhàng, tử tế, đúng đắn và tiết chế bất kỳ thứ gì gây nghiện và gây say che mờ tâm trí. Đức Phật cho rằng Ngài không phát minh ra hệ thống này. Ngài quả quyết Ngài đã khám phá ra nó: “Tôi đã nhìn thấy một lối cổ xưa, một Con Đường cổ xưa, mà các vị Phật của một thời đại đã qua đều từng đặt bước lên.”^[40] Giống như các quy luật của ngoại giáo, con đường đó gắn liền với cấu trúc nền tảng của tồn tại, sẵn có trong điều kiện của bản thân sự sống. Nó có thực tại khách quan không phải vì có thể được chứng minh bởi bằng chứng logic mà vì bất kỳ ai thử sống theo lối sống đó một cách nghiêm túc sẽ nhận thấy nó hiệu lực. Tính hiệu quả chứ không phải là minh chứng triết học hoặc lịch sử luôn là dấu hiệu của một tôn giáo thành công: Các tín đồ Phật giáo ở nhiều nơi trên thế giới trong nhiều thế kỷ đã nhận ra rằng lối sống này mang lại một cảm nhận về ý nghĩa siêu việt.

Nghiệp trói con người vào luân hồi tái sinh bất tận thành hàng loạt những cuộc đời đau khổ. Nhưng nếu họ có thể thay đổi thái độ vị kỷ, họ có thể thay đổi được định mệnh của mình. Đức Phật so sánh tiến trình tái sinh

với một ngọn lửa dùng để thắp một ngọn đèn, từ ngọn đèn này các ngọn đèn tiếp theo sẽ liên tiếp được thắp lên, và cứ thế cho đến khi ngọn lửa bị dập tắt. Nếu một người vẫn còn cháy lúc chết đi với một tư thái lờ lợc, đơn giản là người ấy sẽ thắp một ngọn đèn khác. Nhưng nếu lửa được dập tắt, vòng luân hồi của đau khổ sẽ dừng lại và Niết bàn sẽ đạt đến. “Niết bàn” theo nghĩa đen có nghĩa là “làm dịu đi” hoặc “thoát ra”. Tuy nhiên, đó không phải là một trạng thái tiêu cực mà đóng một vai trò trong đời sống Phật giáo tương tự như Thượng Đế. Như Edward Conze giải thích về Yếu tính và Sự Phát triển của đạo Phật, các tín đồ Phật giáo thường sử dụng cùng hình ảnh như người theo thuyết hữu thần để mô tả Niết bàn, cái thực tại tối thượng:

Chúng tôi được nghe nói rằng Niết bàn là thường tại, vững bền, bất hủ, bất lão, bất tử, bất sinh, bất biến, đó là sức mạnh, an lạc và hạnh phúc, nơi an trú và nơi an ninh bất khả xâm phạm; đó là Chân lý thực thụ, và Thực tại tối cao: đó là thiện lành, cứu cánh tối thượng và là sự thành tựu có một và duy nhất của cuộc đời chúng ta, Bình an vĩnh cửu, ẩn giấu và bất khả lĩnh hội. [\[41\]](#)

Một số tín đồ Phật giáo có thể phản đối sự so sánh này bởi vì họ nhận thấy khái niệm về “Chúa” quá hạn hẹp để diễn tả quan niệm của họ về thực tại tối thượng. Đây phần lớn là do những người theo thuyết hữu thần sử dụng từ “Chúa” theo một cách hạn hẹp để đề cập một hữu thể không xa khác với chúng ta. Giống như các nhà hiền triết của Upanishad, Đức Phật xác quyết rằng Niết bàn không thể xác định hoặc bàn luận như thể nó là bất kỳ một thực tại nào của đời sống con người.

Đạt đến Niết bàn không giống như “lên Thiên đàng” như người Ki-tô giáo thường hiểu. Đức Phật luôn luôn từ chối trả lời những câu hỏi về Niết bàn hoặc các vấn đề tối hậu khác bởi vì chúng “không thích đáng” hoặc “không phù hợp”. Chúng ta không thể định nghĩa Niết bàn bởi vì từ ngữ và

khái niệm của chúng ta gắn với thế giới của giác quan và biến đổi. Trải nghiệm là bằng chứng đáng tin cậy duy nhất. Các môn đệ của Ngài biết rằng Niết bàn tồn tại đơn giản là vì việc thực hành lối sống tốt giúp họ thoáng thấy được nó.

Này các tỳ kheo, có sự không sanh, không biến dịch, không tạo tác, không cấu hợp. Nếu, các tỳ kheo, nếu ở đó không có cái không sanh, không biến dịch, không tạo tác, không cấu hợp, thì ở đây sẽ không có sự xuất ly khỏi sanh, khỏi biến dịch, tạo tác, cấu hợp. Nhưng vì có cái không sanh, không biến dịch, không tạo tác, không cấu hợp, nên có sự xuất ly khỏi sự sanh, sự biến dịch, sự tạo tác, sự cấu hợp.^[42]

Tăng chúng của Ngài không suy tư về bản chất của Niết bàn. Tất cả những gì Đức Phật có thể làm là cấp cho họ một chiếc bè đưa họ qua “bờ bên kia”. Khi được hỏi liệu một bậc Chánh Đẳng Chánh Giác khi đạt đến Niết bàn có sống sau khi chết không, Ngài gạt bỏ câu hỏi như là sự “không thích đáng”. Nó giống như hỏi một ngọn lửa sẽ hướng về đâu khi “đã tắt”. Cũng sai khi nói rằng một bậc Chánh Đẳng Chánh Giác tồn tại trong Niết bàn như thể ông ta không tồn tại: Từ “tồn tại” không liên quan gì đến bất kỳ trạng thái nào mà chúng ta có thể hiểu. Chúng ta sẽ thấy qua suốt nhiều thế kỷ, những người Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo đã đưa ra cùng một giải đáp như thế cho câu hỏi về sự “tồn tại” của Thượng Đế. Đức Phật đã cố chứng tỏ rằng ngôn ngữ không được trang bị để giải quyết một hiện thực vượt quá xa giới hạn của các khái niệm và luận lý. Một lần nữa, Ngài không từ chối lý trí, song nhấn mạnh đến tầm quan trọng của việc suy nghĩ và sử dụng ngôn ngữ rõ ràng và chính xác. Tuy nhiên, cuối cùng, Ngài tin rằng thần luận hoặc tín ngưỡng mà một người tin theo, giống như nghi lễ mà anh ta tham gia, đều không quan trọng. Chúng có thể thú vị nhưng không phải là một vấn đề thuộc về ý nghĩa cuối cùng. Điều duy nhất đáng kể chính là lối sống tốt; nếu các tín đồ Phật giáo nỗ lực thực hành, họ sẽ

nhận ra rằng Pháp là có thật ngay cả khi họ không thể diễn tả sự thật này bằng những thuật ngữ logic.

Từ phương diện khác, người Hy Lạp lại rất quan tâm đến logic và lý trí. Plato (427-346 BCE) không ngừng bận tâm với những vấn đề về nhận thức luận và bản chất của sự khôn ngoan. Phần lớn tác phẩm thời kỳ đầu của ông đều dành cho việc bảo vệ Socrates, là người đã buộc con người phải làm rõ tư tưởng của họ bằng cách nêu cho họ những câu hỏi kích thích suy nghĩ, người đã bị tử hình vào năm 399 vệtội bất kính với thần linh và làm bại hoại tư tưởng của thanh niên. Theo một đường lối không giống với người Ấn Độ, ông đã đi đến chỗ bất mãn với các lễ hội cổ xưa và những huyền thoại tôn giáo mà ông thấy là làm mất phẩm giá và không xứng hợp. Plato cũng bị ảnh hưởng bởi Pythagoras, triết gia thế kỷ VI, người có thể cũng bị ảnh hưởng bởi tư tưởng từ Ấn Độ, được truyền qua Ba Tư và Ai Cập. Ông tin rằng, linh hồn là một vị thần sa ngã và ô uế được hóa thân trong thân xác như trong một nấm mồ và phải chịu đày trong một vòng tái sinh vĩnh cửu. Ông nói lên cái kinh nghiệm chung của con người về cảm giác xa lạ trong một thế giới dường như không phải là yếu tố thật của chúng ta. Pythagoras dạy rằng, linh hồn có thể được giải phóng qua hình thức các nghi lễ thanh tẩy để giúp nó đạt đến sự hài hòa với trật tự vũ trụ. Plato cũng tin vào sự hiện hữu của một thực tại thần thánh và bất biến vượt ngoài thế giới của các cảm giác, rằng linh hồn là một vị thần sa ngã, ra ngoài tổ chất của nó, bị giam cầm trong thân xác nhưng có khả năng lấy lại vị thế thần thánh qua sự thanh tẩy bằng sức mạnh luận lý của tâm trí. Trong câu chuyện thần thoại nổi tiếng về cái hang, Plato mô tả con người sống trong bóng tối và vô minh trên mặt đất: Con người đó chỉ tri nhận được những cái bóng của thực tại vĩnh cửu lập lòe trên vách hang. Nhưng dần dần con người này có thể được chỉ vẽ và đạt được sự giác ngộ và giải thoát bằng cách làm cho tâm trí anh ta quen với ánh sáng thần thánh.

Sau này, Plato có lẽ đã rút lui khỏi học thuyết của ông về các hình thức vĩnh cửu hay ý niệm, nhưng các tư tưởng đó đã trở thành căn cốt với nhiều nhà độc thần luận khi họ cố gắng biểu hiện quan niệm của họ về Thượng Đế. Các ý niệm này là những thực tại vững chắc, thường hằng mà có thể hiểu được bằng sức mạnh luận lý của tâm trí. Chúng là những thực tại đầy đủ hơn, lâu dài hơn và hiệu quả hơn các hiện tượng vật chất biến chuyển và khiếm khuyết mà chúng ta va chạm bằng các giác quan. Mọi sự vật của thế giới chúng ta chỉ vang vọng, “tham dự vào” hoặc “bắt chước” các hình thức vĩnh cửu trong thế giới thần thánh. Có một ý niệm ứng với mỗi quan niệm chung mà chúng ta có, như Tình yêu, Công lý và Cái Đẹp. Tuy nhiên, hình thức cao nhất của tất cả mọi hình thức chính là ý niệm về Cái Thiện. Plato đã đúc huyềnh thoại cổ xưa về các mẫu gốc thành một khuôn mẫu Triết học. Những ý niệm vĩnh cửu của ông có thể coi như là một phiên bản lý tính về thế giới mang tính thần thiêng huyềnh bí, trong phiên bản đó, những sự vật trần thế chỉ là cái bóng không hơn không kém. Ông không thảo luận về bản tính của Thượng Đế, mà tự giới hạn mình trong thế giới thần thánh của các hình thức, mặc dù cũng có lúc Cái Đẹp lý tưởng hoặc Điều Thiện đại diện cho một thực tại tối cao. Plato bị thuyết phục rằng thế giới thần thánh là tĩnh tại và không đổi thay. Người Hy Lạp coi chuyển động và thay đổi là những dấu hiệu của thực tại thấp kém: Cái gì đã có căn tính thật thì luôn luôn vẫn là cùng một thứ đó, đặc định bởi tính vĩnh cửu và bất biến. Do đó, chuyển động hoàn hảo nhất là hình tròn bởi vì nó không ngừng quay lại và trở về điểm ban đầu của nó: Sự xoay tròn của các thiên cầu mô phỏng thế giới thần thánh một cách tốt nhất mà chúng có thể. Hình ảnh hoàn toàn tĩnh tại của thế giới thần thánh này có ảnh hưởng lớn đến các tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo cho dù là nó ít có điểm chung về Thượng Đế mặc khải, đang luôn hoạt động, đổi mới, và trong

Kinh Thánh, thậm chí còn hối tiếc vì đã tạo ra con người và quyết định tiêu diệt con người bằng trận Đại Hồng Thủy.

Có một khía cạnh huyền bí của Plato mà các tín đồ độc thần giáo nhận thấy phù hợp nhất. Các hình thức thần thánh của Plato không phải là những thực tại “ngoài kia” mà có thể được khám phá ở bên trong bản ngã con người. Trong cuộc đối thoại kịch tính ở tác phẩm *The Symposium* (Bữa tiệc), Plato cho thấy tình yêu một thân thể đẹp có thể được thanh tẩy và chuyển hóa như thế nào để thành một suy tưởng ngất ngây về Cái Đẹp lý tưởng. Ông đặt vào miệng Diotima, người thầy thông thái của Socrates, lời giải thích rằng Cái Đẹp này là duy nhất, bất diệt và tuyệt đối, hoàn toàn khác với bất cứ thứ gì mà chúng ta có thể trải nghiệm trong thế giới này:

Cái Đẹp này trước hết là vĩnh hằng: nó không trở nên tồn tại mà cũng không qua đi; không sáng bóng lên mà cũng không xỉn tối lại; nó không đẹp ở phần này và xấu ở phần khác, cũng không đẹp vào lúc này và xấu vào lúc khác, cũng không đẹp trong mối quan hệ này và xấu trong mối quan hệ kia, cũng không đẹp ở đây mà xấu ở đằng kia, khi biến đổi tùy theo những người chiêm ngưỡng nó; Cái Đẹp này cũng không xuất hiện trong trí tưởng tượng như cái đẹp của khuôn mặt, hai bàn tay hoặc bất cứ thứ gì khác thuộc thân thể, hoặc như cái đẹp của một tư tưởng hay học thức, hoặc như cái đẹp có chỗ của nó trong thứ gì khác hơn trong chính nó, dầu thứ đó là một sinh thể hay mặt đất hay bầu trời hay bất cứ thứ gì khác; anh ta sẽ coi nó là tuyệt đối, tự tồn tại đơn nhất trong bản thân nó, duy nhất, vĩnh cửu. ^[43]

Nói ngắn gọn, một ý tưởng như Cái Đẹp có nhiều điểm chung với cái mà nhiều người hữu thần gọi là “Thượng Đế”. Tuy nhiên, bất chấp tính siêu việt của nó, các ý tưởng được tìm thấy trong tâm trí của con người. Chúng ta, những người hiện đại, trải nghiệm tư duy như là một hành động, như đi đâu gì đó mà chúng ta làm. Plato hình dung nó như là một đi đâu gì đó xảy đến với tâm trí: Các đối tượng của tư duy là những thực tại có tính chủ

động trong trí tuệ của con người suy tư về chúng. Cũng như Socrates, ông coi tư duy như một quá trình hồi tưởng, một sự hiểu về cái gì đó mà chúng ta luôn luôn đã biết nhưng đã quên. Vì con người là những thần tính sa ngã, các hình thức của thế giới thần thánh hiện diện trong họ và có thể “chạm đến” bằng lý trí, cái lý trí không đơn thuần là một hoạt động lý tính hay trí não mà còn là sự nắm bắt trực giác về thực tại vĩnh cửu bên trong chúng ta. Quan niệm này sẽ ảnh hưởng lớn đến các nhà thần bí trong ba tôn giáo độc thần.

Plato tin rằng vũ trụ về cơ bản là có tính cách lý tính. Đây là một huyền thoại khác hoặc quan niệm mang tính tưởng tượng về thực tại. Aristotle (384-322 BCE) đưa quan niệm đó đi một bước xa hơn. Ông là người đầu tiên đánh giá cao tầm quan trọng của suy luận logic, nền tảng của toàn bộ khoa học, và được thuyết phục rằng có thể đạt đến sự hiểu biết về vũ trụ bằng cách áp dụng phương pháp này. Ngoài nỗ lực cho một sự tìm hiểu mang tính lý thuyết về chân lý trong mười bốn khảo luận được biết đến là bộ Siêu Hình Học (thuật ngữ này được người san định học thuyết của ông tạo ra, người đã đặt các khảo luận này “sau Vật Lý”: *Meta ta physika*), ông còn nghiên cứu lý thuyết vật lý và sinh học thực nghiệm. Tuy nhiên ông sở hữu sự khiêm tốn trí tuệ sâu sắc, dứt khoát cho rằng không ai có thể đạt đến một quan niệm đầy đủ về sự thật nhưng mỗi người có thể đóng góp một phần nhỏ vào hiểu biết chung của loài người. Đánh giá của ông về tác phẩm của Plato đã gây nhiều tranh cãi. Ông dường như phản đối kịch liệt quan điểm siêu hình của Plato về các hình thức, từ chối ý niệm cho rằng chúng tồn tại tiên nghiệm và độc lập. Aristotle kiên trì rằng các hình thức chỉ có thực tại trong chừng mực chúng tồn tại trong những đối tượng cụ thể, hữu hình trong thế giới của chúng ta.

Mặc dù có lối tiếp cận thực tế và bận tâm đến các sự kiện khoa học, Aristotle vẫn có sự hiểu biết sắc bén về bản chất và tầm quan trọng của tôn

giáo và thần thoại học. Ông chỉ ra rằng, những người đã trở thành tu sinh trong các tôn giáo huyền bí không bị yêu cầu phải học về bất cứ sự kiện nào “mà chỉ cần trải nghiệm những cảm xúc nhất định và được đặt trong một xu hướng nhất định^[44]”. Vì vậy, lý thuyết văn học nổi tiếng của ông cho rằng, bi kịch gây hiệu quả thanh lọc (*katharsis*) những cảm xúc sợ hãi và xót thương dẫn đến một kinh nghiệm tái sinh. Những bi kịch Hy Lạp, từ ngàn xưa đã hình thành một phần của nghi lễ tôn giáo, không nhất thiết phải là sự giải thích thực tế về các sự kiện lịch sử nhưng cố biểu lộ một sự thật nghiêm túc hơn. Thật vậy, lịch sử tầm thường hơn thơ ca và thần thoại: “Một cái mô tả đi đâu đã xảy ra, cái kia mô tả đi đâu có thể. Vì thế, thơ ca là cái gì đó có tính triết lý và nghiêm túc hơn lịch sử; vì thơ ca nói lên đi đâu phổ quát còn lịch sử là những đi đâu cụ thể.^[45]” Có thể có hoặc không có những Achilles hay Oedipus lịch sử, nhưng các sự kiện về cuộc đời của họ không tương thích với các nhân vật mà chúng ta đã biết ở Homer và Sophocles, những nhân vật thể hiện một sự thật khác biệt nhưng sâu sắc hơn về thân phận con người. Giải thích của Aristotle về hiệu ứng thanh tẩy của bi kịch là sự thể hiện triết học về một chân lý mà con người tôn giáo (*Homo religiosus*) luôn hiểu một cách trực giác: Một sự trình hiện bằng biểu tượng, thần thoại hoặc nghi lễ về các sự kiện vốn không thể chịu đựng nổi trong cuộc sống hằng ngày có thể bù đắp và chuyển hóa chúng sang một đi đâu gì đó thuần khiết và thậm chí mang lại cảm giác hài lòng.

Ý tưởng của Aristotle về Thượng Đế có ảnh hưởng lớn đến các nhà độc thần luận sau này, đặc biệt là tín đồ Ki-tô giáo ở phương Tây. Trong Vật lý, ông tra xét bản chất của thực tại cũng như cấu trúc và thực chất của vũ trụ. Ông phát triển cái gì gần như là một phiên bản triết học về những tường thuật phát sinh xưa cũ về sáng thế: Có một trật tự tôn ti về những thần tại, mỗi cấp thần tại truyền đạt hình thức và thay đổi cho cấp dưới nó, nhưng khác với những huyền thoại xưa, trong lý thuyết của Aristotle những phát sinh

càng yếu khi chúng càng đi xa nguồn của chúng. Tại đỉnh của tôn ti này là Người Vận Hành Bất Động, mà Aristotle đồng hóa với Thượng Đế. Thượng Đế này là một hữu thể thuần, vì thế, vĩnh cửu, bất di bất dịch và duy linh. Thượng Đế thuần là ý nghĩ, cùng lúc vừa là người tư duy vừa là ý nghĩ, gắn vào một khoảnh khắc chiêm niệm vĩnh cửu về chính mình, đối tượng cao nhất của hiểu biết. Bởi vật chất là khiếm khuyết và phải chết, không có yếu tố vật chất nào trong Thượng Đế hoặc những cấp cao hơn của tôn ti tại. Người Vận Hành Bất Động gây nên mọi chuyển động và hoạt động trong vũ trụ, bởi mỗi chuyển động phải có căn nguyên mà có thể truy ngược về một nguồn cụ thể. Ngài kích hoạt thế giới bằng một quá trình hấp dẫn, bởi tất cả hiện hữu đều bị cuốn về cái Hữu thể tự nó.

Con người ở trong một vị thế đặc quyền: Tâm hồn con người có món quà thần thiêng là trí tuệ, món quà làm cho con người thân thuộc với Thượng Đế và làm cho con người thành một kẻ tham dự vào bản chất thần thánh. Năng lực luận lý thần thánh này đặt anh ta lên trên cây cỏ và muôn loài. Tuy nhiên, là thể xác và tâm hồn, con người là mô hình thu nhỏ của toàn thể vũ trụ, chứa đựng bên trong anh ta những vật chất cơ bản nhất của nó cũng như đặc tính thần thánh của lý trí. Bồn phận của con người là phải trở nên bất tử và thiêng liêng bằng cách thanh tẩy trí tuệ của mình. Khôn ngoan (*sophia*) là đức hạnh cao nhất của con người; nó được biểu lộ trong suy tưởng (*theoria*) về chân lý triết học mà, như với Plato, khiến cho chúng ta trở nên thần thánh bằng cách bắt chước hoạt động của chính Thượng Đế. Suy tưởng không đạt đến chỉ bằng logic không thôi, mà còn là một trực giác được rèn giũa mang lại một trạng thái ngây ngất tự siêu thắng chính mình. Tuy nhiên, rất ít người có khả năng về sự khôn ngoan này và hầu hết chỉ có thể đạt đến sự sáng suốt, cái thực hành của khả năng thấy trước và trí lực trong cuộc sống hằng ngày.

Mặc dù Người Vận Hành Bất Động có vị trí quan trọng trong hệ thống của ông, Thượng Đế của Aristotle ít có mối tương liên tôn giáo. Ngài không tạo ra thế giới, bởi việc đó sẽ làm cho Ngài liên đới vào một hoạt động bất xứng vì có tính biến đổi và tính thời gian. Mặc cho mọi thứ khao khát hướng tới mình, Thượng Đế này vẫn hoàn toàn lãnh đạm với sự tồn tại của vũ trụ, bởi Ngài không thể suy tư về bất cứ sự vật nào thấp kém hơn chính mình. Ngài chắc chắn không đi đầu khiến hoặc dẫn dắt thế giới và không thể tạo khác biệt cho cuộc sống của chúng ta, cách này hay cách khác. Một câu hỏi còn đó là liệu Thượng Đế có biết sự tồn tại của vũ trụ, cái đã phát sinh từ Ngài như là một hiệu quả nhất thiết của sự tồn tại của Ngài. Câu hỏi về sự tồn tại của một Thượng Đế như vậy hẳn là hoàn toàn mang tính bên ngoài. Chính Aristotle có thể sau này đã từ bỏ thần luận của mình. Với tư cách là người thuộc Thời Trục, ông và Plato đều bận tâm về lương tâm cá nhân, việc sống tử tế và vấn đề công lý trong xã hội. Tuy nhiên suy nghĩ của họ là tinh hoa luận. Thế giới thuần túy của các hình thức của Plato hoặc Thượng Đế xa vời của Aristotle có thể ít ảnh hưởng đến cuộc sống của những con người bình thường, một thực tế mà giới ngưỡng mộ Do Thái giáo và Hồi giáo sau này của họ buộc phải thừa nhận.

Do đó, trong các hệ tư tưởng mới của Thời Trục, nhìn chung mọi người đồng tình rằng cuộc sống con người chứa đựng một yếu tố siêu việt ở phần cốt lõi. Nhiều nhà hiền triết rất khác nhau mà chúng ta xem xét đã diễn giải tính siêu việt này theo những cách khác nhau, nhưng họ thống nhất coi nó là quan trọng cho sự phát triển của con người với tư cách đầy đủ là người. Họ không triệt để vứt bỏ hệ thống thần thoại cũ nhưng diễn giải lại và giúp con người chế ngự chúng. Vào cùng thời các hệ tư tưởng trọng yếu này được thiết lập, các tiên tri của Israel đã phát triển truyền thống riêng của họ để đáp ứng những điều kiện thay đổi mà kết quả cuối

cùng là Yahweh đã trở thành Thượng Đế duy nhất. Nhưng làm thế nào Yahweh dễ nóng giận lại thỏa mãn những đi ều mộng tưởng cao cả kia?

2.

MỘT THƯỢNG ĐẾ

Vào năm 742 BCE, một thành viên của gia đình hoàng tộc Judah đã có một thị kiến về Yahweh trong Đền thờ mà vua Solomon xây ở Jerusalem. Đó là giai đoạn lo âu của dân Israel. Năm đó, vua Uzziah xử Judah bằng hà, con trai Ahaz lên kế vị. Vị tân vương khuyến khích thần dân thờ phụng các thần linh ngoại giáo cùng với Yahweh. Vương quốc phía bắc Israel ở trong tình trạng gần như vô chính phủ: Sau cái chết của vua Jeroboam II, năm vị vua khác đã lần lượt lên ngôi từ năm 746 đến 736, trong khi vua Tigleth Pileser III, vua của Assyria, thèm khát nhòm ngó đất đai của họ và nóng lòng muốn thêm đất ấy vào đế quốc đang bành trướng của mình. Năm 722, người kế vị ông ta là vua Sargon II chinh phục Vương quốc phía bắc và xua đuổi dân chúng: 10 bộ tộc phía bắc Israel buộc phải đồng hóa và biến mất khỏi lịch sử, trong khi vương quốc nhỏ bé Judah lo sợ về sự sống còn của mình. Khi Isaiah cầu nguyện trong Đền thờ ngay sau khi vua Uzziah băng hà, lòng ông có lẽ tràn ngập điềm gở và nặng trĩu khi nhận thức được sự bất hợp lý của các nghi lễ xa hoa trong Đền thờ. Isaiah có thể là thành viên của giai cấp cai trị nhưng ông có quan điểm dân túy và dân chủ, và rất nhạy cảm với cảnh ngộ của người nghèo. Khi hương trầm lấp đầy Đền thờ trước Nơi Cực Thánh và khu vực nơi đây nồng nặc mùi máu của những con vật hiến tế, có lẽ ông sợ rằng tôn giáo Israel đã đánh mất tính cố kết và ý nghĩa nội tại của nó.

Bất ngờ dường như ông nhìn thấy chính Yahweh đang ng ồi trên ngai ở Thiên đàng ngay phía trên Đền thờ, bản sao của thiên đình trên trái đất. Bầy tôi của Yahweh hiện diện khắp Điện thờ và Ngài được tháp tùng bởi hai Thiên thần rực lửa (*seraph*), cánh che khuất mặt để khỏi nhìn vào nhan Chúa. Hai Thiên thần lớn tiếng xưng tụng với nhau: “Thánh! Thánh! Chí Thánh là Yahweh Sabaoth. Vinh quang của Ngài chập đất^[1]. Khi giọng họ cất lên, cả Đền thờ như rung chuyển tận nền móng và ngập trong khói, che phủ Yahweh trong một đám mây không thể xuyên thấu tựa như đám mây và khói đã giấu Ngài trước mặt Moses trên núi Sinai. Ngày nay khi dùng từ “thánh”, là ta thường đề cập một trạng thái đạo đức tuyệt hảo. Tuy nhiên, từ *kaddosh* trong tiếng Hebrew chẳng có liên quan gì đến đạo đức như thế, mà có nghĩa là tính khác biệt, một sự tách biệt triệt để. Sự hiện ra của Yahweh trên núi Sinai nhấn mạnh cái hố sâu khổng lồ đột ngột mở ra ngăn cách giữa con người và thế giới thần thiêng. Bây giờ các Thiên thần lửa hô vang: “Yahweh là khác! khác! khác!” Isaiah trải nghiệm cảm giác về tính thần thiêng tuôn đổ xuống tất cả con người và lấp đầy họ với sự say mê và khiếp sợ.

Trong cuốn sách kinh điển Ý tưởng về Thánh thiêng, Rudolf Otto mô tả cảm nghiệm đáng sợ về thực tại siêu việt này là sự bí ẩn khủng khiếp và say mê: Nó khủng khiếp bởi vì nó đến như một cú sốc sâu sắc chia cắt chúng ta khỏi sự an ủi của tính chuẩn tắc và say mê vì, thật nghịch lý, nó tạo sự hấp dẫn không thể cưỡng lại. Không có gì thuộc lý tính về trải nghiệm mãnh liệt này, mà Otto so sánh với cảm thức về âm nhạc hoặc sự gợi dục: Những cảm xúc nó mang lại không thể diễn tả đầy đủ bằng lời hoặc khái niệm. Thật vậy, cảm nhận về Cái Khác Tuyệt Đối này thậm chí không thể được gọi là “t ần tại” vì nó không có chỗ trong thời biểu thông thường của chúng ta về thực tại^[2]. Yahweh mới của Thời Trục vẫn là “Chúa của các đạo binh” (*sabaoth*) chứ không còn là vị thần chiến tranh

đơn thuần nữa. Đơn giản, ông ta cũng không phải là thần của bộ tộc, vị thần mạnh mẽ đứng về phía Israel: Vinh quang của ông ta không còn giới hạn trong Đất Hứa mà lấp đầy mặt đất.

Isaiah không phải là Đức Phật đang trải nghiệm một sự giác ngộ mang lại an tĩnh và vui sướng. Ông đã không trở thành người thầy hoàn hảo của con người. Thay vào đó, ông bị tràn đầy bởi nỗi kinh hoàng chết chóc, kêu lớn lên:

Khốn thân tôi! Tôi chết mất,

vì tôi là một người môi miệng ô uế

và tôi ở giữa một dân môi miệng ô uế,

và mắt tôi đã nhìn thấy Đức Vua, Yahweh của các đạo binh.^[3]

Bị chế ngự bởi tính thiêng liêng siêu việt của Yahweh, ông chỉ ý thức được thân phận bất cập của mình và sự ô uế trong các nghi lễ. Khác với Đức Phật hay một nhà Yoga, ông đã không có sự chuẩn bị cho chính mình trước trải nghiệm này bằng hàng loạt các bài tập tâm linh. Trải nghiệm đến với ông thật bất ngờ, và ông bàng hoàng tốt độ trước tác động tàn phá của nó. Một Thiên thần lửa bay về phía ông, tay cầm một hòn than hồng và thanh tẩy môi miệng ông để chúng có thể thốt lên Lời Chúa. Phần lớn các tiên tri hoặc không sẵn lòng lên tiếng nhân danh Chúa hoặc không thể làm điều đó. Khi Chúa gọi Moses - hình mẫu cho tất cả các tiên tri về sau - từ bụi gai đang cháy và truyền cho ông làm sứ giả tới Pharaoh và con cái Israel, Moses phản đối rằng ông “không có tài ăn nói^[4]”. Chúa hiểu được trở ngại này và cho phép em trai của Moses là Aaron nói thay cho ông. Mô típ thường gặp này trong các câu chuyện về thiên hướng tiên tri tượng trưng cho sự khó khăn trong việc nói Lời Chúa. Các tiên tri không hăm hở với việc công bố thông điệp thiêng liêng và lưỡng lự khi phải thực hiện

một sứ mệnh căng thẳng và đau khổ. Việc chuyển hóa Thượng Đế của Israel thành một biểu tượng sức mạnh siêu việt không phải là một quá trình lặng lẽ và thanh bình mà đầy đau khổ và tranh đấu.

Các tín đồ Hindu có lẽ không bao giờ mô tả Đại Ngã như là một hoàng đế vĩ đại, vì Thượng Đế của họ không thể được mô tả theo từ ngữ của người phàm như thế. Chúng ta phải cẩn thận tránh hiểu câu chuyện thị kiến của Isaiah quá sát với nghĩa đen: Đó là một nỗ lực nhằm mô tả cái không thể mô tả, và Isaiah theo bản năng đã quay về với những truyền thống thần thoại của dân tộc mình để người nghe có được một ý tưởng nào đó về điều đã xảy ra với ông. Các bài Thánh Vịnh thường mô tả Yahweh được tấn phong trong đền thờ của Ngài cũng như Baal, Marduk và Dagon^[5], các vị thần mà những người láng giềng của họ thờ phụng, được tôn lên như vua chúa trong các đền thờ khá tương tự. Tuy nhiên, phía dưới hình ảnh mang tính thần thoại, một quan niệm rất đặc trưng về thực tại tối cao đã bắt đầu nổi lên ở Israel: Việc cảm nghiệm Thượng Đế này là một cuộc tao ngộ với một con người. Bất chấp sự xa khác tuyệt đối của Ngài khiến gây sợ hãi, Yahweh có thể nói chuyện và Isaiah có thể trả lời. Một lần nữa, điều này có lẽ không thể tưởng tượng được đối với các nhà hiền triết của Upanishad, vì ý tưởng được đối thoại hoặc gặp gỡ với Đại Ngã - Tiểu Ngã là sự nhân hình hóa không thích hợp.

Yahweh hỏi: “Ta sẽ sai ai đây? Ai sẽ là ngôn sứ của ta?” và, như Moses trước mặt Ngài, Isaiah liền đáp: “Này con đây! (hineni!) xin hãy sai tôi!” Điểm chính của thị kiến này không phải là khai sáng nhà tiên tri, mà trao cho ông ta một công việc cụ thể để làm. Trên hết, nhà tiên tri là người đứng trong sự hiện diện của Thượng Đế, song trải nghiệm về siêu việt đó không dẫn đến việc truyền đạt kiến thức - như trong Phật giáo - mà dẫn đến hành động. Nhà tiên tri không đặc định bởi sự khai sáng huyền bí mà bởi sự vâng phục. Như người ta có thể trông đợi, thông điệp đó không bao giờ dễ

dàng. Với cái nghịch lý điển hình Semite, Yahweh nói với Isaiah rằng con người sẽ không chấp nhận thông điệp này: Người không được nản lòng khi họ từ chối Lời Chúa: “Hãy đi và nói với dân này rằng: ‘Hãy nghe và nghe cho rõ chứ đừng hiểu; hãy nhìn và nhìn cho kỹ chứ đừng nhận ra.’”^[6] Bấy trăm năm sau, Jesus đã dẫn lại những lời này khi người ta từ chối nghe cái thông điệp không kém phần cứng rắn của Ngài^[7]. Nhân loại không kham nổi cái thực tại cực hạn. Dân Israel vào thời Isaiah đang bên bờ vực chiến tranh và diệt vong và Yahweh không cho họ một thông điệp vui mừng: Thành phố của họ sẽ bị tàn phá, làng mạc tan tác và nhà cửa không một bóng người. Isaiah sống và chứng kiến sự hủy diệt vương quốc phía bắc và trục xuất mười bộ tộc vào năm 722. Năm 701, Sennacherib xâm chiếm Judah bằng một đội quân Assyria hùng mạnh, vây hãm 46 làng mạc và thành lũy, xiên các đầu lĩnh quân phòng thủ trên những cọc nhọn, trục xuất khoảng 2.000 người và giam giữ vua của dân Do Thái ở Jerusalem “như chim trong lồng”^[8]. Isaiah thực hiện một nhiệm vụ bạc bẽo là cảnh báo dân của ông về những thảm họa sắp xảy ra đó:

Sẽ có một vùng hoang vu lớn trong xứ sở, và dẫu chỉ còn một phần mười cư dân, họ cũng sẽ bị tước đoạt như một cây vân sam bị đốn, chỉ còn lại góc mà thôi.^[9]

Có lẽ sẽ không khó đối với một quan sát viên chính trị sắc sảo để phán đoán những tàn phá này. Điều độc đáo đến lạ thường trong thông điệp của Isaiah là việc phân tích tình huống của ông. Thượng Đế thiên vị của Moses thời xưa hẳn đã đặt Assyria trong vai kẻ thù; Thượng Đế của Isaiah coi Assyria như là công cụ của người. Không phải Sargon II và Sennacherib là những kẻ đã đẩy ải dân tộc Israel và tàn phá xứ sở của họ. Chính “Yahweh đưa dân này ra khỏi xứ sở”.^[10]

Đây là một đề tài không dứt về thông điệp của các tiên tri Thời Trục. Thượng Đế của Israel đã phân biệt mình ngay từ đầu với các thần ngoại giáo bằng cách tự biểu lộ trong những sự kiện cụ thể, không đơn thuần chỉ trong huyền thoại và nghi thức tế lễ. Giờ đây, các tiên tri mới khẳng định cho rằng, sự hủy diệt cũng như sự chiến thắng về chính trị đã khải lộ Thượng Đế đang trở thành Chúa và ông chủ của lịch sử. Ngài nắm trong tay tất cả các dân tộc. Assyria đến lượt mình đã nhận lấy thất bại, đơn giản vì các ông vua của nó không nhận ra rằng họ chỉ là những công cụ trong bàn tay của một hữu thể lớn hơn chính bản thân họ^[11]. Vì Yahweh đã báo trước về sự hủy diệt tất yếu của Assyria, nên đã có một niềm hy vọng xa về tương lai. Nhưng không một người dân Israel nào có lẽ muốn nghe rằng dân của Ngài đã tự đổ sự hủy diệt chính trị lên đầu mình bởi những chính sách thiên cận và thói quen bóc lột. Không ai vui được khi biết chính Yahweh đã chỉ đạo những chiến dịch thành công của người Assyria năm 722 và năm 701 cũng giống như Ngài đã từng chỉ huy các đạo quân của Joshua, Gideon và vua David. Ngài nghĩ gì về điều Ngài đang làm với dân tộc được cho là Dân Được Chọn của Ngài? Chẳng có sự thỏa lòng ước mong nào trong cách mô tả của Isaiah về Yahweh. Thay vì trao cho con người một phương thuốc vạn năng, Yahweh lại được sử dụng để làm cho con người đối đầu với thực tại không mong muốn. Thay vì ẩn náu trong các nghi lễ thờ cúng cổ xưa đưa con người trở lại với thời kỳ thần thoại, các tiên tri như Isaiah lại cố làm cho đồng hương của họ nhìn thẳng vào các sự kiện lịch sử và chấp nhận chúng như là cuộc đối thoại kinh hãi với Thượng Đế của họ.

Trong lúc Thượng Đế của Moses là người chiến thắng thì Thượng Đế của Isaiah lại ngập tràn đau buồn. Lời tuyên sấm, khi đổ xuống trên chúng ta, bắt đầu với một lời ai oán rất khó nghe đối với dân tộc của giao ước: “Con bò và con lừa còn biết chủ của chúng, thế nhưng Israel thì không, dân

của ta chẳng hiểu gì^[12]”. Yahweh đã bị sốc bởi các lễ hiến sinh động vật trong Đền thờ, phát ốm vì mỡ bê, máu bò và dê cùng với khói nùng nặc mùi máu của chúng bốc ra từ các lò thiêu. Ngài không chịu nổi những lễ Năm Mới, các lễ hội linh đình và những cuộc hành hương^[13]. Hẳn điếu này sẽ gây sững sốt cho những người đang lắng nghe Isaiah: Ở Trung Đông, các nghi lễ cổ xưa này là căn bản của tín ngưỡng. Các thần ngoại giáo trông chờ vào các nghi lễ này để làm mới lại nguồn năng lượng bị cạn kiệt của họ: uy tín của họ một phần phụ thuộc vào sự tráng lệ của các đền thờ. Lúc bấy giờ, Yahweh thật sự nói rằng những thứ này hoàn toàn vô nghĩa. Cũng như các nhà hiền triết và triết gia khác ở thế giới Đại Kết, Isaiah cảm thấy sự ngưỡng vọng hướng ngoại là không đủ. Dân Israel phải khám phá ý nghĩa bên trong của tôn giáo của mình. Yahweh muốn lòng trắc ẩn chứ không phải là sự hiến sinh:

Khi các người đang tay cầu nguyện,

Ta sẽ không lắng nghe.

Tay các người đầy máu, hãy rửa cho sạch, tẩy cho hết.

Đem việc làm sai quấy của các người khỏi mắt ta.

Đừng làm điều ác nữa.

Hãy tập làm điều thiện,

tìm kiếm lẽ công bằng,

giúp đỡ người bị áp bức,

xử công minh cho cô nhi,

biện hộ cho quả phụ.^[14]

Các vị tiên tri đã khám phá cho chính mình bốn phạm vượt trội về lòng trắc ẩn, điếu đã trở nên dấu hiệu của các tôn giáo lớn được hình thành

trong Thời Trục. Các hệ tư tưởng mới đang phát triển ở thế giới Đại Kết trong suốt thời kỳ này thấy đầu nhấn mạnh rằng phép thử về tính xác thực chính là trải nghiệm tôn giáo phải được hội nhập thành công vào cuộc sống hằng ngày. Việc kết hợp nghi lễ với Đền thờ và với thế giới tối cổ của thần thoại không còn đủ nữa. Sau khi được soi sáng, con người dù là ai cũng phải quay lại cuộc sống thường nhật và thực hành lòng trắc ẩn cho tất cả chúng sinh.

Lý tưởng xã hội của các tiên tri hàm ngụ trong việc thờ phụng Yahweh kể từ thời núi Sinai: Câu chuyện Xuất Hành nhấn mạnh rằng Thượng Đế đứng về phía người yếu và bị áp bức. Sự khác biệt là, giờ đây dân Israel đã bị trừng phạt như những kẻ áp bức. Vào thời điểm thị kiến tiên tri Isaiah, hai nhà tiên tri cũng đang thuyết giảng một thông điệp tương tự trong vương quốc phía bắc hỗn loạn. Người thứ nhất là Amos vốn không thuộc tầng lớp quý tộc như Isaiah mà là một người chăn chiên sống ở Tekoa trong vương quốc phía nam. Vào khoảng năm 752, Amos cũng bị choán ngợp bởi một mệnh lệnh bất ngờ đã đẩy ông đến vương quốc Israel ở phía bắc. Nơi đây ông đã xộc vào Đền thờ cổ của Beth-El và phá tan cuộc lễ ở đó bằng một lời tiên tri về sự hủy diệt. Amaziah, tư tế của Beth-El, đã cố đưa Amos ra khỏi đền thờ. Chúng ta có thể nghe ra cái giọng bề trên của tổ chức trong lời chỉ trích trống rỗng của ông ta với người chăn chiên quê kệch. Ông ta suy diễn một cách tự nhiên rằng, Amos thuộc một trong các hội thầy chiêm lang thang đây đó để kiếm sống. “Hãy xéo đi, thầy chiêm!” ông ta nói với vẻ khinh bỉ. “Mau quay về vùng đất Judah mà kiếm sống và tuyên sấm ở đó. Ở Beth-El này đừng có hòng mà nói tiên tri nữa; đây là thánh điện của quân vương, đền thờ của vương triều.” Không một chút nao núng, Amos đứng thẳng người và đáp lại một cách khinh miệt rằng, ông không phải thuộc nhóm ngôn sứ nhưng thi hành mệnh lệnh trực tiếp từ Yahweh: “Tôi không phải là ngôn sứ cũng chẳng phải là người thuộc nhóm

ngôn sứ. Tôi chỉ là người chăn nuôi súc vật và chăm sóc những cây sung dâu: Nhưng chính Yahweh đã bắt lấy tôi khi tôi đi theo sau đàn vật và Yahweh đã truyền với tôi: ““Hãy đi và tuyên sấm cho Israel dân ta.^[15]”” Vậy người dân ở Beth-El không muốn nghe thông điệp của Yahweh sao? Được lắm, Amos có một lời sấm khác cho họ: Vợ các người sẽ buộc phải ra đường, con cái các người sẽ bị giết và chính các người sẽ chết trong đọa đày ở rất xa đất của Israel.

Tính cốt yếu của tiên tri là cô độc. Như Amos trước đó vẫn sống một mình; ông đã đoạn tuyệt với nhịp sống và bốn phận cũ của mình. Đây không phải là cái ông chọn nhưng là cái đã xảy đến với ông. Dường như thể ông đã bị giật mạnh ra khỏi cái khuôn mẫu ý thức thông thường và không còn có thể tự chủ như thường lệ. Ông buộc phải tuyên sấm dù có muốn hay không. Như Amos đã nói:

Sự tử găm lên; ai mà không sợ hãi?

Chúa tể Yahweh đã phán: ai có thể từ chối nói tiên tri? ^[16]

Amos không được thấm nhập như Đức Phật vào cái vô ngã diệt của Niết bàn nhưng Yahweh đã thay vào chỗ cái bản ngã của ông và đẩy ông vào một thế giới khác. Amos là tiên tri đầu tiên nhấn mạnh tầm quan trọng của công lý xã hội và lòng trắc ẩn. Cũng như Đức Phật, ông nhận ra một cách sắc bén nỗi thống khổ của nhân loại. Trong lời tiên tri của Amos, Yahweh đang nói nhân danh những người bị áp bức, đem lại tiếng nói cho dân nghèo không tiếng nói, bất lực trong chịu đựng. Ngay từ dòng đầu tiên của lời tuyên sấm của ông như còn lưu truyền đến chúng ta ngày nay, Yahweh găm thét với sự kinh hoàng từ Đền thờ ở Jerusalem khi Ngài suy ngẫm sự khốn khổ trong toàn bộ các xứ sở vùng Cận Đông, găm cả Judah và Israel. Dân Israel cũng tũ tẻ không kém dân ngoại, những dân không-Do-Thái: Họ có thể làm ngơ trước sự tàn bạo và áp bức đối với người

nghèo nhưng Yahweh thì không. Ngài để ý đến mọi hành vi nhỏ nhất của lừa bịp, bóc lột và mỗi hơi thở mà thiếu lòng trắc ẩn: “Yahweh thề trên nệm tự hào của Jacob: “Ta sẽ không bao giờ quên một điếu nào mà các ngươi đã làm.^[17]” “Họ có thật sự trơ tráo mà mong chờ Ngày của Chúa, ngày mà Yahweh tôn vinh Israel và làm bẽ mặt dân ngoại?” Sự sùng sốt đang đến với họ: “Ngày của Yahweh có nghĩa gì cho các ngươi? Ngày đó sẽ là tối tăm chứ không phải ánh sáng^[18]!” Họ nghĩ họ là Dân tộc được Chúa tuyển chọn sao? Họ hoàn toàn hiểu lầm bản chất của giao ước, là cái mang ý nghĩa trách nhiệm chứ không phải đặc ân: “Hỡi con cái Israel, hãy nghe lời sấm truyền Yahweh phán chống lại các ngươi!” Amos gào lên, “chống lại toàn thể thị tộc mà ta đã đưa ra khỏi đất Ai Cập:

Giữa mọi thị tộc trên mặt đất, ta chỉ biết các ngươi thôi,

vì thế, ta sẽ trừng phạt các ngươi về mọi tội các ngươi đã phạm.^[19]

Giao ước đã nói rằng, tất cả dân Israel là dân được Chúa tuyển chọn, và vì thế, được đối xử đúng mực. Chúa không đơn thuần can thiệp vào lịch sử để tôn vinh Israel mà để bảo toàn công lý xã hội. Đây là sự đặt cược của Ngài vào lịch sử và, nếu cần, Ngài sẽ sử dụng đạo binh Assyria để áp đặt công lý trên đất riêng của Ngài.

Không có gì phải ngạc nhiên, hầu hết dân Israel đều từ chối lời của nhà tiên tri mời gọi đối thoại với Yahweh. Họ thích một tôn giáo ít khắt khe hơn theo lối cổ thờ cúng ở Đền thờ Jerusalem hoặc ở các tín ngưỡng về phồn thực xưa ở Canaan. Điều này tiếp tục là vấn đề Tôn giáo của lòng trắc ẩn chỉ thu hút một số ít dân chúng; hầu hết những người tôn giáo đều bằng lòng với việc thờ phụng chính tông trong giáo đường Do Thái, nhà thờ, đền thờ Hittite giáo. Các tôn giáo Canaan cổ xưa vẫn nở rộ ở Israel. Vào thế kỷ X, vua Jeroboam I đã đặt hai tượng con bò vàng tại trung tâm thờ tự Dan và Beth-El. Hai trăm năm sau, dân Israel vẫn tham gia vào các nghi lễ

phần thực và tình dục thánh ở đó, như chúng ta thấy trong lời sấm của tiên tri Hosea, tiên tri đương thời với Amos^[20]. Trong dân Israel có vẻ vẫn có những người nghĩ rằng Yahweh cũng có vợ như các vị thần khác: Các nhà khảo cổ học gần đây đã khai quật các bản đá có khắc chữ dâng cho “Yahweh và nữ thần Asherah của Ngài”. Hosea đặc biệt phiến lòng bởi sự kiện dân Israel đang phá vỡ các điều khoản của giao ước bằng việc thờ phụng các thần khác như thần Baal. Cũng như tất cả các nhà tiên tri mới, ông quan tâm đến ý nghĩa bên trong của tôn giáo. Như ông diễn đạt lời của Yahweh: “Điều ta muốn là lòng yêu thương (*hesed*) chứ không phải hiến sinh; biết được Chúa (*daath Elohim*) cứ không phải lễ toàn thiêu.”^[21] Ngài không nói đến sự biết theo nghĩa thần học: Từ *daath* xuất phát từ động từ *yada* của tiếng Hebrew: Biết, sự biết có hàm nghĩa tình dục. Vì vậy, J nói rằng Adam “biết” vợ mình là Eva^[22]. Trong tôn giáo Canaan cổ xưa, thần Baal kết hôn với đất và dân chúng chúc mừng sự kiện này bằng các cuộc truy hoan, nhưng Hosea nhất quyết rằng kể từ thời giao ước, Yahweh đã thay thế vị trí của thần Baal và kết hôn với dân tộc Israel. Dân này phải hiểu rằng chính Yahweh chứ không phải thần Baal đã mang lại sự màu mỡ cho đất^[23]. Ngài vẫn đang ve vãn Israel như người tình, quyết tâm lôi kéo nàng trở lại từ sự quyến rũ của thần Baal:

Khi ngày đó đến - chính Yahweh sẽ nói

nàng sẽ gọi ta, "Lang quân ơi, "

sẽ không còn gọi ta "Baal ơi. "

Ta sẽ không cho nàng mở miệng gọi tên các thần Baal.

chẳng còn ai nhớ đến các thần này để gọi tên chúng nữa.^[24]

Trong lúc Amos tấn công vào sự đổ vỡ của xã hội, Hosea lại chăm chú vào tình trạng thiếu bản chất nội tại trong tôn giáo của Israel: “Sự tri nhận”

Thượng Đế liên quan đến “lòng yêu thương” (*hesed*), ngụ ý rằng một sự thích ứng và gắn bó hướng nội với Yahweh phải thay thế sự từng phục hướng ngoại.

Hosea cho chúng ta một sự thấu hiểu đáng kinh ngạc về cách các tiên tri phát triển hình ảnh Thượng Đế của họ. Ngay từ lúc bắt đầu sự nghiệp của Ngài, Yahweh dường như đã đưa ra một mệnh lệnh gây bàng hoàng. Người bảo Hosea phải ra đi và kết hôn với một con điếm (*esheth zenunim*) bởi vì cả xứ sở này “chẳng khác gì một con điếm đang bỏ rơi Yahweh^[25]”. Song, có vẻ như Thượng Đế không bảo Hosea sục sạo khắp các con đường để tìm một cô gái điếm: *Esheth zeinunim* (“người vợ lang chạ” theo nghĩa đen) nghĩa là một người phụ nữ với tính hoang dâm hoặc một ả điếm được thánh hóa trong tín ngưỡng phần thực. Xét trên sự khắc khoải lo âu của Hosea về các nghi lễ phần thực, có thể vợ ông là Gomer đã trở thành một trong những người được thánh hóa trong tục thờ cúng thần Baal. Vì vậy, hôn nhân của ông là một biểu tượng về mối quan hệ giữa Yahweh và một Israel bất tín. Hosea và Gomer có ba người con với những cái tên mang tính định mệnh và biểu tượng. Con trai cả của ông là Jezreel, đặt tên theo địa danh một trận chiến nổi tiếng, con gái là Lo-Ruhamah (Không được yêu) và con trai út Lo-Ammi (Không phải dân ta). Lúc đứa con trai út này vừa mới sinh, Yahweh đã hủy bỏ giao ước với Israel: “Các ngươi không phải là dân ta và ta không phải là Chúa của các ngươi.^[26]” Chúng ta sẽ thấy các tiên tri thường được truyền cảm hứng để thực hiện những mô phỏng tình tế nhằm biểu lộ tình trạng khó khăn của dân họ nhưng có vẻ như hôn nhân của Hosea không phải được dự định một cách nhấn tâm ngay từ đầu. Bản văn ghi rõ rằng Gomer không trở thành một *esheth zeinunim* cho đến sau khi những đứa con của họ ra đời. Có vẻ như sau này Hosea mới nhận ra rằng cuộc hôn nhân của ông được thúc đẩy bởi Thượng Đế. Việc mất đi người vợ là một trải nghiệm tan nát, đi sâu đã cho Hosea một cái nhìn thấu hiểu về

cách mà Yahweh phải cảm nhận khi dân của Ngài bỏ phế Ngài và đánh đi với những thần linh khác như Baal. Lúc đầu, Hosea bị xúi giục tố cáo Gomer và cắt đứt mối quan hệ với bà ta: Thật vậy, luật đã quy định rằng người đàn ông phải ly dị người vợ không chung thủy. Nhưng Hosea vẫn yêu Gomer và rốt cuộc ông theo đuổi và mang nàng về từ tay ông chủ mới của nàng. Ông nhận thấy sự khao khát muốn giành lại Gomer của mình như một dấu hiệu rằng Yahweh sẵn sàng trao cho Israel một cơ hội khác.

Khi gán những cảm xúc và kinh nghiệm con người của mình vào Yahweh, các tiên tri đã ở trong một cảm thức quan trọng của việc tạo nên một Thượng Đế theo trí tưởng tượng riêng của mình. Isaiah, một thành viên của gia đình hoàng tộc, đã thấy Yahweh như một ông vua. Amos quy ông có được sự cảm thông với dân nghèo khổ là nhờ Yahweh; Hosea thì coi Yahweh như một người chồng bị vợ phụ bạc, vẫn luôn cảm thấy mềm lòng trong khát khao sự trở lại của vợ. Tất cả các tôn giáo đều bắt đầu với phỏng nhân hình luận nào đấy. Một thần linh tuyệt nhiên xa cách với con người như Người Vận Hành Bất Động của Aristotle thì không thể khơi mở một sự tìm kiếm tâm linh. Chừng nào sự phóng chiếu này chưa trở nên tận cùng trong chính nó, nó còn có thể hiệu dụng và mang lại ích lợi. Phải nói rằng cái họa hình tưởng tượng này về Thiên Chúa bằng những ngôn ngữ phàm trần đã khơi dậy một mối bận tâm xã hội vốn dĩ không hiện diện trong đạo Hindu. Cả ba tôn giáo thờ Thiên Chúa đều chia sẻ cái đạo lý bình đẳng và xã hội chủ nghĩa của Amos và Isaiah. Người Do Thái hẳn là dân tộc đầu tiên trong thế giới cổ đại thiết lập một hệ thống phúc lợi khiến cho anh em láng giềng ngoại giáo phải ngưỡng mộ.

Cũng như tất cả những tiên tri khác, Hosea bị ám ảnh bởi sự kinh hoàng của tục thờ ngẫu tượng. Ông tiên đoán về sự trừng phạt thần thánh mà các bộ tộc phía bắc sẽ chuốc lấy khi thờ phụng các vị thần mà tự họ đã tạo ra:

*Và giờ đây chúng Tội chồng thêm tội,
chúng nặn tạc những hình tượng từ bạc của chúng,
những tượng thần tự chúng làm ra,
chỉ là công trình của thợ rèn, tất tật.
Hiển sinh cho những cái tượng ấy đi, chúng bảo.
Chúng là người mà hôn kính những con bê!*^[27]

Dĩ nhiên, đây là sự mô tả thiếu công bằng nhất và giản lược về tín ngưỡng của dân Canaan. Dân Canaan và dân Babylon không bao giờ tin rằng những tượng thần tự chúng là linh thiêng; họ không bao giờ cúi lạy một bức tượng đơn thuần. Tượng là một biểu tượng của tính thần thiêng. Giống như những huyền thoại về các sự kiện từ thời ban sơ không thể tưởng tượng, thần tượng được tạo ra để hướng tâm trí của người thờ phụng vượt quá bản thân người đó. Bức tượng của thần Marduk trong Đền thờ Esagila và những cột đá của nữ thần Asherah ở Canaan không bao giờ được đồng hóa với các thần linh, mà chỉ là tâm điểm giúp con người tập trung vào yếu tố siêu việt của đời sống con người. Thế nhưng, các tiên tri thường chế giễu các thần linh của anh em láng giềng ngoại giáo với sự khinh miệt khó ưa nhất. Những thần linh tự đúc ra này, theo quan điểm của họ, chỉ là vàng và bạc, chúng được tạo ra trong vòng vài giờ bởi một nghệ nhân; chúng có mắt nhưng không thấy, có tai nhưng không nghe; người thờ phụng phải mang chúng đi vì chúng không thể bước; chúng là những hữu thể không giống người, đần độn và ngu si không hơn các bù nhìn canh giữ ruộng dưa. So với Yahweh, Elohim của Israel, chúng chỉ là hư ảo, hư vô. Các ngoại giáo thờ phụng chúng là những kẻ khờ khạo và Yahweh ghét bỏ họ.^[28]

Ngày nay, chúng ta trở nên quá quen thuộc với sự thiếu khoan dung mà không may đã trở thành đặc trưng của độc thần luận, đến mức chúng ta có vẻ không đánh giá đúng mức được rằng sự thù địch với các thần linh khác là một thái độ tôn giáo mới. Ngoại giáo thuyết là một tín ngưỡng về cơ bản có tính khoan dung: Luôn có chỗ cho một vị thần khác bên cạnh các chư thần truyền thống. Ngay cả ở nơi các hệ tư tưởng mới Thời Trục đang thay thế cách thờ phụng cũ, thì cũng không có sự chối bỏ gay gắt các thần linh cổ xưa như vậy. Chúng ta đã biết rằng, trong đạo Hindu và đạo Phật, con người được khuyến khích vượt quá các thần linh hơn là quay lưng ghét bỏ. Thế nhưng các tiên tri của Israel không thể giữ quan điểm bình tĩnh hơn này về các thần linh mà họ xem như các địch thủ của Yahweh. Trong Kinh Thánh Do Thái, tội lỗi mới về “thờ ngẫu tượng”, thờ phụng các thần linh “lầm lạc”, gọi lên một điếu gì đó giống như nôn mửa. Đó là một phản ứng, có lẽ, tương tự sự khinh ghét mà một số Bề trên của Giáo hội hản đã cảm nhận về chuyện tình dục. Như thế, đó không phải là một phản ứng theo lý tính, có cân nhắc, mà là biểu lộ sự trấn áp và lo âu sâu sắc. Có phải các tiên tri đang ôm giữ một mối lo chôn giấu về hành vi tôn giáo của riêng họ không? Phải chăng họ cũng bứt rứt khi nhận thức rằng quan niệm của họ về Yahweh cũng không khác gì việc thờ ngẫu tượng của dân ngoại bởi vì họ cũng đang tạo ra một thần linh theo hình ảnh riêng của họ?

Việc so sánh với quan điểm Ki-tô giáo về tính dục soi sáng theo một cách khác. Ở điểm này, hầu hết dân Israel tin một cách hàm ẩn vào sự tồn tại của các thần ngoại giáo. Quả thật là Yahweh dần dần tiếp quản một số chức năng của các thượng thần của dân Canaan theo những nhóm nhất định: Chẳng hạn, Hosea ra sức tranh cãi rằng Ngài là một vị thần phồn thực tốt hơn thần Baal. Nhưng rõ ràng là không dễ để Yahweh hiển nhiên thuộc phái nam trước đoạt chức năng của một nữ thần như Asherah, Ishtar hoặc

Anat vốn là những vị thần đang chiếm một số lượng lớn tín đồ trong dân Israel, đặc biệt là trong giới nữ. Ngay cả khi các tín đồ độc thần khẳng định cho rằng Thượng Đế của họ siêu vượt giới tính, thì về cơ bản, Ngài vẫn là phái nam, mặc dù chúng ta sẽ biết một số người sẽ cố khắc phục sự mất cân bằng này. Điều này một phần do nguồn gốc của Ngài là một thần chiến tranh của bộ tộc. Tuy nhiên cuộc chiến của Ngài với các nữ thần phản ánh một đặc điểm ít tích cực của Thời Trục, thời kỳ nói chung đã chứng kiến sự sa sút về địa vị của phụ nữ và tính nữ. Đường như trong các xã hội nguyên sơ hơn, phụ nữ đôi khi được trọng vọng hơn nam giới.

Thanh thế của các nữ thần lớn trong tín ngưỡng truyền thống phản ánh việc cung kính đối với nữ tính. Tuy nhiên, sự hưng thịnh của các thành phố có nghĩa rằng các đặc tính nam giới về sức mạnh chiến đấu và thể lực thường được ca ngợi hơn các đặc tính nữ giới. Vì thế phụ nữ bị đẩy ra bên lề và trở thành công dân hạng hai trong các nền văn minh mới của thế giới Đại Kết. Vị trí của họ đặc biệt thấp hèn ở Hy Lạp, chẳng hạn - một sự kiện mà người phương Tây cần nhớ khi họ công khai chỉ trích những thái độ gia trưởng của các nước phương Đông. Lý tưởng dân chủ không mở rộng đến phụ nữ ở Athens, những người sống trong cảnh bị hạn chế giao tiếp xã hội và bị khinh miệt như những sinh linh thấp kém. Xã hội Israel cũng ngày càng nam tính hơn trong sắc thái chung. Thời xưa, phụ nữ thường mạnh mẽ và coi bản thân họ ngang bằng với những người cùng của họ. Một số người như Deborah, đã chỉ huy những đạo binh trong các trận chiến. Dân tộc Israel tiếp tục tôn vinh những nữ anh hùng như Judith và Esther, nhưng sau khi Yahweh đánh bại các nam thần và nữ thần khác của Canaan và vùng Trung Đông và trở nên Thượng Đế duy nhất, thì tôn giáo của Ngài được cai quản hoàn toàn bởi đàn ông. Việc thờ cúng nữ thần bị thay thế và đây là dấu hiệu của sự thay đổi về văn hóa vốn là đặc trưng của thế giới văn minh hóa mới.

Chúng ta sẽ thấy rằng chiến thắng của Yahweh là một chiến thắng vật vã. Nó kinh qua những căng thẳng, bạo lực và đối đầu, đồng thời gợi ý rằng tôn giáo mới Một Thượng Đế đến với dân tộc Israel không dễ dàng như Phật giáo hay Ấn Độ giáo đến với vùng tiểu lục địa. Yahweh dường như không thể siêu vượt các thần linh cũ xưa khác theo cách yên bình tự nhiên. Ngài phải chiến đấu đến cùng. Vì vậy, trong Thánh Vịnh Chương 82, chúng ta thấy Ngài cố đoạt lấy vai trò lãnh đạo trong Hội đồng chư thần vốn đóng một vai trò quan trọng trong thần thoại Babylon và Canaan:

Yahweh chủ tọa Triều đình thiên quốc

để phân xử giữa chư thần. [\[29\]](#)

“Hãy chấm dứt việc xử án bất công hay thiên vị phurong gian ác!

Hãy đem cũng lý đến cho kẻ mờ coi, người hèn mọn,

công bằng cho người khốn khổ, kẻ bần cùng,

cứu vớt người hèn mọn và nghèo túng,

cứu họ khỏi nanh vuốt bọn ác nhân!”

Ngu tối và vô cảm, chúng tiếp tục mù quáng,

Xói mòn nền tảng của xã hội người.

Ta đã một lần phán, “Các người đều là thần linh,

những đứa con trai của El Đấng Tối cao, tất cả”;

nhưng cũng thế cả thôi, các người thấy đều sẽ chết như con người:

như một con người, này thần linh, các người sẽ gục.

Khi đứng lên đối mặt với Hội đồng chư thần mà El Đấng Tối cao đã chủ tọa từ thời Thái cổ, Yahweh kết tội các thần linh khác vì đã không đáp ứng được những thách thức của xã hội lúc bấy giờ. Ngài đại diện cho đạo

lý thương yêu hiện đại của các tiên tri mà các đấng sự thần thánh của Ngài vẫn không làm gì để thúc đẩy công lý và bình đẳng suốt những năm qua. Trong thời đại cũ, Yahweh đã sẵn sàng chấp nhận họ như Elohim, những đứa con trai của El Elvon (“Tối Thượng Chúa”)^[30], nhưng nay chư thần chứng tỏ họ đã lỗi thời. Họ héo tàn như những phạm nhân. Tác giả Thánh Vịnh không những mô tả Yahweh kết án các thần phải chết, mà bằng việc kết án đó, còn tước đoạt đặc quyền truyên thống của El, đáng mà dường như vẫn có nhiều người tôn thờ ở Israel.

Bất kể những chỉ trích được ghi trong Kinh Thánh, bản thân việc thờ ngẫu tượng không có gì sai trái: Nó chỉ trở nên đáng bị chê trách hoặc ngờ nghệch nếu hình ảnh Thượng Đế, vốn được xây dựng bằng sự chăm chút yêu thương, bị nhần lẫn với cái thực tại không thể mô tả bằng lời mà nó đề cập. Chúng ta sẽ nhận ra rằng, về sau trong lịch sử Thượng Đế, một số tín đồ Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo đã cố gắng cải thiện hình ảnh ban đầu về thực tại tuyệt đối này và đi đến một quan niệm gần hơn với các thị kiến của đạo Hindu và đạo Phật. Tuy nhiên, những người khác lại không chịu thực hiện theo cách này mà ngoa nhận rằng quan niệm của họ về Thượng Đế đồng nhất với cái huyền bí tối hậu. Sự nguy hiểm của việc sùng bái “ngẫu tượng” đã trở nên rõ ràng vào khoảng năm 622 BCE trong suốt thời kỳ cai trị của vua Josiah xứ Judah. Ông nóng lòng muốn đảo ngược chính sách hỗn dung của những người tiền nhiệm, vua Manasseh (687-42 BCE) và vua Amon (642-40 BCE) những vị vua đã từng khuyến khích dân chúng thờ phụng các thần linh của Canaan bên cạnh Yahweh. Vua Manasseh đã cho xây cất tượng nữ thần Asherah trong Đền thờ nơi mà tập tục thờ phồn thực đang phát triển mạnh. Bởi hầu hết dân Israel đã hướng lòng đến thần Asherah và một số nghĩ rằng bà là vợ của Yahweh, chỉ những người trung trinh thờ Yahweh mới coi đó là sự báng bổ. Tuy nhiên, đã định tâm thúc đẩy việc thờ kính Yahweh, Josiah quyết định tiến

hành trùng tu mở rộng trong Đền thờ. Trong lúc thợ thuyền đang lật ngược mọi thứ lên thì Thượng tế Hilkiah đã phát hiện một bản viết tay cổ có lẽ là bản ghi chép về bài thuyết giảng cuối cùng của Moses cho con cái Israel. Ông trao nó cho thư ký của Josiah là Shapan, người đã đọc nó trước mặt Đức vua. Khi nghe xong, vị vua trẻ xé toạc bộ y phục mình đang mặc trong nỗi khiếp sợ: Yahweh nổi giận như vậy với tổ tiên mình! Họ hoàn toàn không tuân theo những đi đâu mà người đã truyền dạy cho Moses.^[31]

Hầu như chắc chắn rằng “Sách Luật” mà Hilkiah phát hiện là trung tâm của bản văn mà ngày nay chúng ta gọi là Ngũ kinh. Có nhiều ý kiến khác nhau về “sự phát hiện” đúng lúc bởi bên cải cách. Một số người thậm chí cho rằng nó được bí mật viết bởi chính Hilkiah và Shapan với sự trợ giúp của nữ tiên tri Huldah người mà Josiah đã hỏi ý kiến ngay sau đó. Chúng ta sẽ không bao giờ biết rõ, nhưng cuốn sách chắc chắn thể hiện một thái độ không khoan nhượng hoàn toàn mới ở Israel vốn phản ánh một tầm nhìn của thế kỷ VII. Trong bài thuyết giảng cuối cùng của ông, Moses được thuật rằng đã sắp đặt một vị thế trung tâm mới cho giao ước và ý tưởng về sự lựa chọn đặc biệt đối với Israel. Yahweh đánh dấu dân tộc của Ngài giữa các dân tộc khác, không phải vì giá trị riêng của họ mà bởi tình yêu lớn lao của người. Đổi lại, người đòi hỏi sự trung thành trọn vẹn và từ bỏ dứt khoát các thần linh khác. Cốt lõi của Ngũ kinh bao gồm lời tuyên cáo mà sau này trở thành bản tuyên xưng đức tin của tín đồ Do Thái:

Hãy nghe đây (*shema*), hỡi Israel! Yahweh là Đức Chúa của chúng ta, Đức Chúa duy nhất (*ehad*)! Hãy yêu mến Yahweh hết lòng hết dạ, hết sức, anh em. Hãy để những lời này tôi truyền cho anh em phải được ghi tạc trong lòng.^[32]

Sự tuyển chọn của Chúa đã tách Israel ra khỏi dân ngoại, vì vậy, tác giả ghi lại lời Moses, khi họ đặt chân lên Đất Hứa, họ không được giao du bất cứ đi đâu gì với dân bản xứ. “Anh em không được lập giao ước với chúng và

không được thương xót chúng^[33]. Không được kết nghĩa thông gia hay hòa trộn xã hội với chúng”. Và hơn hết, họ phải loại bỏ tôn giáo Canaan: “Hãy phá hủy bàn thờ của chúng, đập tan những trụ đá, chặt bỏ những cột thờ và ném vào lửa các tượng thần của chúng,” Moses ra lệnh cho dân Israel, “Thật vậy, anh em là một dân được hiến cho Yahweh, Đức Chúa của anh em; chính anh em là người mà Yahweh đã chọn làm dân riêng của Ngài từ giữa muôn dân trên mặt đất.”^[34]

Ngày nay khi đọc kinh Shema, các tín đồ Do Thái thường hiểu nó theo quan điểm độc thần giáo: Yahweh, Chúa của chúng ta, là Một và duy nhất. Tác giả Đệ nhị luật chưa đạt đến tầm nhìn này. “Yahweh ehad” không có nghĩa Chúa là Một, nhưng Yahweh là thần linh duy nhất mà con người được phép thờ phụng. Các thần linh khác vẫn là mối đe dọa: Cách thờ cúng của chúng vẫn hấp dẫn và có thể lôi kéo dân Israel khỏi Yahweh, một vị Chúa ghen tuông. Nếu họ tuân giữ Lề Luật của Yahweh, Ngài sẽ chúc phúc và mang lại cho họ sự thịnh vượng nhưng nếu họ từ bỏ Ngài, hậu quả sẽ tàn khốc:

Anh em sẽ bị bứng khỏi miền đất mà anh em lấy làm cơ nghiệp. Yahweh sẽ phân tán anh em giữa muôn dân, từ đầu đến cuối mặt đất; tại đó anh em sẽ thờ các thần khác, là gỗ, là đá, những thần mà anh em và cha ông anh em không biết... Mạng sống của anh em, ngay từ lúc chào đời, sẽ là gánh nặng cho anh em rồi... Lúc trời sáng, anh em sẽ nói, “Bao giờ mới đến chiều!” và khi tối về, anh em sẽ nói “Bao giờ mới đến sáng!” nỗi khiếp sợ này sẽ tràn ngập lòng anh em và cảnh tượng này chính mắt anh em sẽ nhìn thấy.^[35]

Khi vua Josiah và thần dân của người nghe thấy những lời này vào cuối thế kỷ VII, họ sắp sửa đương đầu với một mối đe dọa chính trị mới. Họ cố giữ khoảng cách với người Assyria và vì vậy tránh được số phận của mười bộ tộc phương bắc vốn đã chịu sự trừng phạt mà Moses đã mô tả. Nhưng vào năm 606 BCE, vua Nebopolassar thành Babylon lật đổ người Assyria

và bắt đầu xây dựng đế chế riêng của mình. Trong bối cảnh vô trật tự cùng cực này, các chủ trương của truyền thống Đệ nhị luật lại tạo ảnh hưởng lớn. Vì không tuân theo những điểu răn của Yahweh, hai vị vua cuối cùng của Israel đã chuốc lấy thảm họa. Josiah ngay lập tức tiến hành cải cách và hành động với sự nhiệt thành mầu mực. Tất cả hình ảnh, hình nộm và các biểu tượng phồn thực được mang ra khỏi Đền thờ và đem đốt hết. Josiah hạ bỏ hình nộm Asherah to lớn và phá hủy những căn phòng mà các gái điếm đền thờ dùng để thêu dệt quần áo cho bà. Tất cả các miếu thờ cổ xưa trong xứ, vốn là những khu vực của các tín ngưỡng ngoại giáo, đều bị phá hủy. Do vậy, các tư tế chỉ được phép dâng của lễ hy tế cho Yahweh trong Đền thờ đã được thanh tẩy ở Jerusalem. Nhà chép sử, người đã ghi lại các cuộc cải cách của Josiah gần 300 năm về sau này, mô tả một cách hùng hồn lòng nhiệt thành đối với việc từ bỏ và trấn áp:

[Josiah] chứng kiến người ta triệt hạ các tế đàn kính thần Baal; ông chặt nát các bàn thờ dâng hương trên các tế đàn ấy, ông đập tan các cột thờ, các tượng tạc và tượng đúc bằng đồng: ông nghiền chúng ra thành mảnh vụn rồi ném lên mộ những kẻ đã dâng hy tế cho các tượng ấy.

Ông đốt xương các tư tế trên các tế đàn dâng kính các tượng ấy, và như vậy thanh tẩy xứ Judah và Jerusalem; ông cũng làm như thế trong các thành phố của chi tộc Manasseh, Ephraim, Sirneon, và cả Naphtali, cũng như các lãnh thổ bị chiếm đóng xung quanh. Ông triệt hạ các tế đàn, các cột thờ, nghiền nát các tượng tạc ra thành mảnh vụn, và triệt hạ các tế đàn dâng hương trên toàn bộ miền đất Israel. [\[36\]](#)

Thật khác xa với sự chấp nhận trong an nhiên của Đức Phật về những vị thần mà ông tin mình vượt trội. Sự phá hủy quy mô lớn này xuất phát từ hận thù có nguồn gốc từ lo âu và sợ hãi từ lâu chối chặt trong lòng.

Các nhà cải cách đã viết lại lịch sử Israel. Các sách sử về Joshua, Thủ lĩnh, Samuel và Các Vua được chỉnh sửa theo hệ tư tưởng mới, và sau này,

các nhà san định bộ kinh Torah đã thêm vào nhiều đoạn khiến một diễn giải của sách Đệ nhị luật về huyênh thoại Xuất Hành xuất hiện trong các trình thuật cổ xưa hơn của J và E. Yahweh lúc bấy giờ là tác giả của một cuộc thánh chiến hủy diệt ở Canaan. Dân Israel được báo rằng người Canaan bản xứ không được sống trong nước của họ^[37], một chính sách mà Joshua thực hiện một cách ráo riết vô đạo:

Lúc ấy, ông Joshua đến đánh đuổi người Anakim ra khỏi miền cao nguyên, khỏi Hebron, Debir, Anoth, khỏi tất cả vùng cao của Judah và toàn bộ cư dân Israel; ông tổng xuất họ và các thành của họ. Không còn sót lại một người Anakim trong lãnh thổ Israel ngoại trừ Gaza, Gath và Ashod.^[38]

Thực ra, chúng ta không biết gì về cuộc xâm chiếm Canaan của Joshua và các Thủ lĩnh, mặc dù chắc chắn máu đã đổ ra đỏ mặt đất. Tuy nhiên, việc đổ máu được gán cho một lý lẽ tôn giáo. Những nguy hiểm của các thần luận như thế về tuyển chọn, sự tuyển chọn không được phân loại bởi tầm nhìn siêu việt của một Isaiah, được thấy rõ trong các cuộc thánh chiến đã tạo nên những vết sẹo cho lịch sử của độc thần luận. Thay vì làm cho Thượng Đế trở thành một biểu tượng thách thức định kiến của chúng ta và buộc chúng ta phải ngẫm nghĩ về những thiếu sót của mình, thì Thượng Đế lại được sử dụng để công nhận sự hận thù ích kỷ của chúng ta và làm cho điều đó trở nên tuyệt đối. Người ta làm cho Thượng Đế cư xử y hệt như chúng ta, như thể Ngài đơn giản là một phạm nhân khác. Một Thượng Đế như vậy có vẻ hấp dẫn và được đón nhận nhiều hơn là Thượng Đế của Amos và Isaiah, đáng đòi hỏi tự phê phán không thương xót.

Dân Do Thái thường bị chỉ trích về niềm tin cho rằng họ là Dân Được Chọn, nhưng những người chỉ trích họ thường phạm vào cùng sự phủ nhận vốn kích động lên những lời công kích chống lại việc thờ ngẫu tượng trong các thời kỳ Kinh Thánh. Cả ba đức tin độc thân đã phát triển các thuyết

thần học tương tự nhau về sự tuyển chọn tại những thời điểm khác nhau trong lịch sử của họ, đôi khi với những hậu quả thậm chí còn tàn phá hơn cả những hậu quả được tưởng tượng trong sách Joshua. Người Ki-tô giáo ở phương Tây đặc biệt dễ thiên về cái niềm tin phồng mũi rằng họ là dân được Chúa chọn. Vào thế kỷ XI và XII, những quán thập tự chinh đã biện minh cho các cuộc thánh chiến của họ chống lại tín hữu Do Thái và H ồi giáo bằng cách tự cho rằng họ là Dân Được Chọn mới, giành lấy cái ơn gọi mà người Do Thái đã để mất. Thần luận Calvin về tuyển chọn là phương tiện khuyến khích người Mỹ tin rằng họ là dân tộc riêng của Chúa. Như trong Vương quốc Judah của Josiah, một niềm tin như vậy có khả năng phát triển mạnh vào thời điểm bất ổn chính trị khi cư dân ở đó bị ám ảnh bởi nỗi họ sẽ bị hủy diệt. Có lẽ vì lý do này, niềm tin ấy đã trở nên mạnh mẽ hơn trong những hình thức đa dạng của chủ nghĩa chính thống thịnh hành trong Do Thái giáo, Ki-tô giáo và H ồi giáo ở thời điểm sách này được viết. Một Thượng Đế nhân hình như Yahweh có thể được đi đầu khiến để nâng đỡ theo cách này cho cái bản ngã bị nguy khốn, mà một thần linh phi nhân cách như Đại Ngã không thể làm được.

Chúng ta nên lưu ý rằng, không phải tất cả người Israel đều tán thành thuyết Đế nhị luật trong những năm dẫn đến sự tàn phá Jerusalem bởi Nebuchadnezzar vào năm 587 BCE và cuộc lưu đầy dân Do Thái sang Babylon. Vào năm 604, năm lên ngôi của Nebuchadnezzar, tiên tri Jeremiah làm sống lại quan điểm bài trừ thần tượng của Isaiah vốn làm thay đổi hoàn toàn học thuyết hiếu thắng về Dân Được Chọn: Thượng Đế dùng Babylon như công cụ của Ngài để trừng phạt Israel và giờ đây đến lượt Israel sẽ bị đặt dưới “án tru hiến^[39]”. Họ sẽ bị lưu đầy 70 năm. Khi vua Jehoiakim nghe sấm ngôn này, ông liền giật cuộn sách từ tay nhà ghi chép, cắt thành từng mảnh nhỏ và ném chúng vào lửa. Sợ nguy cho tính mạng, Jeremiah buộc phải tìm nơi ẩn tránh.

Sự nghiệp của Jeremiah cho thấy sự đau khổ và nỗ lực lớn trong việc phát triển ý tưởng nhiều thách thức về Thượng Đế. Ông không thích mình là một tiên tri và cảm thấy đau khổ sâu sắc khi phải kết án những người mà mình yêu thương^[40]. Ông không phải là kẻ bản chất hay xúi giục mà là một người tốt bụng và dịu dàng. Khi tiếng gọi đến với ông, ông gào lên phản đối: “Ôi, Lay Yahweh là Chúa tể tôi; Tôi đây không biết ăn nói: Tôi là một đứa trẻ!” và Yahweh đã “giơ bàn tay của Ngài” và chạm vào môi ông, đặt lời của Ngài lên miệng ông. Thông điệp mà ông phải tuyên sấm thì mơ hồ và mâu thuẫn: “xé toang và đập đổ, phá hủy và quăng bỏ, xây và để trống.^[41]” Nó đòi hỏi một sự căng thẳng đau đớn giữa các cực đoan không thể kết hợp. Jeremiah trải nghiệm Chúa như một nỗi đau làm rã rời xương cốt, làm tan nát tâm can ông và làm cho ông chệnh choạng như người say rượu^[42]. Trải nghiệm tiên tri về sự bí ẩn khủng khiếp và say mê đồng thời cũng là chiếm đoạt và quyến rũ:

Lay Yahweh, Ngài đã quyến rũ con và con đã bị quyến rũ,

Ngài đã chiếm đoạt con và Ngài đã thắng...

Con từng bảo, “Tôi sẽ không nghĩ đến Ngài,

Tôi sẽ không kêu tên Ngài nữa.”

Rồi dường như có một ngọn lửa bùng cháy trong tim con, âm ỉ trong xương cốt con.

Con nén chịu đến phải hao mòn,

Con không chịu được.^[43]

Thượng Đế kéo Jeremiah theo hai hướng khác nhau: Một mặt, Ông cảm thấy sự cuốn hút sâu sắc từ Yahweh với tất cả ngọt ngào của sự đầu hàng trước sự quyến rũ, nhưng vào những lúc khác ông cảm thấy tan nát bởi một sức mạnh đem ông đi ngược lại ý chí của ông.

Kể từ Amos, tiên tri là một người đơn độc. Khác với các vùng miền khác của thế giới Đại Kết vào thời đó, vùng Trung Đông không đón nhận hệ tư tưởng tôn giáo hợp nhất rộng rãi^[44]. Thượng Đế của các tiên tri buộc dân Israel phải tự chia cắt khỏi ý thức thần thoại của Trung Đông và đi theo một hướng hoàn toàn khác với dòng chủ lưu. Trong nỗi đau đớn của Jeremiah, chúng ta có thể thấy sự chia ly và hỗn độn ghê gớm mà đi đâu này mang lại. Israel là một khu vực bé nhỏ của những người theo Yahweh bị bao quanh bởi thế giới ngoại giáo và Yahweh cũng bị từ chối bởi nhiều người trong chính dân Israel. Ngay cả người chép sách Đệ nhị luật, mà hình ảnh của Thượng Đế trong đó không mấy đáng sợ, cũng xem một cuộc gặp gỡ Yahweh như một cuộc đối diện nghiệt ngã: Ngài khiến Moses phải giải thích với dân Israel, những người kinh sợ trước triển vọng giao tiếp không qua trung gian với Yahweh, rằng cứ mỗi thế hệ Thượng Đế sẽ gửi đến cho họ một tiên tri để gánh chịu phần khó nhọc nhất của tác động thần thánh.

Chẳng có gì để so sánh với Tiều Ngã, nguyên lý thần thiêng nội tại, ở việc thờ cúng Yahweh. Ngài được trải nghiệm như một thực tại bên ngoài và siêu việt. Ngài cần phải được nhân tính hóa theo một cách nào đó để có vẻ ít xa lạ hơn. Tình hình chính trị đang trở nên tồi tệ: Người Babylon xâm chiếm Judah, trục xuất lưu đày vua và nhóm người Israel đầu tiên; cuối cùng chính Jerusalem cũng bị bao vây. Khi tình hình trở nên tồi tệ hơn, Jeremiah tiếp tục truyền thống quy kết những cảm xúc con người cho Yahweh: Ông làm cho Chúa than phiền về tình trạng bị bỏ rơi, phiến loạn và cô độc của Ngài; Yahweh cảm thấy sững sờ, bị xúc phạm và bỏ rơi như chính dân của Ngài; cũng như họ, Ngài dường như bơ vơ, bị xa lánh và tê liệt. Sự giận dữ mà Jeremiah cảm thấy như tràn ngập trong lòng không phải là của ông mà chính là cơn phẫn nộ của Yahweh^[45]. Khi các tiên tri nghĩ về “con người”, tự nhiên họ cũng nghĩ về “Thượng Đế”, sự hiện diện của

Ngài trong thế giới này dường như gắn kết chặt chẽ với dân của Ngài. Thực ra, Thượng Đế phụ thuộc vào nhân loại khi Ngài muốn tác động vào thế giới - một ý tưởng vốn trở nên rất quan trọng trong quan niệm của người Do Thái về thần thánh. Thậm chí có những gợi ý rằng con người có thể nhận biết hoạt động của Thượng Đế trong cảm xúc và kinh nghiệm riêng của họ, Yahweh là gồm trong thân phận con người.

Chứng nào kẻ thù còn ở ngay trước cửa, Jeremiah còn nổi cơn thịnh nộ với dân tộc của ông nhân danh Thượng Đế (mặc dù, trước mặt Chúa, ông vẫn thay mặt họ khẩn nài). Ngay khi Jerusalem bị người Babylon chinh phục vào năm 587, những lời sấm từ Yahweh có phần an ủi hơn: Ngài hứa cứu dân của Ngài và đưa họ về nhà bởi vì họ đã học được bài học của mình. Jeremiah được chính quyền Babylon cho phép ở lại Judah và để thể hiện niềm tin của ông vào tương lai, ông đã mua một ít đất đai tại đây: Vì Thượng Đế của các đạo binh phán: “Dân chúng sẽ còn tậu nhà cửa, ruộng nương, vườn tược trong xứ này.”^[46] Không có gì ngạc nhiên, một số người đã đổ lỗi cho Yahweh về sự tàn phá. Trong một lần viếng thăm Ai Cập, Jeremiah đã gặp một nhóm dân Do Thái những người đã trốn chạy sang vùng Châu thổ và không đoái hoài gì đến Yahweh. Những người vợ của họ quả quyết rằng mọi thứ vẫn tốt đẹp chừng nào còn thực hiện các nghi lễ truyền thống nhằm tôn kính Ishtar, Nữ hoàng của Thiên đường, nhưng ngay khi họ ngừng việc thờ cúng đó, theo chỉ thị của những người như Jeremiah, thì thảm họa, thất bại và nghèo túng liền đến. Tuy nhiên, thảm kịch dường như tăng thêm khả năng thấu hiểu của Jeremiah^[47]. Sau khi Jerusalem sụp đổ và Đền thờ bị tàn phá, ông bắt đầu nhận ra rằng vẻ bề ngoài tôn giáo như vậy chỉ là biểu tượng của một trạng thái bên trong, chủ quan. Trong tương lai, giao ước với Israel sẽ hoàn toàn khác: “Ta sẽ ghi vào lòng dạ chúng, sẽ khắc vào tâm khảm chúng Lề Luật của ta ...”^[48]

Những người bị lưu đày không buộc phải đồng hóa như mười bộ tộc phương bắc đã từng phải đồng hóa vào năm 722. Họ sống thành hai cộng đồng: Một ở Babylon và một trên bờ một con kênh dẫn ra từ con sông Euphrates được gọi là Chebar, không cách xa Nippur và Ur bao nhiêu, trong khu vực họ gọi là Tel Aviv (Đồi Springtime). Trong chuyến đầu tiên bị trục xuất vào năm 597 có một thầy tư tế tên là Ezekiel. Trong khoảng năm năm, ông chỉ ở trong nhà một mình và không nói chuyện với ai. Thế rồi ông có một thị kiến choáng váng về Yahweh, thị kiến khiến ông gục ngã theo nghĩa đen. Cần phải mô tả thị kiến đầu tiên của ông một cách chi tiết, bởi vì - nhiều thế kỷ sau này - nó trở nên rất quan trọng đối với các nhà huyền bí Do Thái, như chúng ta sẽ thấy trong Chương 7. Ezekiel nhìn thấy một đám mây và ánh sáng chiếu tỏa xung quanh. Một cơn gió mạnh từ phương bắc thổi đến. Trong tâm điểm mật mù của nó, dường như ông nhìn thấy - ông thận trọng khi nhấn mạnh bản chất tạm thời của hình ảnh - một chiến xa lớn được kéo bởi bốn sinh vật mạnh mẽ. Chúng tựa tựa như người được chạm trên các cánh cổng cung điện ở Babylon nhưng Ezekiel hầu như không thể hình dung chúng: Mỗi sinh vật có bốn mặt khác nhau: Mặt người, mặt sư tử, mặt bò và mặt chim. Mỗi bánh xe lăn theo mỗi hướng khác nhau. Hình ảnh này được dùng để nhấn mạnh tác động kỳ lạ của các thị kiến mà ông phải tuyên sấm. Tiếng cánh vỗ của các sinh vật nghe inh tai; tiếng nó “như tiếng nước ập tới, như giọng nói của Đấng toàn năng, một giọng nói như một cơn bão, như tiếng ồn trong một doanh trại”. Trên chiến xa đó là một cái gì tựa tựa như cái gai và, trên đó một hình thù “tựa như một người” đang ngồi chễm chệ: Nó lấp lánh như đồng, lửa bắn ra từ tứ chi. Đó cũng là “cái gì đấy trông tựa như vinh quang (*kavod*) của Yahweh^[49]”. Ngay lập tức, Ezekiel sập mặt xuống và nghe có một giọng truyền đạt đến ông.

Giọng đó gọi Ezekiel là “con trai của loài người” như thế để nhấn mạnh khoảng cách tồn tại giữa con người và thần thánh lúc ấy. Một lần nữa, tiếp sau thị kiến về Yahweh sẽ là một kế hoạch hành động cụ thể. Ezekiel sẽ tuyên sấm Lời Chúa cho những đứa con nổi loạn của Israel. Tính chất phi phạm của thông điệp thiêng liêng được truyền tải thông qua một hình ảnh bạo lực: Một bàn tay hướng về phía vị tiên tri siết chặt cuộn sách ghi chép những khúc ai ca, những lời than vãn và những câu nguyện rửa. Ezekiel được truyền lệnh phải ăn cuộn sách, tiêu hóa Lời Chúa và biến nó thành một phần trong bản thân ông. Như thường lệ, sự huyền nhiệm này là sự say mê cũng như khủng khiếp: Cuộn sách trở nên ngọt lịm như mật. Cuối cùng, Ezekiel nói, “thần khí đã nâng tôi lên và nắm lấy tôi; tôi ra đi lòng tràn ngập cay đắng và phẫn nộ, và bàn tay của Yahweh đè nặng lên tôi. [\[50\]](#)” Ông đến Tel Aviv và ở lại đó suốt cả một tuần “như một kẻ sống sờ”.

Sự nghiệp lạ lùng của Ezekiel nhấn mạnh cách thức mà thế giới thiêng liêng xa lạ và khác biệt như thế nào với thế giới loài người. Bản thân ông bị buộc phải trở thành một dấu hiệu của sự xa lạ này. Yahweh thường bảo ông phải làm những cử chỉ kỳ dị khiến ông trở nên khác biệt với những sinh linh bình thường. Chúng còn được dàn dựng để minh họa cảnh ngộ của Israel trong suốt thời kỳ khủng hoảng này, ở một mức độ sâu sắc hơn, chúng còn cho thấy dân Israel tự mình trở thành kẻ ngoài lề trong thế giới ngoại giáo. Vì vậy, khi vợ ông chết, Ezekiel không được phép để tang; ông phải nằm nghiêng bên trái 390 ngày và bên phải 40 ngày; có lần ông phải khăn gói và đi vòng quanh Tel Aviv như một kẻ tị nạn, không có thành nào là tồn tại mãi mãi. Yahweh gây cho ông sự lo âu gay gắt đến nỗi ông không sao có thể hết run sợ và di chuyển một cách bất an. Một ngày nọ, ông buộc phải ăn phân như là một dấu hiệu của sự đói khát mà các đồng hương của ông đã chịu đựng trong suốt thời kỳ vây hãm Jerusalem. Ezekiel trở thành biểu tượng của sự gián đoạn căn bản do ảnh hưởng của hệ thống thờ phụng

Yahweh: Không có gì có thể coi là chắc chắn và những phản ứng bình thường đều bị từ chối.

Nói cách khác, tìn nhìn ngoại giáo đã tôn vinh tính liên tục được cảm nhận đang tìn tại giữa thần linh và thế giới tự nhiên. Ezekiel không thấy điều gì đáng an ủi về tôn giáo cũ mà theo thói quen ông gọi là “tục tũ”. Trong một thị kiến, ông được dẫn đến thăm Đền thờ ở Jerusalem. Trong sự kinh hoàng, ông nhìn thấy dân chúng ở Judah vẫn đang thờ cúng các thần ngoại giáo trong Đền thờ của Yahweh, một hình ảnh cho thấy họ đang trên bờ vực của sự hủy diệt. Chính bản thân Đền thờ này cũng trở thành nơi ác mộng: Tường của các căn phòng được sơn vẽ đầy rắn rết và những con vật ghê tởm; hình ảnh các vị kỳ mục đang thực hành những nghi thức “tục tũ” trong ánh đèn xin tối như thể họ đang thực hiện hành vi dục tính trong phòng kín: “Hỡi con người, người đã nhìn thấy điều mà các vị kỳ mục của vương miện Israel đã làm trong bóng tối không, mỗi người trong căn phòng thờ kính ảnh tượng của họ?^[51]” Trong căn phòng khác, những phụ nữ đang ng ồi khóc thần Tammuz.

Những người khác thờ mặt trời lưng quay về bàn thờ. Cuối cùng, vị tiên tri nhìn thấy chiến xa lạ mà ông đã thấy trong thị kiến đầu tiên bay mất mang theo nó là “vinh quang” của Yahweh. Tuy nhiên, Yahweh không phải là một vị thần hoàn toàn xa cách. Vào những ngày cuối cùng trước khi Jerusalem sụp đổ, Ezekiel mô tả Ngài đang nổi giận với dân tộc Israel bằng những nỗ lực vô vọng nhằm lôi kéo sự chú ý của họ và ép họ phải thừa nhận Ngài. Israel chỉ tự trách mình về thảm họa sắp xảy ra. Vốn xa lạ như thường thấy, Yahweh khuyến khích dân Israel như Ezekiel nhận ra rằng những tác động của lịch sử không phải ngẫu nhiên và tùy tiện mà có một logic và công lý sâu sắc hơn. Ngài đang cố tìm ra ý nghĩa trong thế giới tàn bạo của chính trị quốc tế.

Khi họ ng ẫ bên dòng sông Babylon, một số dân lưu đ ầy cảm thấy rằng họ không thể thực hành tôn giáo của họ bên ngoài Đất Hứa. Các th ần ngoại giáo luôn bảo vệ lãnh thổ riêng của họ, và đối với một số người, dường như không thể hát những bài hát của Yahweh trên đất khách quê người: Họ mong mỗi nhìn thấy cảnh ném những con thơ của Babylon vào đá và làm văng não chúng ra^[52]. Nhưng một tiên tri mới đã giảng về sự yên bình. Chúng ta không biết gì về ông và đi ều này có thể quan trọng bởi những sấm ngôn và thánh vịnh của ông không có một dấu hiệu về sự chống chọi cá nhân như những sấm ngôn mà những người tiên nhiệm của ông đã chịu đựng. Bởi vì công việc của ông sau này được bổ sung vào sấm ngôn của Isaiah nên ông thường được gọi là Isaiah thứ Hai. Vào thời kỳ lưu đ ầy, một số tín hữu Do Thái có lẽ đã chuyển sang thờ phụng các th ần linh cổ xưa của Babylon, còn những người khác bị đẩy vào sự tri nhận tôn giáo mới. Đền thờ của Yahweh bị tàn phá; những điện miếu thờ cúng cũ của Beth-El và Hebron bị hủy hoại, ở Babylon họ không thể tham dự các nghi thức tế lễ vốn là trung tâm của đời sống tôn giáo của họ ở quê nhà. Yahweh là tất cả những gì họ có. Isaiah thứ Hai tiến thêm một bước nữa và tuyên bố rằng Yahweh là Thượng Đế duy nhất. Trong bản viết lại của ông về lịch sử dân tộc Israel, câu chuyện Xuất Hành được khoác bởi hình ảnh gọi chúng ta về chiến thắng của th ần Marduk trước th ần biển Tiamat:

Và Yahweh sẽ làm cho vịnh của Biển Ai Cập ra khô cạn

bằng sức nóng của hơi thở Ngài,

Ngài vung tay trên sông Cả [Euphrates]

và chẻ nó ra làm bảy nhánh,

để mọi người cứ thế đi dế p bằng qua,

để làm con lộ cho phần sống sót của dân Ngài...

như đã từng cho Israel khi nó ra khỏi Ai Cập.^[53]

Isaiah thứ Nhất làm nên lịch sử bằng sự cảnh báo thiêng liêng; sau sự tàn phá, trong Sách về sự An ủi của ông, Isaiah thứ Hai làm cho lịch sử tạo ra một niềm hy vọng mới cho tương lai. Nếu Yahweh có lần đã cứu Israel trong quá khứ thì Ngài có thể làm lại điếu đó. Ngài làm chủ mọi sự kiện lịch sử; trong mắt Ngài, tất cả dân ngoại không hơn gì một giọt nước trong xô. Ngài thật sự là Thượng Đế duy nhất. Isaiah thứ Hai tưởng tượng các thần linh cũ của Babylon bị cột thành từng bó trên những chiếc xe ngựa và chậm rãi lăn bánh đi vào buổi xế tà^[54]. Ngày của chúng đã kết thúc; “Ta không phải là Yahweh sao?” Ngài hỏi đi hỏi lại, “không có một thần nào khác bên cạnh ta.”^[55]

Không có thần nào đến trước ta,

cũng không có thần nào đến sau ta.

Há chẳng phải ta, chẳng phải Yahweh sao?

chẳng có thần công minh cứu độ nào ngoài ta.^[56]

Isaiah thứ Hai không bỏ phí thời gian kết án các vị thần của dân ngoại, những vị thần mà lẽ ra có thể đã chiến thắng kể từ khi bị tàn phá. Ông bình tĩnh thừa nhận rằng chính Yahweh - không phải Marduk hay Baal - đã thực hiện những kỳ công cao cả lạ thường để sáng lập vũ trụ này. Lần đầu tiên, dân tộc Israel trở nên quan tâm một cách nghiêm túc đến vai trò của Yahweh trong sự sáng thế có lẽ là do cách tiếp cận đã được đổi mới về các câu chuyện thần thoại vũ trụ của Babylon. Dĩ nhiên, họ không nhắm đến sự giải thích khoa học về nguồn gốc vật lý của vũ trụ nhưng cố tìm sự an ủi trong thế giới khắc nghiệt của hiện tại này. Nếu Yahweh đã từng đánh bại những con quái vật hỗn mang vào thời ban sơ thì đó sẽ là một vấn đề đơn giản để Ngài chuộc lại dân tộc Israel bị lưu đày. Qua việc nhìn thấy sự

tương đồng giữa câu chuyện Xuất Hành và những câu chuyện ngoại giáo về chiến thắng trước tình trạng hỗn độn của vũ trụ vào lúc khởi đầu, Isaiah thứ Hai thôi thúc dân chúng tự tin hướng về một sức mạnh thiêng liêng mới. Chẳng hạn, ở đây, ông ám chỉ chiến thắng của thần Baal trước thần Lotan, con quái vật biển trong thần thoại sáng tạo của người Canaan, nó còn được gọi là Rahab, con rồng (*tannim*) và Vực thẳm (*tehom*).

Hãy tỉnh thức và mặc lấy sức mạnh,

cánh tay của Yahweh,

Hãy tỉnh thức như trước đây,

thời của những thế hệ xa xưa.

Người đã không chể đỏi Rahab,

và đâm xuyên con rồng (tannim) sao?

Người đã không làm khô biển và

nước của Vực thẳm (tehom),

để mở con đường dưới đáy biển

cho những ai được cứu chuộc băng qua sao? [\[57\]](#)

Yahweh cuối cùng đã lấn át đối thủ của Ngài trong trí tưởng tượng tôn giáo của Israel. Trong thời lưu đày chủ nghĩa ngoại giáo đã đánh mất sức cuốn hút của nó, và đạo Do Thái ra đời. Vào thời điểm khi việc thờ phụng Yahweh có lẽ được mong đợi sẽ biến mất thì Ngài lại trở thành phương tiện giúp con người tìm thấy hy vọng trong những hoàn cảnh tuyệt vọng.

Vì vậy, Yahweh trở thành một Thượng Đế duy nhất. Không có nỗ lực nào nhằm chứng minh sự khẳng nhận của Ngài về mặt triết học. Như thường lệ, thuyết thần học mới tiếp nối không phải vì nó có thể được

chứng minh hợp lý, mà vì nó hiệu quả trong việc ngăn chặn sự tuyệt vọng và khơi mở niềm hy vọng.

Bị di dời và trục xuất, tín hữu Do Thái không còn coi sự gián đoạn của việc thờ phụng Yahweh là lạ và phiền toái. Nó ám chỉ một cách tinh tế về điều kiện của họ.

Tuy nhiên, chẳng có gì thân thiện về cách nhìn Thượng Đế của Isaiah thứ Hai. Ngài vẫn vượt quá sự hiểu biết của con người:

Thật vậy, tư tưởng của ta không phải là tư tưởng của các người,

đường lối của ta không phải là đường lối của các người -

sấm ngôn của Yahweh.

Trời cao hơn đất chừng nào

thì đường lối của ta cũng cao hơn đường lối của các người,

và tư tưởng của ta cũng cao hơn tư tưởng của các người chừng ấy. [\[58\]](#)

Thực tại của Thượng Đế vượt quá khả năng diễn tả bằng từ ngữ và khái niệm của con người. Yahweh không luôn làm những điều mà dân của Ngài mong đợi. Trong một đoạn rất táo bạo, vốn chứa một sự buốt nhói đặc biệt ngày hôm nay, vị ngôn sứ trông ngóng một thời điểm khi Ai Cập và Assyria trở thành Dân tộc của Yahweh cùng với Israel. Yahweh phán: ‘Phúc cho Ai Cập, dân của ta, cho Assyria, công trình của ta và Israel, cơ nghiệp của ta.’ [\[59\]](#) Ngài đã trở thành biểu tượng của thực tại siêu việt vốn làm cho cách diễn giải hạn chế về tuyển chọn dường như tầm thường và không đầy đủ.

Khi Cyrus, vua xứ Ba Tư, chinh phạt đế quốc Babylon vào năm 539 BCE, có vẻ như các tiên tri đã được minh oan. Cyrus không áp đặt các thần linh của Ba Tư lên những thần dân mới mà chỉ thờ phụng tại Đền thờ của

thần Marduk khi ông tiến vào Babylon trong chiến thắng. Ông còn phục hồi ảnh tượng của các vị thần thuộc những dân tộc đã từng bị người Babylon chinh phục về lại quê cha đất tổ của họ. Bởi thế giới đã trở nên quen với việc sống trong những đế quốc to lớn, Cyrus có lẽ không cần áp đặt các phương pháp trục xuất cũ. Điều đó sẽ giảm nhẹ gánh nặng cai trị nếu thần dân của ông thờ phụng các thần linh của họ trong lãnh thổ riêng của họ. Xuyên suốt giai đoạn cai trị của mình, ông khuyến khích sự phục hồi các đền thờ cổ, liên tục khẳng định rằng các thần linh của họ đã giao cho ông trọng trách. Ông là một tấm gương về lòng khoan dung và phóng khoáng đối với quan điểm của một số hình thức tôn giáo ngoại giáo. Vào năm 538, Cyrus ban hành một sắc lệnh cho phép các tín hữu Do Thái trở về Judah và xây dựng lại Đền thờ của họ. Nhưng hầu hết đều muốn ở lại: Vì vậy chỉ có một số ít sống trong vùng Đất Hứa. Kinh Thánh cho chúng ta biết rằng 42.360 người Do Thái rời Babylon và Tel Aviv về lại quê nhà nơi họ áp đặt đạo Do Thái mới lên những người đồng hương đang còn hoang mang.

Chúng ta có thể nhìn thấy điều này trong các bản văn của truyền thống Tư tể (P), được viết sau thời kỳ lưu đầy và được đưa vào bộ kinh Torah. Nó đưa ra cách giải thích riêng về những sự kiện được J và E mô tả và bổ sung thêm hai bộ sách, Dân số và Lê-vi. Như chúng ta có thể hiểu, P có một quan điểm được tán dương và sắc sảo về Yahweh. Ví dụ, ông không tin rằng bất cứ ai cũng có thể nhìn thấy Thượng Đế theo cách mà J đã đề cập. Qua việc chia sẻ phần lớn các quan điểm của Ezekiel, ông tin rằng có một sự khác biệt giữa nhận thức của con người về Thượng Đế và chính bản thân thực tại. Trong câu chuyện của P về Moses trên núi Sinai, Moses xin được nhìn thấy Yahweh nhưng Ngài phán: “Người không thể xem thấy tôn nhan ta vì không có người nào có thể xem thấy ta mà vẫn sống.^[60]” Thay vào đó, Moses phải tự giấu mình khỏi sự tác động thần thánh trong một khe

đá nơi ông thoáng nhìn thấy Yahweh khi Ngài rời khỏi, theo một kiểu nhận biết muộn màng, P giới thiệu một ý tưởng vốn trở nên cực kỳ quan trọng trong lịch sử Thượng Đế. Con người chỉ có thể nhìn thấy ánh sáng còn lại từ sự hiện diện thiêng liêng mà ông gọi là “Vinh quang (*kavod*) của Yahweh”, một sự biểu hiện về hiện diện của Ngài, vốn không thể nhầm lẫn với chính Thượng Đế^[61] Khi Moses xuống núi, khuôn mặt của ông phản ánh “vinh quang” này và tỏa sáng bằng thứ ánh sáng khó chịu đến mức dân chúng Israel không thể nhìn ông.^[62]

“Vinh quang” của Yahweh là biểu tượng của sự hiện diện của Ngài trên trái đất và vì vậy, nó nhấn mạnh sự khác biệt giữa hình ảnh giới hạn về Thượng Đế được tạo ra bởi con người và sự thiêng liêng của chính Thượng Đế. Vì vậy, nó là đối trọng của bản chất sùng bái của tôn giáo Israel. Khi P nhìn lại những câu chuyện cũ về Xuất Hành, ông không tưởng tượng là Yahweh đã đồng hành với dân Israel khi họ thang thang trong sa mạc: Đó là nhân hình luận không thích hợp. Thay vào đó, ông thể hiện “vinh quang” của Yahweh đang lấp đầy túp lều nơi Ngài gặp Moses. Tương tự, chỉ có “vinh quang của Yahweh” ngự trong Đền thờ.^[63]

Đóng góp nổi tiếng nhất của P cho bộ kinh Torah tất nhiên là trình thuật về sáng thế trong chương đầu của Sáng thế ký vốn dựa trên *Enuma Elish*. P bắt đầu bằng mặt nước của vực thẳm nguyên sơ (*tehom*), một hình thức biến đổi của Tiamat), từ đó Yahweh tạo nên trời đất. Tuy nhiên, không có cuộc chiến nào của các Thần linh hoặc sự chống chọi với Yam, Lotan hoặc Rahab. Chỉ một mình Yahweh chịu trách nhiệm tác tạo vạn vật. Không có sự khởi phát dãn của thực tại nhưng Yahweh đã đạt đến trật tự bằng một tác động ý chí không cần nhiều nỗ lực. Về lẽ tự nhiên, P không tưởng tượng thế giới này là thần thánh, được tạo thành từ những hoạt động như Yahweh. Thật vậy, ý tưởng “chia tách” là quan trọng đối với thuyết thần học của P: Yahweh biến vũ trụ thành một nơi trật tự bằng việc tách đêm ra

khỏi ngày, nước ra khỏi đất khô và ánh sáng ra khỏi bóng tối. Ở mỗi giai đoạn, Yahweh đều chúc phúc, thánh hóa sự sáng tạo và coi đó là tốt đẹp. Khác với câu chuyện Babylon, việc tạo dựng con người là đỉnh điểm của sáng tạo, không phải là một ý nghĩ muộn màng khôi hài. Con người có thể không có bản chất thần thánh nhưng họ được tạo ra trong hình ảnh của Thượng Đế: Họ phải tiếp tục nhiệm vụ sáng tạo của Ngài. Như trong *Enuma Elish*, sáu ngày sáng thế được theo sau là ngày thứ bảy nghỉ ngơi, ngày Sabbath: Trong trình thuật Babylon, đây là ngày họp mặt của Hội đồng thiên quốc để “xác định số phận” và ban thủy triều thần thánh cho Marduk. Theo trình thuật của P, ngày Sabbath tương phản về mặt biểu tượng với sự hỗn độn vốn thịnh hành vào Ngày thứ nhất. Giọng điệu giáo huấn và những lời kinh lặp đi lặp lại cho thấy câu chuyện sáng thế của P cũng được dùng trong nghi thức phụng vụ giống với *Enuma Elish*, để ca tụng công trình của Yahweh và tôn vinh Ngài là Đấng tạo hóa và cai trị Israel.^[64]

Về lẽ tự nhiên, Đền thờ mới là trung tâm của đạo Do Thái của P. Ở vùng Cận Đông, đền thờ thường được coi là bản sao của vũ trụ. Xây dựng đền thờ là một việc làm bắt chước thần linh (*imitatio dei*), cho phép con người tham gia vào công trình sáng tạo của chính các thần linh. Trong thời kỳ lưu đày, nhiều tín hữu Do Thái đã tìm sự an ủi trong các câu chuyện cổ xưa về Chiếc hòm Giao ước, chiếc hòm di động trong đó Thượng Đế “thiết lập lâu tạm của Ngài” (*shakan*) để chia sẻ tình trạng vô gia cư với dân của Ngài. Khi mô tả việc xây dựng thánh điện, Túp lều Hội họp trong hoang mạc, P dựa vào các câu chuyện thần thoại cũ. Thiết kế kiến trúc của nó không độc đáo mà là bản sao của mô hình thiêng liêng: Moses được Yahweh đưa ra những chỉ dẫn rất dài và chi tiết trên núi Sinai: “Hãy xây cho ta một nơi thánh để ta có thể ở giữa các ngươi. Khi xây dựng nhà tạm và mọi đồ dùng, ngươi phải làm theo mẫu mà ta sẽ chỉ cho ngươi.”^[65] Bản

trình thuật dài về việc xây cất thánh điện này rõ ràng không mang nghĩa đen; không ai tưởng tượng rằng dân Israel thời xa xưa đã thật sự xây dựng một Điện thờ phức tạp như vậy bằng “vàng, bạc và đồng, vải đỏ tía, vải đi đầu, vải đỏ thâm, vải gai mịn và lông dê, da cừu nhuộm đỏ, da cá heo và gỗ keo...”^[66] Việc bổ sung chi tiết dài dòng này gợi nhớ về câu chuyện sáng thế của P. Trong mỗi giai đoạn xây cất, Moses “nhìn thấy tất cả công trình”, và “chúc phúc” dân chúng như Yahweh đã làm trong sáu ngày sáng thế. Thánh điện được xây vào ngày đầu tiên trong tháng đầu tiên của năm; Bezalel, kiến trúc sư của thánh điện, được truyền cảm hứng bởi thần trí của Thượng Đế (*ruach elohim*), đang cũng đang nghiền ngẫm về việc tác tạo vũ trụ; và cả hai trình thuật đầu nhấn mạnh đến tầm quan trọng của việc nghỉ ngơi ngày Sabbath^[67]. Việc xây cất đền thờ còn là biểu tượng của sự hài hòa nguyên thủy vốn thịnh hành trước khi con người tàn phá thế giới.

Trong Đệ nhị luật, ngày Sabbath được coi là mang lại cho mọi người, kể cả nô lệ, một ngày nghỉ và để gợi cho dân Israel về sự kiện Xuất Hành^[68]. P tạo một ý nghĩa mới cho ngày Sabbath: Nó trở thành một việc làm bắt buộc Thượng Đế và ghi nhớ công trình sáng thế của Ngài. Khi cử hành ngày lễ Sabbath, người Do Thái đang tham dự vào một nghi lễ mà từ xưa một mình Thượng Đế đã cử hành: Đó là một nỗ lực mang tính biểu tượng để sống cuộc sống thiêng liêng. Theo chủ nghĩa ngoại giáo cũ, mỗi việc làm của con người đều bắt buộc hành động của các thần linh, nhưng hệ thống sùng kính Yahweh cho thấy một vực thẳm lớn ngăn cách giữa thế giới thần thánh và con người. Bấy giờ tín hữu Do Thái được khuyến khích đến gần hơn với Yahweh bằng việc tuân thủ kinh Torah của Moses. Đệ nhị luật đã liệt kê một số đi đầu luật bắt buộc bao gồm Mười đi đầu răn. Trong thời kỳ lưu đày và ngay sau đó, luật này đã được thảo lại chi tiết hơn thành một hệ thống luật phức tạp gồm 613 đi đầu răn (*mitzvah*)^[69] trong bộ kinh

Torah. Những hướng dẫn tỉ mỉ này có vẻ như khó chấp nhận đối với một người xa lạ và được thể hiện theo cách nhìn rất tiêu cực của các bài luận chiến Tân Ước. Tín hữu Do Thái không coi chúng là một gánh nặng đè bẹp như xu hướng tưởng tượng của những tín hữu Ki-tô nhưng nhận thấy rằng chúng là một cách sống mang tính biểu tượng trong sự hiện diện của Thượng Đế. Theo Đệ nhị luật, luật ăn kiêng là một dấu hiệu về thân thể đặc biệt của Israel^[70]. P còn coi chúng là một nỗ lực được nghi thức hóa nhằm chia sẻ tính chất riêng biệt thiêng liêng của Thượng Đế, hàn gắn sự chia cắt đau buồn giữa con người và thần thánh. Bản chất con người có thể được thánh hóa khi dân Israel bắt chước những hành động sáng tạo của Thượng Đế bằng việc tách sữa ra khỏi thịt, sự trong sạch ra khỏi ô trọc và ngày Sabbath ra khỏi các ngày còn lại trong tuần.

Công trình của truyền thống Tư tế được đưa vào trong kinh Torah cùng với các trình thuật của J và E và tác giả Đệ nhị luật. Đây là sự nhắc lại rằng bất kỳ một tôn giáo lớn nào cũng đều gồm một số nhân quan độc lập và lối sống thiêng liêng. Một số tín hữu Do Thái luôn cảm thấy như bị cuốn hút vào Thượng Đế của truyền thống Đệ nhị luật, đáng đã quyết định tách Israel hoàn toàn khỏi dân ngoại; một số đã mở rộng thành các câu chuyện thần thoại cứu độ, những câu chuyện về sự mong đợi ngày mà Thượng Đế sẽ đến vào thời sau hết để tán tụng Israel và làm bẽ mặt các dân tộc khác. Các câu chuyện thần thoại này có xu hướng xem Thượng Đế là một hữu thể rất xa cách. Người ta thậm chí nhất trí rằng sau thời kỳ lưu đầy, kỷ nguyên của sấm ngôn đã kết thúc. Không còn nữa những tiếp xúc trực tiếp với Thượng Đế: Điều này chỉ xảy ra trong thị kiến biểu tượng được gán cho các nhân vật lớn của quá khứ xa xôi như Enoch và Daniel.

Một trong những nhân vật xa xôi ấy, được tôn kính ở Babylon như là tấm gương về sự kiên nhẫn chịu đựng, là ông Job. Sau thời kỳ lưu đầy, một trong những người sống sót đã sử dụng truyền thuyết cũ này để đặt những

câu hỏi căn bản về bản tính của Thượng Đế và trách nhiệm của Ngài về sự đau khổ của con người. Trong câu chuyện cũ xưa này, Job đã được Thượng Đế thử thách; bởi ông gánh lấy sự đau khổ không đáng có bằng một sự kiên nhẫn, Chúa đã thưởng công cho ông bằng việc khôi phục lại toàn bộ sự giàu có trước đây của ông. Theo nhãn quan mới về câu chuyện ông Job, tác giả chia truyền thuyết cũ xưa này thành hai phần và làm cho ông Job nổi cơn thịnh nộ chống lại hành vi của Chúa. Cùng với ba người an ủi, ông Job dám chất vấn sự phán xét thiêng liêng và tham gia vào cuộc tranh luận trí tuệ khốc liệt. Lần đầu tiên trong lịch sử tôn giáo Do Thái, trí tưởng tượng tôn giáo đã chuyển thành sự suy đoán về bản chất trừu tượng hơn. Các tiên tri thừa nhận rằng Thượng Đế đã để cho Israel chịu đựng vì tội lỗi của họ; tác giả của Sách Job cho rằng một số người Israel không còn thỏa mãn với lời giải đáp truyền thống. Job tấn công quan điểm này và cho thấy sự bất cập trí tuệ của nó, nhưng Thượng Đế bất ngờ xen vào sự suy đoán đầy phần nộ của ông. Người hiện ra với ông Job trong một thị kiến, chỉ vào những kỳ công của vũ trụ mà người đã tác tạo: Làm thế nào mà một tạo vật hèn mọn như Job lại dám tranh luận với Thượng Đế siêu việt? Job quy phục, nhưng một độc giả hiện đại, người đang tìm kiếm một câu trả lời chặt chẽ và triết lý cho vấn đề đau khổ sẽ không thỏa mãn với giải pháp này. Tuy nhiên, tác giả Sách Job không chối bỏ quyền chất vấn, mà cho rằng người tài trí một mình không đủ sức để giải quyết những vấn đề không thể lường được này. Suy đoán trí tuệ phải nhường đường cho sự mặc khải trực tiếp từ Thượng Đế như các tiên tri đã nhận được.

Tín hữu Do Thái chưa sẵn sàng để tư biện, nhưng trong suốt thế kỷ IV, họ chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa duy lý Hy Lạp. Vào năm 332 BCE, Hoàng đế Alexander của Macedonia đánh bại Darius III của Ba Tư, và người Hy Lạp bắt đầu thực dân hóa châu Á và châu Phi. Họ thành lập nhiều thành quốc ở Tyre, Sidon, Gaza, Philadelphia (Amman), Tripolis, và

thậm chí Shechem. Các tín hữu Do Thái ở Palestine và rải rác ở những nơi khác bị vây bủa bởi nền văn hóa Hy Lạp mà một số người cho là quá nhiều, nhưng người khác thì hào hứng với kịch tuồng, triết học, thể thao và thơ ca Hy Lạp. Họ học tiếng Hy Lạp, tập luyện tại các phòng tập và đặt tên theo người Hy Lạp. Một số tham gia chiến đấu cho quân đội Hy Lạp như là lính đánh thuê. Họ thậm chí còn dịch Kinh Thánh Do Thái của họ sang tiếng Hy Lạp, mang lại bản dịch có tên gọi Septuagint. Vì vậy, một số dân chúng Hy Lạp nhận biết Thượng Đế của Israel và quyết định thờ phụng Yahweh (hoặc *laos* như họ thường gọi Ngài) bên cạnh thần Zeus và Dionysius. Một số bị cuốn hút bởi các hội đường và nơi thờ phụng mà dân Do Thái tha hương xây dựng thay cho Đền thờ tại quê nhà. Ở đó họ đọc Kinh Thánh, cầu nguyện và lắng nghe thuyết giảng. Hội đường này không giống với bất kỳ nơi nào khác trong thế giới tôn giáo cổ xưa. Bởi vì không có nghi thức hay hy lễ nào, nên trông nó như một giảng đường triết học thì đúng hơn và nhiều người thường kéo đến hội đường mỗi khi có một nhà thuyết giảng Do Thái nổi tiếng đến, và phải xếp hàng nối đuôi nhau để được lắng nghe triết gia của họ. Một số người Hy Lạp thậm chí còn tuân theo một số phần được chọn lọc trong Kinh Torah và tham gia cùng với người Do Thái vào giáo phái hồ lớn. Vào thế kỷ IV BCE, có những trường hợp người Do Thái và người Hy Lạp sáp nhập Yahweh với một trong những vị thần Hy Lạp.

Tuy nhiên, hầu hết người Do Thái sống tách biệt, và căng thẳng nảy sinh giữa người Do Thái và người Hy Lạp trong các thành phố thuộc văn hóa Hy Lạp cổ đại ở Trung Đông. Trong thế giới cổ đại, tôn giáo không phải là một vấn đề riêng tư. Thần linh là cực kỳ quan trọng đối với thành quốc, và người ta tin rằng thần linh sẽ rút lại sự chở che của họ nếu việc thờ cúng họ không được quan tâm đúng mực. Bất kỳ người Do Thái nào cho rằng các thần linh này không tồn tại đều bị coi là “kẻ vô thần” và kẻ

thù của xã hội. Khoảng cuối thế kỷ II BCE, sự thù địch này đã cắm rễ: ở Palestine đã từng xảy ra một cuộc nổi loạn khi Antiochus Epiphanes, Tổng trấn của Seleucid, kiên quyết Hy Lạp hóa Jerusalem và đưa việc thờ cúng thần Zeus vào Đền thờ. Người Do Thái bắt đầu tạo ra hệ thống văn chương riêng của họ vốn cho rằng sự thông thái không phải là tính khôn khéo của người Hy Lạp mà là lòng kính sợ đối với Yahweh. Văn học về thông thái là một thể loại đã tồn tại từ lâu ở Trung Đông; nó cố nghiên cứu sâu ý nghĩa của cuộc sống, không phải bằng sự phản ánh triết học mà bằng việc tìm kiếm cách thức tốt nhất để sống: Nó thường khá thực dụng. Tác giả sách Châm Ngôn thế kỷ III BCE, đi xa hơn một chút khi cho rằng Khôn ngoan là kế hoạch tổng thể mà Thượng Đế đã vạch ra khi Ngài sáng tạo thế giới và vì vậy là yếu tố đầu tiên trong các tạo vật của Ngài. Ý tưởng này rất quan trọng đối với tín hữu Ki-tô thời sơ khai mà chúng ta sẽ biết ở Chương 4. Tác giả đã nhân hình hóa Khôn ngoan để nó trông như một con người tách biệt:

Yahweh đã dựng nên ta như tác phẩm đầu tay của Ngài

trước mọi công trình của Ngài từ thời xa xưa nhất.

Ta đã được tấn phong từ đời đời,

từ nguyên thủy, trước khi có mặt đất...

khi Ngài đặt nền móng cho mặt đất,

Ta hiện diện bên Ngài như tay thợ cả,

Ngày ngày ta là niềm vui của Ngài,

Trước mặt Ngài ta không ngớt vui chơi,

vui chơi trên mặt đất,

ta đùa vui với con cái loài người.^[71]

Tuy nhiên, Khôn ngoan không phải là một hữu thể thiêng liêng mà được tạo dựng bởi Thượng Đế. Nó trông tựa như “vinh quang” của Ngài được mô tả bởi các tác giả Tư thế, biểu trưng cho kế hoạch của Thượng Đế mà con người có thể nhìn thấy trong sáng tạo và công việc con người: Tác giả thể hiện sự Khôn ngoan (Hokhmah) đi lang thang qua những con phố, hô hào mọi người hãy kính sợ Yahweh. Vào thế kỷ II BCE, Jesus ben Sira, một tín đồ Do Thái nhiệt thành ở Jerusalem, đã vẽ một bức tranh mô phỏng về sự Khôn ngoan. Ông mô tả nó đứng lên trong đại hội của Đấng Tối cao và hát những khúc ca ngợi khen: Ta xuất phát từ miệng Đấng Tối cao như Lời thiêng liêng Ngài đã phán ra khi tạo dựng đất trời; ta hiện diện khắp nơi trong tạo dựng, nhưng có một nơi cư ngụ vĩnh viễn trong dân tộc Israel. [\[72\]](#)

Giống như “vinh quang” của Yahweh, hình ảnh về sự Khôn ngoan là một biểu tượng về hoạt động của Thượng Đế trong thế giới này. Tín hữu Do Thái đã khai thác khái niệm được đề cao này về Yahweh đến mức khó mà tưởng tượng Ngài can thiệp trực tiếp vào công việc của con người. Giống như P, họ thích phân biệt Thượng Đế mà chúng ta có thể hiểu và cảm nghiệm từ chính thực tại thiêng liêng. Khi chúng ta đọc về sự Khôn ngoan thiêng liêng rời bỏ Thượng Đế đi lang thang khắp nơi để tìm kiếm nhân loại thì khó mà không được gợi lại những nữ thần ngoại giáo như Ishtar, Anat và Isis là những thần linh đã ngự xuống trần gian từ thế giới thần thánh trong sứ mệnh cứu chuộc. Văn học về thông thái chiếm ưu thế luận chiến vào thời Alexandria khoảng năm 50 BCE. Trong Sách Khôn ngoan của Solomon, một tín hữu Do Thái thời Alexandria, nơi có một cộng đồng Do Thái quan trọng, cảnh báo người Do Thái dè chừng với văn hóa Hy Lạp cổ đại quyến rũ xung quanh và trung thành với truyền thống riêng của mình: Chính sự kính sợ Yahweh, chứ không phải triết học Hy Lạp, tạo nên sự khôn ngoan đích thực. Ông sử dụng tiếng Hy Lạp để nhân hình hóa

sự Thông thái (*Sopbid*) và lý luận rằng nó không thể tách rời với Chúa của dân Do Thái:

[Đức Khôn ngoan] tỏa ra từ quyền năng Thượng Đế,

và rực lên trong ngần từ vinh hiển Đấng toàn năng;

nên không thể vương một tì ố.

Đức khôn ngoan là sự phản chiếu ánh sáng vĩnh cửu,

là tấm gương trong về hoạt động của Thượng Đế,

là hình ảnh lòng nhân hậu của Ngài.^[73]

Đoạn này cũng cực kỳ quan trọng đối với Ki-tô hữu khi họ thảo luận về thân thể của Chúa Jesus. Tuy nhiên, tác giả Do Thái đơn giản coi Đức Khôn ngoan là một khía cạnh của Thượng Đế không thể nhận biết, đáng đã tự thích ứng với sự hiểu biết của con người. Đức Khôn ngoan chính là Thượng Đế khi Ngài tỏ hiện với loài người, nhận thức của con người về Thượng Đế vốn khác biệt một cách huy ền nhiệm với toàn bộ thực tại của Thượng Đế vốn vượt ngoài sự hiểu biết của chúng ta.

Tác giả Sách Khôn ngoan của Solomon đúng khi phán đoán về sự căng thẳng giữa tư tưởng người Hy Lạp và tôn giáo Do Thái. Chúng ta biết có một sự khác biệt quan trọng và xung đột giữa Thượng Đế của Aristotle, một Thượng Đế hiếm khi biết về vũ trụ mà Ngài tạo ra và Thượng Đế của Kinh Thánh, một Thượng Đế thường can thiệp mạnh mẽ vào hoạt động của con người. Thượng Đế Hy Lạp có thể được khám phá trong lý trí con người trong khi đó Thượng Đế của Kinh Thánh làm cho người được nhận biết qua hình thức mặc khải. Một vực thẳm ngăn cách Yahweh với thế giới, nhưng người Hy Lạp tin rằng món quà lý trí làm cho loài người trở nên gần gũi với Thượng Đế; vì vậy, họ có thể chạm tới Ngài bằng nỗ lực riêng của họ. Nhưng bất cứ lúc nào những tín đồ độc thân giáo cảm thấy say mê

triết học Hy Lạp, họ lại cố thích ứng Thượng Đế của nó với Thượng Đế của mình. Đây sẽ là một trong những chủ đề chính trong câu chuyện của chúng ta. Một trong những người đầu tiên thực hiện nỗ lực này là triết gia Do Thái kiệt xuất Philo của Alexandria (khoảng 30 BCE - 45 CE). Philo là một người theo học thuyết Plato và có một danh tiếng lỗi lạc với tư cách là triết gia chủ nghĩa duy lý bằng khả năng riêng của ông. Ông viết bằng tiếng Hy Lạp dễ coi và dường như không nói tiếng Hebrew, nhưng ông lại là một người Do Thái mộ đạo và là người tuân giữ 613 điều răn của Torah. Ông không thể nhìn thấy sự xung khắc giữa Thượng Đế của ông và Thượng Đế của người Hy Lạp. Tuy nhiên phải nói rằng Thượng Đế của Philo dường như rất khác với Yahweh. Trước hết, Philo dường như lúng túng trước những cuốn sách lịch sử của Kinh Thánh mà ông cố lái sang những câu chuyện dụ ngôn sâu sắc hơn: Aristotle coi lịch sử không gắn với triết học. Thượng Đế của ông không có những đặc tính phạm tục: Ví dụ, việc nói Ngài “giận dữ” là hoàn toàn không đúng. Tất cả những gì chúng ta có thể biết về Thượng Đế là dữ kiện tối thiểu về sự tồn tại của Ngài. Tuy nhiên, với tư cách là tín hữu Do Thái, Philo tin rằng Thượng Đế đã tỏ hiện với các tiên tri. Làm sao đi đầu này có thể được?

Philo giải thích vấn đề bằng việc đưa ra sự khác biệt quan trọng giữa bản tính của Thượng Đế (*ousia*), vốn hoàn toàn không thể hiểu được, và những hoạt động của Ngài trong vũ trụ mà ông gọi là “quyền năng” (*dynameis*) hoặc “năng lượng” (*energeiai*) của Ngài. Về cơ bản, nó tựa như giải pháp của P và tác giả của Sách Khôn Ngoan. Chúng ta không bao giờ biết Thượng Đế như chính bản thân Ngài. Philo ghi lời của Chúa nói với Moses: “hiểu về ta là một điếu gì đó vượt trên bản chất con người và ngay cả Thiên đàng và vũ trụ cũng phải nán lại.^[74]” Để tự thích ứng với trí tuệ hạn hẹp của chúng ta, Thượng Đế giao tiếp thông qua “quyền năng” của Ngài vốn tựa như những hình thức thiêng liêng của Plato (mặc dù Philo

không phải lúc nào cũng nhất quán về điều này). Chúng là những thực tại cao nhất mà trí tuệ con người có thể nắm bắt. Philo nhìn thấy chúng khởi phát từ Thượng Đế, khác với Plato và Aristotle nhìn vũ trụ khởi phát vĩnh hằng từ Khởi Nguyên. Hai trong những quyền năng này đặc biệt quan trọng. Philo gọi chúng là quyền năng Đế vương vốn biểu lộ Thượng Đế theo trật tự vũ trụ, và quyền năng Sáng tạo, qua đó Thượng Đế tỏ hiện bằng những lời chúc phúc Ngài ban cho nhân loại. Không có quyền năng nào ở đây được nhầm lẫn với bản tính thần thánh (*ousia*) vốn vẫn còn ẩn giấu trong bức màn bí ẩn không thể xuyên thấu. Chúng đơn giản giúp chúng ta có thể nhìn thoáng qua một thực tại vốn vượt lên trên bất cứ thứ gì chúng ta có thể tưởng tượng. Đôi khi Philo đề cập đến hữu thể cốt lõi của Thượng Đế (*ousia*) cùng với quyền năng Vương đế và quyền năng Sáng tạo theo kiểu Ba Ngôi Nhất Thể. Chẳng hạn, khi ông diễn giải câu chuyện về cuộc viếng thăm của Yahweh với Abraham tại Mamre cùng với hai thiên sứ, ông cho rằng đây là cách thể hiện mang tính biểu tượng về tinh hoa của Thượng Đế - Ngài là ai - với hai quyền năng cao cả này.^[75]

Có lẽ J đã kinh ngạc bởi điều này, và, thật vậy, tín hữu Do Thái luôn coi quan niệm của Philo về Thượng Đế là một điều gì đó không xác thực. Tuy nhiên, Ki-tô hữu coi ông rất hữu dụng và người Hy Lạp, như chúng ta sẽ biết, đã chộp lấy sự khác biệt này giữa “tinh hoa” của Thượng Đế và “năng lượng” vốn làm cho Ngài được biểu lộ với chúng ta. Họ còn bị ảnh hưởng bởi lý thuyết của ông về Logos^[76] (Ngôi Lời). Giống như các tác giả của Sách Khôn Ngoan, Philo tưởng tượng Thượng Đế đã lập một kế hoạch tổng thể (Ngôi Lời) về sáng thế ứng với phạm trù các hình thức của Plato. Các hình thức này được hóa thân trong vũ trụ vật chất. Một lần nữa, Philo không phải lúc nào cũng nhất quán. Thỉnh thoảng, ông cho rằng Logos là một trong các quyền năng; có những lúc ông nghĩ nó cao hơn quyền năng, ý tưởng cao nhất của Thượng Đế mà con người có thể đạt tới. Tuy nhiên,

khi chúng ta chiêm nghiệm về Logos, chúng ta không hình thành một sự hiểu biết tích cực về Thượng Đế: Chúng ta được đưa ra ngoài phạm vi của lý trí rồi rạc đến với sự hiểu biết trực quan vốn “cao hơn cách suy nghĩ, giá trị hơn bất cứ đi đâu gì đơn thuần được nghĩ ra^[77]”. Philo khẳng định rằng chúng ta sẽ không bao giờ chạm đến Thượng Đế như chính bản thân Ngài: Chân lý cao nhất mà chúng ta có thể lĩnh hội là công nhận một cách nhiệt liệt rằng Thượng Đế hoàn toàn vượt lên trên lý trí con người.

Đi đâu này không ảm đạm như thoát nhìn. Philo mô tả một cuộc hành trình sôi nổi và thú vị vào một thế giới không được biết đến vốn mang lại cho ông tự do và năng lượng sáng tạo. Giống như Plato, ông nhìn thấy linh hồn bị đầy ải và giam cầm trong thế giới vật chất. Nó phải về với Thượng Đế, ngôi nhà thật của nó, để lại những đam mê, giác quan và thậm chí là ngôn ngữ phía sau bởi vì những thứ này trói buộc chúng ta vào thế giới không hoàn hảo. Cuối cùng, nó đạt đến trạng thái mê ly nâng nó lên trên những ràng buộc thể lượng của cái bản ngã để hướng đến một thực tại lớn hơn và hoàn hảo hơn. Chúng ta biết rằng, quan niệm về Thượng Đế thường là một bài tập tưởng tượng. Các tiên tri từng suy ngẫm về cảm nghiệm của họ và cảm thấy cảm nghiệm đó có thể được gây ra bởi cái hữu thể mà họ gọi là Thượng Đế. Philo cho rằng, suy ngẫm tôn giáo có nhiều điểm chung với các hình thức sáng tạo khác. Ông nói rằng, có những lúc ông vật lộn điên cuồng với những cuốn sách và không tiến bộ thêm một chút nào, nhưng đôi khi, ông cảm thấy như bị nhập bởi thần thánh:

Tôi... đột ngột trở nên no nê, ý tưởng rơi xuống như tuyết, và dưới tác động sở hữu của thần thánh, tôi bị lấp đầy với sự cuồng loạn Corybantic và không còn ý thức được mọi vật, nơi chốn, con người, hiện tại, bản thân, những đi đâu được nói và viết ra. Vì tôi đạt đến khả năng biểu lộ nên những tưởng, sự vui thú của cuộc sống, tẩn nhìn sắc bén, sự tỏ hiện rõ ràng cực độ của các vật thể có thể xảy ra qua đôi mắt bởi kết quả của sự hiển thị rõ ràng nhất.^[78]

Không lâu sau đó, người Do Thái không thể nào đạt đến sự kết hợp như vậy với thế giới Hy Lạp. Vào năm Philo qua đời, có những cuộc thăm sát chống lại cộng đồng Do Thái ở Alexandria, và nỗi sợ hãi lan tràn về sự trỗi dậy của họ. Khi người La Mã thiết lập đế chế của họ ở Bắc Phi và Trung Đông vào thế kỷ I BCE, chính họ cũng phải khuất phục trước nền văn hóa Hy Lạp, sáp nhập những thần linh tổ tiên của họ vào các chư thần Hy Lạp và đón nhận nền triết học Hy Lạp với sự nhiệt thành. Tuy nhiên, họ không chấp nhận tính thù địch của người Hy Lạp với người Do Thái. Thật vậy, họ thường ủng hộ người Do Thái hơn người Hy Lạp, coi họ là đồng minh hữu ích trong các thành phố Hy Lạp nơi vẫn còn thù địch với Rome. Người Do Thái được ban sự tự do tôn giáo hoàn toàn: Tôn giáo của họ được coi là lâu đời nhất và được tôn trọng. Quan hệ giữa người Do Thái và người La Mã thường rất tốt, ngay cả ở Palestine, nơi sự cai trị ngoại bang thường ít được chấp nhận. Khoảng thế kỷ I CE, đạo Do Thái ở trong một vị thế rất mạnh trong Đế quốc La Mã. Một phần mười trong toàn bộ đế quốc là người Do Thái: Ở Alexandria của Philo, 40% dân số là người Do Thái. Dân chúng trong đế quốc La Mã đang tìm kiếm những giải pháp tôn giáo mới; ý tưởng độc thần giáo là hão huyền và các thần linh địa phương ngày càng được coi là những biểu hiện thần thánh bao quát hơn.

Người La Mã bị cuốn hút bởi tính cách đạo đức cao của đạo Do Thái. Những người dễ dàng chấp nhận chịu phép cắt bì và tuân giữ kinh Torah thường trở thành các thành viên danh dự của hội đường, được gọi là “những người kính sợ Chúa”. Số lượng này ngày càng tăng: Người ta thậm chí còn cho rằng một trong những hoàng đế Hellenistic có thể đã cải đạo sang Do Thái giáo như Constantine sau đó cải đạo sang Ki-tô giáo. Tuy nhiên, ở Palestine, một nhóm người quá khích chính trị đã kịch liệt chống đối sự cai trị của La Mã. Vào năm 66 CE, họ sắp đặt một cuộc nổi loạn chống lại Rome và, đi đầu kỳ lạ là họ đã giữ được khoảng cách với đội quân La Mã

trong bốn năm. Chính quyền lo sợ cuộc nổi loạn sẽ lan rộng đến cộng đồng người Do Thái tha hương và buộc phải ra tay đàn áp nhẫn tâm. Vào năm 70 CE, quân đội của hoàng đế mới Vespasian cuối cùng đã chinh phạt Jerusalem, đốt Đền thờ và biến thành phố Jerusalem trở thành thành phố La Mã với tên gọi Aelia Capitolana. Một lần nữa, dân Do Thái buộc phải sống lưu vong.

Đền thờ bị mất, vốn từng được coi là nguồn cảm hứng của đạo Do Thái mới, lại là nỗi đau buồn to lớn, nhưng sau đó có vẻ như người Do Thái ở Palestine - những người thường bảo thủ hơn cộng đồng Do Thái tha hương đã được Hy Lạp hóa - đã chuẩn bị trước cho sự tàn phá này. Nhiều giáo phái khác nhau bắt đầu xuất hiện ở Thánh Địa và tự tách họ ra khỏi Đền thờ Jerusalem theo nhiều cách khác nhau. Giáo phái Essenes và Qumran tin rằng Đền thờ đã trở nên hám lợi và suy đồi; họ rút vào sống trong những cộng đồng tách biệt như cộng đồng theo phong cách độc thân giáo cạnh Biển Chết. Họ tin họ sẽ xây dựng một Đền thờ mới không phải bằng tay. Đền thờ của họ sẽ là một Đền thờ của Thánh Thần; để thay thế các hy lễ hiến tế, họ tự thanh tẩy bản thân và cầu xin sự tha thứ cho tội lỗi qua các nghi thức rửa tội và bữa ăn chung. Chúa sẽ ngự xuống trong tình anh em đầy yêu thương chứ không phải trong một đền thờ bằng đá.

Tiến bộ nhất trong tất cả tín hữu Do Thái ở Palestine là người Pharisees, những người coi giải pháp của giáo phái Essenes là quá đặc quyền. Trong Tân Ước, người Pharisees được coi là những kẻ giả hình trắng trợn. Đây là do sự bóp méo của luận bút chiến thế kỷ I. Pharisees là những tín hữu Do Thái tâm linh nồng nhiệt. Họ tin rằng cả Israel được mời gọi trở thành một dân tộc tư tế thiêng liêng. Thượng Đế hiện diện trong ngôi nhà khiêm nhường nhất cũng như trong Đền thờ. Vì vậy, họ sống như tầng lớp tư tế chính thức, tuân giữ những điều luật đặc biệt về sự thanh khiết vốn chỉ áp dụng trong Đền thờ ở quê hương của họ. Họ chỉ một mực

ăn những bữa ăn sau nghi thức thanh tẩy vì họ tin rằng bàn ăn của mỗi tín hữu Do Thái cũng giống như bàn thờ của Chúa trong Đền thờ. Họ ấp ủ cảm nghiệm về sự hiện diện của Chúa trong chi tiết nhỏ nhất của cuộc sống hằng ngày. Người Do Thái bây giờ có thể tiếp cận trực tiếp với Thượng Đế mà không cần đến sự hòa giải của tầng lớp tư tế và nghi lễ phức tạp. Họ có thể chuộc lại những lỗi lầm của mình qua những việc làm thể hiện sự yêu thương đối với tha nhân; lòng khoan dung là điều rất quan trọng nhất trong kinh Torah; khi hai hoặc ba người Do Thái cùng ngồi học với nhau, Chúa sẽ hiện diện với họ. Trong những năm đầu của thế kỷ này, hai trường phái đối lập xuất hiện: Một được dẫn dắt bởi Đại thầy cả Shammai (Lớn), khắt khe hơn, và một được dẫn dắt bởi Đại thầy cả Hillel, giờ đây trở thành trường phái Pharisees phổ biến nhất. Có câu chuyện kể rằng, một ngày nọ, một dân ngoại đến gặp Hillel và nói với ông ấy rằng anh ta muốn chuyển sang đạo Do Thái nếu Đại thầy có thể đọc cho anh ta nghe toàn bộ kinh Torah trong lúc anh ta đứng một chân. Hillel đáp: “Đừng cư xử với mọi người theo cách anh không muốn cư xử với anh. Đó là toàn bộ kinh Torah: Hãy đi và học nó.”^[79]

Vào năm thảm khốc 70, Pharisees trở thành giáo phái được kính nể và quan trọng nhất của Do Thái giáo Palestine; họ chứng tỏ cho dân chúng thấy rằng họ không cần một Đền thờ để thờ phụng Chúa như câu chuyện nổi tiếng dưới đây:

Một ngày nọ, khi thầy Rabbi^[80] Yohannan ben Zakkai bước đi từ Jerusalem, Rabbi Joshua theo sau ông và nhìn Đền thờ bị tàn phá.

“Khốn khổ cho chúng ta!” Joshua nói, “nơi mà mọi tội lỗi của Israel đã được chuộc giờ lại thành một đồng tro tàn!”

“Con trai ta,” Yohannan đáp, “đừng đau buồn nữa. Chúng ta còn có một sự chuộc lỗi khác cũng hiệu lực như vậy. Đó là gì? Đó là những việc làm thể hiện sự

yêu thương, như có lời chép rằng: “Vì ta cần sự xót thương chứ không cần hy lễ.”^[81]

Người ta nói rằng sau cuộc chinh phạt Jerusalem, thầy Rabbi Yohannan được bỏ lên lút vào một chiếc quan tài và đưa ra khỏi thành phố đang bị tàn phá. Ông chống đối cuộc nổi loạn của người Do Thái và nghĩ rằng người Do Thái sẽ tốt đẹp hơn mà không cần một nhà nước. Người La Mã cho phép ông thành lập một cộng đồng Pharisees tự trị ở Jabneh, phía tây Jerusalem. Những cộng đồng tương tự cũng được thành lập ở Palestine và Babylonia, vốn duy trì sự gắn kết chặt chẽ. Những cộng đồng này đã sản sinh ra các học giả gọi là *tannaim*, bao gồm những bậc Rabbi lỗi lạc như Yohannan, Akiva huyền bí và Ishmael: Họ biên soạn sách Mishnah dựa trên một luật truyền miệng vốn dĩ đã chứa luật Moses duy trì tận đến hôm nay. Tiếp đến, một loạt các học giả mới, gọi là *amoraim*, bắt đầu bình luận về sách Mishnah và tạo ra những bản khảo luận gọi chung là kinh Talmud. Thực ra có đến hai bộ kinh Talmud được biên soạn; kinh Talmud Jerusalem, hoàn tất vào cuối thế kỷ IV, và kinh Talmud Babylon, được coi là xác thực hơn và vẫn chưa hoàn tất cho đến cuối thế kỷ V. Quá trình tiếp diễn khi mỗi thế hệ học giả đến lượt mình lại bắt đầu bình luận về kinh Talmud và những chú giải từ các học giả đi trước. Sự suy gẫm hợp pháp này không khô cứng như người ngoài cuộc có xu hướng tưởng tượng. Đó là sự suy gẫm bất tận về Lời Chúa, Nơi Cực Thánh mới; mỗi lớp chú giải biểu trưng cho những bức tường và Điện thờ của một Đền thờ mới, tôn giữ sự hiện diện của Chúa giữa dân Ngài.

Yahweh luôn là một thần linh siêu việt, là đường hướng dẫn con người từ trên cao và vô cùng. Các giáo sĩ Rabbi làm cho Ngài hiện diện một cách thân thiết giữa con người và những chi tiết nhỏ nhất của cuộc sống. Sau khi mất Đền thờ và kinh nghiệm đau thương của một cuộc lưu đầy khác, người Do Thái cần một Thượng Đế cho riêng mình. Các Rabbi không xây

dựng bất kỳ một học thuyết chính thức nào về Thượng Đế. Thay vào đó, họ cảm nghiệm Ngài như một sự hiện diện h ầu như rõ ràng. Tâm linh của họ được mô tả như một trạng thái “thực tại th ần nghiệm bình thường^[82]”. Ngay những đoạn đầu của kinh Talmud, Chúa được cảm nghiệm trong những hiện tượng vật lý huyền nhiệm. Các Rabbi nói về Thánh linh, đáng đã nghĩ ền ngẫm về việc tạo dựng và xây dựng nơi thờ phụng để làm cho sự hiện diện của Ngài được cảm nhận trong làn gió thổi mạnh hoặc một ngọn lửa bùng cháy. Những người khác nghe thấy Ngài trong tiếng chuông lanh lảnh hoặc âm thanh chói tai của tiếng gõ cửa. Ví dụ, một ngày nọ, thầy Rabbi Yohannan đang ng ồi bàn luận về thị kiến chiến xa của Ezekiel, khi một ngọn lửa từ trời đổ xuống và các thiên sứ g ần đó: Một giọng nói từ trời phán rằng thầy Rabbi có một sứ mệnh đặc biệt từ Thượng Đế.^[83]

Cảm nhận về sự hiện diện của họ mạnh đến mức bất kỳ một học thuyết chính thức, khách quan nào có lẽ cũng không còn phù hợp. Các thầy Rabbi thường cho rằng trên núi Sinai, mỗi một người Israel đứng dưới chân núi đầu cảm nghiệm Thượng Đế theo những cách khác nhau. Thượng Đế như thể tự thích ứng với mỗi người “theo sự nhận biết riêng của họ^[84]”. Như một thầy Rabbi đã nói, “Chúa không đến với con người một cách trấn áp và không công bằng, mà ứng với khả năng đón nhận của từng người.^[85]” Sự thấu hiểu quan trọng này của các thầy Rabbi có nghĩa là, Thượng Đế không thể được mô tả theo một công thức như thể Ngài cũng giống như mọi người khác: Ngài là một sự cảm nghiệm chủ quan cơ bản. Mỗi cá nhân trải nghiệm thực tại của “Thượng Đế” theo mỗi cách khác nhau để thỏa mãn những nhu c ầu theo tính khí riêng của từng người. Các thầy Rabbi một mực cho rằng mỗi một vị ngôn sứ đã từng cảm nghiệm Thượng Đế theo những cách khác nhau bởi vì tính cách của vị ấy chi phối quan niệm của vị ấy về th ần thánh. Chúng ta sẽ nhận thấy rằng các tín đồ độc th ần giáo khác cũng có một quan niệm rất giống như vậy. Ngày nay, những ý

tưởng thần học về Thượng Đế là những vấn đề cá nhân trong Do Thái giáo và không được thực thi bởi hệ thống tổ chức.

Bất kỳ một học thuyết chính thức nào cũng giới hạn sự huyỀN nhiệm cơ bản của Thượng Đế. Các thầy Rabbi chỉ ra rằng Thượng Đế hoàn toàn không thể lĩnh hội được. Thậm chí Moses cũng không thể hiểu thấu sự huyỀN nhiệm của Thượng Đế: Sau những cuộc tìm hiểu kéo dài, vua David đã thừa nhận rằng, thật viễn vông khi cố tìm hiểu về Thượng Đế vì đáng ấy quá xa vời với tâm trí con người^[86]. Người Do Thái thậm chí còn bị cấm không được xưng danh Ngài, một sự gợi nhớ mạnh mẽ rằng bất kỳ nỗ lực nào nhằm biểu lộ Ngài đều được coi là không thỏa đáng: danh thánh của Ngài được viết là YHWH và không được ghi ra trong bất kỳ bài đọc nào của Kinh Thánh. Chúng ta có thể thán phục những việc làm của Thượng Đế trong tự nhiên, nhưng, như thầy Rabbi Huna đã nói, đi đâu này chỉ cho chúng ta một cái nhìn thoáng qua về toàn bộ thực tại: “Con người không thể tưởng tượng ý nghĩa của sấm sét, cuồng phong, bão tố, trật tự vũ trụ, bản chất riêng của mình; vậy thì làm sao anh ta có thể khoác lác là mình có thể hiểu hết đường lối của Vua của các vua?^[87]” Toàn bộ trọng tâm của ý tưởng về Thượng Đế là khuyến khích sự cảm nhận về tính huyỀN nhiệm và đi đâu kỳ diệu của cuộc sống chứ đừng tìm những giải pháp tinh gọn. Các thầy Rabbi thậm chí còn cảnh báo dân Israel chớ ngợi khen Thượng Đế quá thường xuyên trong lúc cầu nguyện bởi vì những lời đó chắc chắn sẽ không trọn vẹn.^[88]

Cái hữu thể siêu việt và không thể hiểu được này có liên quan như thế nào đến vũ trụ? Các thầy Rabbi diễn tả cảm nhận của họ về vấn đề này trong một câu nói nghịch lý rằng: “Thượng Đế là chỗ của vũ trụ, nhưng vũ trụ không phải là chỗ của Ngài^[89]” Thượng Đế như thể bao trùm và vây quanh vũ trụ, nhưng Ngài không sống trong đó như những tạo vật đơn thuần. Một trong những hình ảnh ưa thích nhất khác của họ, họ từng nói

rằng, Thượng Đế lấp đầy vũ trụ như linh hồn lấp đầy thân xác: Nó thâm nhuần nhưng siêu vượt. Một lần nữa, họ cho rằng Thượng Đế giống như người cưỡi ngựa: Khi ngồi trên lưng ngựa, Ngài phụ thuộc vào con ngựa nhưng Ngài ở vị trí cao hơn và nắm quyền kiểm soát dây cương. Đây chỉ là những hình ảnh, và, chắc chắn, không thỏa đáng: Đó là những mô tả tượng tượng về một “một cái gì đó” to lớn và không thể xác định trong đó chúng ta sống và di chuyển và có cái hữu thể của chúng ta. Khi họ nói về sự hiện diện của Thượng Đế trên trái đất, họ thận trọng như những tác giả Kinh Thánh trong việc phân biệt những dấu vết của Thượng Đế mà Ngài cho phép chúng ta nhìn thấy từ sự huyền nhiệm cao cả không thể chạm tới. Họ thích những hình ảnh về “vinh quang” (*kavod*) của YHWH và Thánh linh là những hình ảnh liên tục gọi cho chúng ta nhớ lại rằng Thượng Đế mà chúng ta cảm nghiệm không ứng với bản chất của thực tại thiêng liêng.

Một trong những từ đồng nghĩa ưa thích nhất của họ về Thượng Đế là *Shekinah*, là từ phái sinh của *shakan* trong tiếng Hebrew, nghĩa là *cư ngụ với* hoặc *dựng lều tạm*. Bởi lẽ Đền thờ đã mất nên hình ảnh về Thượng Đế đã từng đồng hành với dân Israel trong sa mạc gọi lên khả năng đến gần của Thượng Đế. Một số cho rằng *Shekinah*, đấng cư ngụ cùng với dân của Ngài trên trái đất, vẫn sống trên núi Đền thờ cho dù là Đền thờ đã bị tàn phá. Các thầy Rabbi khác lý luận rằng sự hủy hoại Đền thờ đã giải phóng *Shekinah* khỏi Jerusalem và giúp Ngài có thể cư ngụ ở những nơi khác trong vũ trụ^[90]. Giống như “vinh quang” thần thánh hay Thánh linh, *Shekinah* không được tưởng tượng như một hữu thể thần thánh tách biệt mà là sự hiện diện của Thượng Đế trên trái đất. Các thầy Rabbi nhìn lại về lịch sử của dân tộc họ và thấy rằng Ngài luôn đồng hành cùng với họ:

Hãy đến và xem trước mặt Chúa dân tộc Israel được yêu mến đến dường nào vì đấng *Shekinah* sẽ dõi bước theo họ bất cứ nơi đâu họ đi, như có lời chép rằng, “Há là ta đã chẳng tỏ hiện cho nhà cha ông các ngươi khi họ ở Ai Cập sao?” Ở

Babylon, đấng *Shekinah* cũng ở với họ như có lời chép rằng, “Vì lợi ích của các người, ta đã được gửi đến Babylon.” Và sau này khi Israel được cứu chuộc thì đấng *Shekinah* cũng ở đó với họ, như có lời chép rằng, "Đức Chúa, Chúa thượng của các người sẽ giải phóng các người khỏi sự giam cầm." Và Ngài cũng sẽ trở lại vì sự giam cầm của các người.^[91]

Sự gắn kết giữa Israel và Thượng Đế mạnh đến mức, trước đây khi người cứu chuộc họ, họ thường kêu lên với Chúa của họ rằng: “Ngài đã cứu chuộc chính Ngài.^[92]” Với phong cách Do Thái đặc trưng, các thầy Rabbi đã phát triển ý nghĩa đó về Thượng Đế được đồng hóa với chính mình mà người Hindu gọi là Tiểu Ngã.

Hình ảnh *shekinah* giúp những người sống tha hương đào sâu ý nghĩa về sự hiện diện của Chúa bất cứ nơi đâu họ đến. Các thầy Rabbi cho rằng, *Shekinah* chuyển từ hội đường này của người Do Thái tha hương sang hội đường khác; những người khác cho rằng, Ngài đứng ở cửa của hội đường và chúc phúc cho mỗi bước chân của một tín hữu Do Thái trên đường đến Nhà Hội họp; *Shekinah* còn đứng ở cửa của hội đường khi các tín hữu Do Thái cùng nhau đọc kinh Shema ở đó^[93]. Giống như các tín hữu Ki-tô thời sơ khai, người Israel cũng được các Rabbi khuyến khích tự coi họ như là một cộng đồng hợp nhất với “một thân xác và một linh hồn^[94]”. Cộng đồng đó chính là Đền thờ mới, tôn giữ Thượng Đế ở khắp mọi nơi: Vì vậy khi họ bước vào hội đường và đọc kinh Shema trong sự hợp nhất trọn vẹn “với một sự tận hiến, một tiếng nói, một tâm trí và một âm điệu” thì Chúa hiện diện giữa họ. Nhưng Ngài không thích sự thiếu hài hòa trong cộng đồng và trở về Thiên đàng nơi các thiên thần hát lên những lời chúc tụng thiêng liêng “bằng một tiếng nói và một âm điệu^[95]”. Sự hợp nhất cao hơn giữa Thượng Đế và Israel chỉ có thể tồn tại khi sự hợp nhất thấp hơn giữa chính người dân Israel với nhau được trọn vẹn: Các Rabbi thường nói với

họ rằng, khi một nhóm tín hữu Do Thái cùng nhau học kinh Torah thì *Shekinah* cũng đang ng ỡ với họ.^[96]

Vào thời lưu đày, người Do Thái cảm thấy sự khắc nghiệt của thế giới xung quanh; cảm nhận về sự hiện diện này giúp họ cảm thấy như được che chở bởi một Thượng Đế nhân từ và lòng lành. Khi họ cột dây của hộp đựng kinh *tfillin* vào tay và trán, khoác những tấm vải đính tua theo nghi thức (*zizit*) và treo hộp *zizit* chứa đựng lời kinh Shema lên cánh cửa ra vào, như Sách Đệ nhị luật hướng dẫn, họ không nên giải thích những tập tục khó hiểu và kỳ dị này. Điều đó sẽ hạn chế giá trị của chúng. Để thay thế, họ cho phép cử hành nghi thức *Mitzvah* để nhắc nhở họ về tình yêu bao la của Thượng Đế; “Israel yêu mến! Kinh Thánh bao quanh nó bằng những Lễ Luật: Kinh *tfillin* trên đầu và cánh tay, hộp *mezuzah* trên cửa, *zizit* trên y phục.^[97]” Chúng giống như những món quà châu báu mà một vị vua trao tặng cho vợ để làm cho nàng xinh đẹp hơn trước mặt người. Điều đó không dễ dàng. Sách Talmud cho thấy một số người tự hỏi liệu Chúa có tạo sự khác biệt như vậy trong một thế giới tối tăm như thế này không^[98]. Tâm linh của các Rabbi trở nên chuẩn tắc trong Do Thái giáo, không đơn thuần là ở những người trốn chạy Jerusalem mà cả những người Do Thái vẫn sống trong cộng đồng tha hương. Điều này không phải vì nó dựa trên nền tảng lý thuyết có cơ sở: Phần lớn việc thực hành Lễ Luật không mang ý nghĩa logic nào. Tôn giáo của các Rabbi được chấp nhận vì nó hiệu quả. Nhân quan của Rabbi giúp dân của họ không phải rơi vào tuyệt vọng.

Tuy nhiên kiểu tâm linh này chỉ dành cho nam giới, bởi vì phụ nữ không được c ần đến - và vì vậy không được phép - trở thành các Rabbi, để học kinh Torah hoặc c ần nguyện trong hội đường. Tôn giáo của Thượng Đế trở nên gia trưởng như hầu hết các hệ tư tưởng khác của thời đại. Vai trò của phụ nữ là duy trì sự thanh khiết theo nghi thức trong gia đình. Người Do Thái từ lâu đã thánh hóa sự tác tạo bằng việc chia tách nhiều vật dụng khác

nhau, và theo tinh thần này, phụ nữ bị hạ xuống địa vị xã hội chia tách khỏi họ hàng nam giới của họ cũng giống như họ tách sữa ra khỏi thịt trong nhà bếp. Thực ra, đi đâu này muốn nói lên rằng họ được coi là hạ cấp. Ngay dù là các Rabbi đã dạy rằng phụ nữ cũng được Chúa chúc phúc, người nam vẫn được răn dạy phải cảm ơn Chúa trong giờ cầu nguyện buổi sáng vì đã không làm cho họ trở thành những kẻ ngoại Do Thái giáo, những nô lệ hoặc phụ nữ. Ấy thế mà hôn nhân được coi là một nghĩa vụ cao quý và cuộc sống gia đình là thiêng liêng. Các Rabbi nhấn mạnh tính thánh thiện của nó trong luật pháp vốn thường bị hiểu nhầm.

Khi việc giao hợp bị cấm trong giai đoạn kinh nguyệt, đi đâu này không phải vì người phụ nữ được coi là ô uế hoặc ghê tởm. Giai đoạn kiêng khem này được lập ra để ngăn chặn người đàn ông không được coi việc gần vợ là đi đâu hiển nhiên: “Vì người đàn ông có thể trở nên quá cợt nhả với vợ mình, nên thường bị cô ta khước từ, kinh Torah chép rằng cô ấy sẽ là một *niddah* [cấm dục] trong bảy ngày và sau đó cô ấy sẽ được chàng yêu như trong đêm tân hôn.^[99]” Trước khi đến hội đường vào ngày lễ hội, người đàn ông được răn dạy phải tắm rửa sạch sẽ theo nghi thức, không phải vì anh ta còn ô uế theo một hình thức xuề xòa nào đó, mà là để tự làm cho mình trở nên thiêng liêng hơn cho buổi phụng vụ. Chính vì tinh thần này mà người phụ nữ cũng được răn dạy phải tắm rửa theo nghi thức sau giai đoạn kinh nguyệt để chuẩn bị cho sự thiêng liêng sắp đến: quan hệ tình dục với chồng. Ý tưởng cho rằng tình dục có thể thiêng liêng theo cách này thì xa lạ với đạo Ki-tô vốn đôi khi coi tình dục và Thượng Đế không tương hợp lẫn nhau. Thật vậy, sau này người Do Thái thường đưa ra cách diễn giải tiêu cực về những hướng dẫn này của các Rabbi, nhưng bản thân các Rabbi không giảng dạy một lối sống tâm linh bí hiểm, khổ hạnh và chán chường.

Ngược lại, họ quả quyết rằng người Do Thái có nghĩa vụ phải sống khỏe và hạnh phúc. Họ thường mô tả Thánh Thần “rời xa” hoặc “bỏ rơi” những nhân vật trong Kinh Thánh như Jacob, David hoặc Esther khi họ ốm đau hoặc bất hạnh^[100]. Đôi khi họ còn làm cho các nhân vật này trích dẫn Thánh Vịnh 72 khi họ cảm thấy bị Thánh Thần bỏ rơi: “Lạy Chúa, lạy Chúa, sao Ngài bỏ rơi con?” Điều này đặt ra một câu hỏi thú vị về tiếng gào thét huyền bí của Jesus trên thập giá khi Ngài trích dẫn những lời này. Các Rabbi dạy rằng Thượng Đế không muốn con người phải đau khổ. Thân xác cần được tôn kính và gìn giữ bởi nó là hình ảnh của Thượng Đế: Thậm chí có thể phạm tội nếu né tránh những khoái lạc như tình dục và rượu bởi vì Thượng Đế đã ban những thứ đó cho con người tận hưởng. Thượng Đế không được tìm thấy trong đau khổ và bất hạnh. Khi họ thúc giục dân chúng học những cách thức thiết thực để “sở hữu” Thánh Thần, theo một nghĩa nào đó, họ yêu cầu dân chúng tạo hình ảnh riêng về Thượng Đế cho chính bản thân họ. Họ dạy rằng, không dễ dàng để nói công việc của Thượng Đế và con người bắt đầu và kết thúc ở đâu. Các tiên tri luôn làm cho Thượng Đế có thể nghe thấy trên thế gian này bằng việc cho rằng khả năng thấu hiểu của họ là do Thượng Đế. Các Rabbi bấy giờ được coi là tham gia vào một công việc vừa phạm tặc vua thiêng liêng. Khi họ lập ra những luật mới, những luật đó được coi vừa là của Thượng Đế vừa là của riêng họ. Bằng việc gia tăng khối lượng kinh Torah trên thế giới, họ đã mở rộng sự hiện diện của Ngài trên thế giới và làm cho nó trở nên hiệu nghiệm hơn. Chính bản thân họ cũng được sùng kính như là sự hiện thân của kinh Torah; họ trông ‘giống Chúa’ hơn bất kỳ một người nào khác vì kiến thức chuyên sâu của họ về Luật.^[101]

Ý nghĩa về Thượng Đế ở khắp mọi nơi này giúp người Do Thái nhìn con người là hữu thể thiêng liêng. Rabbi Akiva dạy rằng đi đầu răn: “Anh em hãy yêu tha nhân như chính mình là ‘nguyên tắc cao trọng của kinh’^[102]”.

Xúc phạm đến một người anh em là sự từ chối chính Thượng Đế, đáng đã tạo ra con người theo hình ảnh Ngài. Nó chẳng khác gì chủ nghĩa vô thần, một nỗ lực báng bổ nhằm phớt lờ Thượng Đế. Do đó, giết người là tội trọng nhất trong tất cả các tội bởi vì đó sự báng bổ thánh thần: “Kinh Thánh dạy chúng ta rằng, bất cứ đi đâu gì gây đổ máu cho con người được coi là hủy hoại hình ảnh thiêng liêng.”^[103]

Phục vụ một người anh em chính là việc làm bắt chước Thượng Đế: Nó tái tạo lòng nhân từ và trắc ẩn của Ngài. Bởi vì tất cả đều được tác tạo trong hình ảnh của Thượng Đế nên tất cả đều bình đẳng như nhau: Ngay cả vị Thượng Đế cũng sẽ bị đánh đòn nếu ông ta làm tổn thương một người anh em của mình, bởi nó chẳng khác gì từ chối sự hiện hữu của Thượng Đế^[104]. Thượng Đế đã tạo ra Adam, một người đàn ông đơn độc, để dạy chúng ta rằng, bất cứ đi đâu gì hủy hoại một mạng sống con người sẽ bị trừng phạt như thể nó đã hủy hoại cả thế giới; tương tự như cứu sống một cuộc đời là ta đã cứu chuộc cả thế giới^[105]. Đây không chỉ là một tình cảm cao quý mà là một nguyên tắc luật pháp cơ bản: Nghĩa là không một cá nhân nào có thể hy sinh vì lợi ích cho một nhóm, chẳng hạn, trong một cuộc thẩm sát. Lãng mạ bất kỳ ai, ngay cả một người ngoại đạo hoặc nô lệ, là một trong những sự xúc phạm nghiêm trọng nhất bởi vì nó tương đương với giết người, một sự phủ định và báng bổ hình ảnh của Thượng Đế^[106]. Quyền tự do là cốt yếu: Thật khó tìm thấy một câu tham khảo nào về hình phạt tù trong toàn bộ tài liệu của các thầy Rabbi, bởi vì chỉ có Thượng Đế mới có thể tước đi sự tự do của con người. Phát tán tiếng xấu về ai đó cũng giống như từ chối sự hiện hữu của Thượng Đế^[107]. Tín hữu Do Thái không coi Thượng Đế như một người Anh Cả, đang quan sát từng cử động của họ từ trên cao; thay vào đó họ đào sâu tri nhận về Thượng Đế trong mỗi con người, vì thế những cư xử của chúng ta với người khác trở thành những cuộc gặp gỡ thiêng liêng.

Loài vật không gặp khó khăn để sống trọn vẹn theo bản chất của chúng, còn loài người dường như cảm thấy khó để được hoàn toàn là con người. Chúa của Israel thỉnh thoảng có vẻ như khuyến khích một hành động tội lỗi và độc ác. Nhưng qua nhiều thế kỷ, Yahweh đã trở thành một ý tưởng có thể giúp con người đào sâu lòng trắc ẩn và kính trọng đối với đồng loại, vốn luôn là một dấu hiệu của các tôn giáo Thời Trục. Những ý tưởng của các Rabbi gần với tôn giáo thứ hai trong các tôn giáo thờ Thượng Đế đã ăn sâu vào cùng một truyền thống.

3.

ÁNH SÁNG CHO DÂN NGOẠI DO THÁI GIÁO

Vào thời Philo dẫn giải về đạo Do Thái theo quan điểm Plato của ông ở Alexandria cùng với Hillel và Shammai tranh luận ở Jerusalem, một người chữa bệnh bằng đức tin có sức cuốn hút thiên bẩm bắt đầu sự nghiệp của ông ở phía bắc Palestine. Chúng ta biết rất ít về Jesus. Bản trình thuật đầy đủ đầu tiên về cuộc đời của ông là Phúc âm của Thánh Mark mà đến tận khoảng năm 70, tức khoảng hai mươi năm sau khi ông mất, mới được viết ra. Vào thời điểm đó, các sự kiện lịch sử được che phủ bởi những yếu tố huyền thoại, thể hiện ý nghĩa mà Jesus đã mang lại cho các môn đệ của ông một cách chính xác hơn so với một tập tiểu sử nếu được viết. Những Ki-tô hữu đầu tiên xem ông như một Moses mới, một Joshua mới, người sáng lập một Israel mới. Giống như Đức Phật, Jesus dường như đã gói trọn một vài trong số những hoài bão sâu sắc nhất của phần lớn những người đương thời và mang thực chất vào những giấc mơ vốn ám ảnh người Do Thái qua nhiều thế kỷ. Trong suốt quãng đời ông sống, nhiều người Do Thái ở Palestine luôn tin rằng ông là Đấng Messiah^[1]: ông cưỡi lừa vào Jerusalem và được tung hô như Con vua David, nhưng chỉ vài ngày sau đó, ông đã bị xử tử bằng việc đóng đinh, một kiểu hình phạt đau đớn tột cùng của người La Mã. Tuy nhiên, bất kể tiếng xấu về một Đấng Messiah đã chết như một tên tội phạm thông thường, các môn đệ của ông vẫn không thể tin rằng đức tin họ đặt nơi ông ta là không đúng chỗ. Có những đồn đoán ông ta sống lại từ cõi chết. Một số nói rằng ngôi mộ của ông được phát hiện trống không ba ngày sau ngày ông bị đóng đinh; những

người khác nhìn thấy ông trong các thị kiến và có lần 500 người nhìn thấy ông cùng một lúc. Các môn đệ của ông tin rằng ông sẽ sớm trở lại để khai mở Nước Chúa^[2] và, vì không có điều gì là dị biệt về một niềm tin như vậy nên giáo phái của họ được chấp nhận như là đạo Do Thái đích thực bởi một người không ai khác hơn là Rabbi Gamaliel, cháu trai của Hillel và là một trong những học giả vĩ đại của nhóm *tannaim*. Các môn đệ của ông thờ phụng trong Đền thờ mỗi ngày như là những tín hữu Do Thái tuân phục trọn vẹn. Tuy nhiên, cuối cùng thì một Israel Mới, được khơi mở qua cuộc đời, cái chết và phục sinh của Jesus, sẽ trở thành đức tin cho dân ngoại Do Thái giáo vốn phát triển xoay quanh quan niệm đặc trưng riêng của nó về Thượng Đế.

Vào thời điểm Jesus chết khoảng năm 30 CE, các tín hữu Do Thái là những tín hữu độc thần giáo nhiệt thành, vì thế không ai mong đợi Đấng Messiah là nhân vật thánh: Ông ta chỉ là một người bình thường, nếu được đặc ân, thì cũng là con người. Một số trong các thầy Rabbi cho rằng tên tuổi và nhân diện của ông được Thượng Đế biết đến từ muôn đời. Vì thế, theo nghĩa này, Đấng Messiah có thể được coi là đã ở “cùng Thượng Đế” từ trước khởi đầu theo cùng cách biểu tượng như đấng Khôn Ngoan trong sách Châm Ngôn và Huấn Ca. Người Do Thái mong đợi Đấng Messiah, đấng được xức dầu, là hậu duệ của vua David người, với tư cách là vua và là nhà lãnh đạo tinh thần, đã sáng lập vương quốc Do Thái độc lập đầu tiên ở Jerusalem. Thánh Vịnh thỉnh thoảng gọi David hoặc Đấng Messiah là “Con Thiên Chúa”, nhưng đó đơn giản chỉ là cách thể hiện sự thân thiết giữa họ với Yahweh. Kể từ khi trở về từ Babylon, không ai tưởng tượng rằng Yahweh thật sự có một người con, giống như những thần linh xấu xa kia của dân ngoại.

Phúc âm của Mark, trình thuật đầu tiên và thường được coi là đáng tin cậy nhất, giới thiệu Jesus như là một người đàn ông hoàn toàn bình thường

sống với một gia đình gồm các anh em trai và chị em gái. Không có thiên thần nào loan báo sự ra đời của ông cũng như hát ca trên máng cỏ. Ông không được ghi nhận là nổi bật theo bất kỳ hình thức nào trong suốt thời thơ ấu hoặc thành niên. Khi ông bắt đầu giảng dạy, các đồng hương của ông ở Nazareth kinh ngạc trước việc con trai của một gã thợ mộc địa phương lại là một người phi thường như vậy. Mark bắt đầu trình thuật của mình với sự nghiệp của Jesus. Jesus gốc gác dường như là môn đệ của John Báp-tít, một người khổ hạnh lang thang và có lẽ là người thuộc giáo phái Essene: John coi thiết chế Jerusalem là thối nát vô vọng và giảng dạy các bài thuyết giáo chỉ trích gay gắt. Ông thôi thúc dân chúng hãy ăn năn sám hối và đón nhận nghi thức thanh tẩy Essence bằng việc rửa tội trong nước sông Jordan. Luke cho rằng Jesus và John thực sự có quan hệ thân thuộc. Jesus đã thực hiện một chuyến hành trình dài từ Nazareth đến Judaea để được John rửa tội. Như Mark ghi lại: “Ngày khi vừa ra khỏi mặt nước, Ngài nhìn thấy các tầng trời mở ra và Thánh Thần, như chim bồ câu, ngự xuống trên người. Và một tiếng nói phát ra từ trời, ‘Con là con yêu dấu của Cha; Cha hài lòng về con.’”^[3]

John Báp-tít ngay lập tức công nhận Jesus chính là Đấng Messiah. Điểm tiếp theo chúng ta biết về Jesus là khi ông bắt đầu giảng dạy trong tất cả làng mạc và khu phố ở Galilee, loan báo rằng: “Nước Chúa đã đến!”^[4]

Có nhiều suy đoán về bản chất đích thực trong sứ mệnh của Jesus. Dường như những lời nói thực sự của ông rất ít được ghi lại trong Phúc âm và phần lớn tư liệu đó đều bị ảnh hưởng bởi các hoạt động sau này trong các giáo đoàn do Thánh Paul thiết lập sau khi Jesus chết. Tuy nhiên, có những manh mối cho thấy bản chất Do Thái đích thực trong sự nghiệp của ông. Người ta cho rằng những người chữa lành bằng đức tin là những gương mặt tôn giáo quen thuộc ở Galilee: giống như Jesus, họ là những kẻ hành khất đi thuyết giảng, chữa bệnh và trừ quỷ. Cũng lại giống như Jesus,

những người sùng đạo ở Galilee này thường có một số lượng lớn các môn đệ là phụ nữ. Những người khác cho rằng Jesus có thể là một người Pharisee cùng trường phái với Hillel, cũng như Paul, người khẳng định mình là một Pharisee trước khi cải đạo sang Ki-tô giáo, được biết là đã từng ngồi dưới chân của Rabbi Gamaliel^[5]. Chắc chắn lời giảng dạy của Jesus phù hợp với những nguyên tắc quan trọng của người Pharisee bởi vì ông cũng tin rằng lòng khoan dung và yêu thương là điều quan trọng nhất của Lễ Luật. Giống như người Pharisee, ông tận tụy hết lòng với kinh Torah và được biết đã từng thuyết giảng về sự tuân phục còn nghiêm ngặt hơn phần lớn những người cùng thời của ông^[6]. Ông còn dạy về Luật Vàng theo phiên bản của Hillel, khi người lý luận rằng, toàn bộ Lễ Luật có thể được gói gọn trong một chân lý hiển nhiên: Hãy làm cho người khác điều anh muốn họ làm cho anh.^[7]

Trong Phúc âm của Thánh Matthew, Jesus thốt lên những lời chỉ trích kịch liệt và xúc phạm về “các Kinh sư và người Pharisee”, coi họ như những kẻ giả hình xấu xa^[8]. Ngoài sự bóp méo có tính bôi nhọ về các sự kiện và vi phạm trắng trợn lòng khoan dung vốn được coi là đặc trưng trong sứ mệnh của ông, thì sự kết án gay gắt đối với người Pharisee hầu như chắc chắn là không xác thực. Chẳng hạn, Luke tạo một dấu ấn khá tốt về người Pharisee trong cả hai sách Phúc âm và Công vụ Tông đồ, còn Paul sẽ hiếm khi phô trương lai lịch Pharisee của mình nếu người Pharisee thật sự là kẻ thù không đội trời chung của Jesus, là những người sẵn lòng ông cho đến cùng. Tinh thần chống Semite trong Phúc âm của Matthew phản ánh sự căng thẳng giữa người Do Thái và Ki-tô giáo trong suốt những năm 1980. Các sách Phúc âm thường cho thấy Jesus tranh luận với người Pharisee, nhưng cuộc thảo luận thì mang tính hòa giải hoặc có thể phản ánh sự bất đồng với trường phái khắt khe hơn của Shammai.

Sau khi Jesus chết, các môn đệ của ông quả quyết rằng ông là bậc thần thánh. Điều này không xảy ra ngay; như chúng ta sẽ biết, học thuyết cho rằng Jesus là Thượng Đế trong hình thể con người vẫn chưa ngã ngũ cho đến thế kỷ IV. Sự phát triển niềm tin Ki-tô giáo vào Nhập thể là một quá trình diễn ra từ từ và phức tạp. Chắc chắn chính bản thân Jesus cũng không quả quyết mình là Thượng Đế. Lúc rửa tội, ông được gọi là Con Thiên Chúa bằng một giọng nói từ Trời, nhưng đây có thể chỉ là sự xác nhận rằng ông là một Đấng Messiah được yêu mến. Không có gì khác thường một cách cụ thể về lời công bố như vậy từ trên cao; Các Rabbi thường cảm nghiệm cái họ gọi là *bat qol* (nghĩa đen của nó “Giọng nói của Chúa”), một hình thức khơi mở vốn thay thế cho những mặc khải tiên tri trực tiếp^[9] Rabbi Yohannan ben Zakkai đã nghe tiếng *bat qol* xác nhận sứ mệnh của ông nhân một sự kiện khi Thánh Thần ngự trên ông và các môn đệ của ông dưới hình thức của ngọn lửa. Chính Jesus thường gọi mình là “Con Người”. Có nhiều tranh cãi về tước hiệu này, nhưng dường như cụm từ Aram gốc (*bar nasha*) đơn giản là nhấn mạnh điểm yếu và tính chất phải chết của thân phận con người. Nếu như vậy, Jesus dường như đã nỗ lực lắm khi nhấn mạnh rằng ông là một con người yếu đuối mà một ngày nào đó sẽ chịu đau khổ và chết.

Tuy nhiên, các sách Phúc âm cho chúng ta biết rằng Thượng Đế đã ban cho Jesus một số “quyền năng” thần thánh (*duanis*) nhất định để ông, mặc dù chỉ là con người phải chết, thực hiện một số nhiệm vụ giống Thượng Đế như chữa lành và tha thứ tội lỗi. Vì vậy, khi dân chúng nhìn thấy Jesus làm những công việc đó, họ mừng rỡ trong đầu một hình ảnh giống Thượng Đế đang sống và đang thở. Một dịp nọ, ba trong các môn đệ của ông quả quyết đã nhìn thấy sự kiện này rõ ràng hơn mọi khi. Câu chuyện được lưu giữ trong ba sách Phúc âm Nhất lãm và rất quan trọng cho thể hệ Ki-tô hữu sau này. Câu chuyện kể rằng, Jesus đưa Peter, James và John lên

một ngọn núi rất cao, về truyền thống nó được đồng hóa như núi Tabor ở Galilee. Ở đó, ông “biến hình” trước mắt họ: “khuôn mặt người sáng như mặt trời và y phục người trở nên trắng như ánh sáng.^[10]” Moses và Elijah, đại diện cho Lễ Luật và các tiên tri, bỗng nhiên xuất hiện bên cạnh ông và cả ba cùng đàm đạo với nhau. Peter hoàn toàn mất tự chủ và lớn tiếng, không biết ông đã nói gì, rằng họ sẽ xây ba nhà tạm để ghi nhớ thị kiến này. Một đám mây trắng, giống như đám mây đã ngự xuống trên núi Sinai, bao phủ đỉnh núi và một giọng nói *bat qol* phán rằng: “Đây là con ta yêu dấu; ta hài lòng về người. Hãy vâng lời người.^[11]” Nhiều thế kỷ sau, khi đoán về ý nghĩa của thị kiến này, các Ki-tô hữu người Hy Lạp đã đi đến quyết định rằng “quyền năng” của Thượng Đế đã tỏa sáng qua con người được biến hình của Jesus.

Họ còn lưu ý rằng Jesus không bao giờ cho rằng các “quyền năng” thiêng liêng này (cũng như Philo, họ gọi là *dynameis*) được giới hạn trong bản thân ông mà thôi. Nhiều lần, Jesus đã hứa với các môn đệ của ông rằng, nếu họ có “đức tin” họ cũng sẽ tận hưởng được những “quyền năng” đó. Dĩ nhiên, qua đức tin, ý ông không phải là đón nhận một thuyết thần học đúng đắn mà là đào sâu thái độ nội tâm về sự vâng phục và mở lòng với Thượng Đế. Nếu các môn đệ của ông tự mở lòng ra với Thượng Đế không một chút dè dặt, họ có thể làm mọi thứ mà ông ta có thể làm. Giống như các Rabbi, Jesus không tin rằng Thánh Thần chỉ đến với tầng lớp cao trọng đặc quyền đặc lợi mà với tất cả những người có thiện chí: Một số đoạn thậm chí cho rằng, cũng như một số Rabbi, Jesus tin ngay cả dân ngoại cũng có thể đón nhận Thánh Thần. Nếu các môn đệ của ông có “đức tin”, họ có thể làm những việc thậm chí còn lớn hơn. Họ không những có thể tha thứ tội lỗi và trừ quỷ mà còn có thể lật đổ một ngọn núi xuống biển^[12] Họ khám phá ra rằng, cuộc sống mong manh, phải chết của họ đã

được biến hình nhờ “quyền năng” của Thượng Đế vốn hiện diện và hoạt động trong thế giới của Nước Chúa.

Sau khi Jesus chết, các môn đệ không thể từ bỏ đức tin mà người đã thể hiện như một hình ảnh của Thượng Đế. Ngay từ những ngày đầu, họ đã cầu nguyện với người. Thánh Paul tin rằng quyền năng của Thượng Đế cũng sẽ đến với dân ngoại Do Thái giáo và giảng dạy Phúc âm ở xứ sở ngày nay là Thổ Nhĩ Kỳ, Macedonia và Hy Lạp. Ông đoán chắc những người ngoài Do Thái có thể trở thành thành viên của Israel Mới ngay cả khi họ không tuân giữ trọn vẹn Luật Moses. Điều này xúc phạm đến nhóm môn đệ cũ là những người muốn duy trì một giáo phái Do Thái độc nhất hơn, và họ đã từ bỏ Paul sau một cuộc tranh luận gay gắt. Tuy nhiên, hầu hết những người cải đạo của Paul là những người Do Thái tha hương hoặc những Người kính sợ Chúa vì thế Israel Mới vẫn đậm chất Do Thái. Paul không bao giờ gọi Jesus là “Thiên Chúa”. Ông gọi người là “Con Thiên Chúa” theo nghĩa Do Thái của nó: Chắc chắn ông ta không tin rằng Jesus là hiện thân của chính Thiên Chúa: Người chỉ sở hữu “quyền năng” và “Thánh Thần” của Thượng Đế vốn thể hiện hoạt động của Chúa trên trái đất và không thể đồng hóa với tinh hoa thần thánh không thể chạm đến. Chẳng có gì ngạc nhiên, trong thế giới ngoại Do Thái giáo, các tín hữu Ki-tô mới không phải lúc nào cũng duy trì ý nghĩa của những khác biệt tinh tế này để rồi cuối cùng một người vốn khẳng định mình là một nhân mạng yếu đuối và phải chết được tin đã trở nên thần thánh. Học thuyết về Nhập thể của Thượng Đế trong Đức Jesus luôn làm chướng tai gai mắt người Do Thái, và sau này, những người Hời giáo cũng coi đó là sự báng bổ. Đó là một học thuyết khó khăn với những nguy hiểm nhất định; Các Ki-tô hữu thường giải thích nó một cách sơ sài. Thế nhưng, kiểu sùng bái nhập thể này đã trở thành một đề tài khá vững chắc trong lịch sử tôn giáo: Chúng ta sẽ biết

rằng ngay cả người Do Thái và Hồi giáo cũng đã phát triển một số thuyết thần học khá tương tự cho riêng họ.

Chúng ta có thể nhìn thấy sự bùng nổ tôn giáo đằng sau việc thần thánh hóa Jesus một cách lạ thường bằng cách nhìn sơ qua một số trường hợp ở Ấn Độ cũng xảy ra trong khoảng thời gian này. Trong cả Phật giáo và Ấn Độ giáo đã dấy lên lòng sùng kính những hữu thể được tôn kính như chính Đức Phật hoặc các vị thần Hindu xuất hiện dưới hình thể con người. Kiểu sùng kính cá nhân này, được gọi là *bhakti*, thể hiện cái dường như là sự khát khao lâu đời của con người về một tín ngưỡng được nhân tính hóa. Đó là một khởi đầu hoàn toàn mới và tuy nhiên, trong cả hai tín ngưỡng, nó được lồng ghép vào tôn giáo mà không ảnh hưởng đến những ưu tiên thiết yếu.

Sau khi Đức Phật chết vào cuối thế kỷ VI BCE, về lẽ tự nhiên con người muốn giữ một vật kỷ niệm về Ngài, nhưng họ cảm thấy một bức tượng là không phù hợp bởi vì ở Niết bàn người không còn “tồn tại” theo bất kỳ ý nghĩa thông thường nào nữa. Thế nhưng, tình yêu cá nhân đối với Đức Phật lớn dần và nhu cầu chiêm niệm nhân tính được giác ngộ của người trở nên mạnh đến mức, vào thế kỷ I BCE, những bức tượng đầu tiên xuất hiện ở Gandhara phía Tây Bắc Ấn Độ và Mathura trên bờ sông Jumna. Sức mạnh và nguồn khơi mở của những hình tượng đó mang lại cho chúng một ý nghĩa trung tâm trong đời sống tâm linh Phật giáo cho dù là sự sùng kính một hữu thể nằm ngoài cái ngã thì rất khác với nguyên tắc nội tại mà Tất-đạt-đa thuyết giảng. Tất cả các tôn giáo đều thay đổi và phát triển. Nếu không, chúng sẽ trở nên lỗi thời. Đa số tín đồ Phật giáo coi *bhakti* là cực kỳ quý giá và cảm thấy nó gọi cho họ về một số chân lý có nguy cơ bị mất. Khi Đức Phật lần đầu tiên đạt đến sự giác ngộ, Ngài bị cám dỗ phải giữ nó cho chính mình, nhưng lòng trắc ẩn của Ngài trước cảnh đau khổ của chúng sinh đã buộc Ngài phải kéo dài thêm bốn mươi

năm nữa để thuyết giảng về Đạo. Thế nhưng, vào khoảng thế kỷ I BCE, các tăng sĩ được giam kín trong tu viện cố đạt đến Niết bàn theo cách riêng của họ, dường như đã không nhìn thấy đi đâu này. Chiêm niệm trong tu viện cũng là một lý tưởng không dễ dàng mà nhiều người cảm thấy hoàn toàn vượt quá khả năng của họ. Trong thế kỷ I CE, một vị Phật mới xuất hiện: Bồ tát, đáng đã noi theo tấm gương của Đức Phật và cởi bỏ Niết bàn, hy sinh bản thân để cứu độ chúng sinh. Người sẵn sàng chấp nhận tái sinh để cứu chúng sinh trong đau khổ. Như Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (Những bài kinh về Trí tuệ tuyệt hảo), được biên soạn vào cuối thế kỷ I BCE, ghi rằng:

Các vị Bồ tát không muốn đạt được Niết bàn cho riêng mình. Ngược lại, họ quan sát thế gian hiện hữu đầy đau thương, và vẫn khát khao đạt đến sự giác ngộ tối cao, họ không run sợ lúc sinh và tử. Họ bắt đầu cuộc hành trình hướng đến lợi ích cho thế gian, cho sự thanh thản và lòng trắc ẩn của nó. Họ xác quyết rằng: “Chúng ta sẽ trở thành nơi ẩn náu cho thế gian, là nơi nghỉ ngơi và là sự xoa dịu cuối cùng của nó, là những hòn đảo và ánh sáng và là kim chỉ nam cho con tàu cứu rỗi thế gian.”^[13]

Hơn nữa, Bồ tát đã có một ngu ần công đức vô hạn có thể giúp cho những thành phần kém may mắn được ban phúc t âm linh. Một người cầu nguyện với Bồ tát có thể được tái sinh vào một trong những Thiên đàng trong vũ trụ quan Phật giáo nơi đi ều kiện để đạt đến giác ngộ dễ dàng hơn.

Lời kinh trên nhấn mạnh rằng các ý tưởng đó không được hiểu theo nghĩa đen. Chúng không có liên quan đến logic hoặc sự kiện bình thường trong thế giới này mà chỉ là những biểu tượng của một chân lý khó nhận biết. Vào đầu thế kỷ II CE, Nagarjuna, triết gia đã sáng lập ra Không Luận, đã sử dụng nghịch lý và biện chứng pháp để chứng minh tình trạng không đầy đủ của ngôn ngữ khái niệm thông thường. Những chân lý tất yếu, ông quả quyết, chỉ có thể nắm bắt bằng trực quan thông qua các phương pháp

thiền. Ngay cả lời dạy của Đức Phật cũng chỉ là những ý tưởng thông thường và phàm tục không đáp ứng đủ giá trị của thực tại mà người muốn truyền đạt. Các tín hữu Phật giáo những người chấp nhận triết lý này tin rằng mọi thứ chúng ta cảm nghiệm chỉ là ảo tưởng: ở phương Tây, chúng ta gọi họ là những người mơ mộng ảo huyền. Cái Chân Như, yếu tính bên trong của vạn vật, là tính không, là sự trống rỗng vốn không hiện hữu theo bất kỳ ý nghĩa thông thường nào. Là tự nhiên khi đồng hóa tính không với Niết bàn. Khi một vị Phật như Tất-đạt-đa đạt đến Niết bàn, theo một cách nào đó không thể mô tả được thì người đã trở thành Niết bàn và đồng hóa với Chân Như. Vì thế bất kỳ ai tìm kiếm Niết bàn thì cũng đang tìm kiếm sự đồng hóa với chư Phật.

Không khó để nhận ra rằng, lòng sùng kính *bhakti* này với chư Phật và Bồ tát cũng tựa tựa như lòng sùng kính của các Ki-tô hữu đối với Jesus. Nó cũng làm cho đức tin có thể đến với nhiều người hơn, như Paul đã từng mơ ước mang đạo Do Thái đến cho dân ngoại. Có sự dấy lên tương tự về lòng sùng kính *bhakti* trong Ấn Độ giáo diễn ra đồng thời, tập trung vào Shiva và Vishnu, hai trong những vị thần quan trọng nhất trong các thần linh Vệ Đà. Một lần nữa, lòng sùng kính đại chúng tỏ ra mạnh hơn sự khờ hạnh theo triết lý của Upanishad. Thực ra, người Hindu đã phát triển Bộ tam thần tối linh: Brahman, Shiva và Vishnu là ba biểu tượng hoặc hình ảnh của một thực tại đơn nhất, không thể diễn tả được.

Đôi khi, sẽ hữu ích hơn khi suy ngẫm về sự huyền nhiệm của Thượng Đế dưới hình ảnh của Shiva, một vị thần nghịch lý của thiện và ác, phẫn thịnh và khờ hạnh, sáng tạo và hủy diệt. Theo một truyền thuyết được phổ cập, Shiva là một Yogi toàn trí và người đã khuyến khích các tín đồ của mình siêu vượt những khái niệm cá nhân về tính thần thiêng thông qua hình thức thiền. Vishnu thường tốt bụng và gần gũi hơn. Ngài thích tự biểu lộ cho con người qua các hình thức hóa thân khác nhau. Một trong những

hình ảnh hóa thân nổi tiếng của Ngài là nhân vật Krishna, được sinh ra trong một gia đình quý tộc nhưng được dưỡng dục như một người chăn bò. Truyền thuyết gồm những câu chuyện kể về sự vui đùa giữa Krishna với cô gái chăn bò, thể hiện Thượng Đế như là đấng Yêu thương Linh hồn. Thế nhưng, khi Vishnu hiện ra với Hoàng tử Arjuna dưới hình dạng của Krishna trong Bhagavad-Gita (Chí Tôn Ca), đó là một cảm nghiệm kinh hãi:

*Ta nhìn thấy các thần linh
trong thân xác người, Ôi đấng Chí Tôn,
và những đàn tạo vật khác nhau:
Đại Ngã, đấng tác tạo vũ trụ,
trên đài hoa sen của người,
tất cả những hiền nhân và quần tinh xà phụ.*^[14]

Mọi thứ hiện diện một cách nào đó trong thân thể của Krishna: Người không có khởi đầu cũng không có kết thúc, người lấp đầy không gian và bao phủ tất cả thần linh: “thần bão, thần mặt trời, thần ánh sáng và thần của nghi lễ.”^[15] Người còn là thần khí đầy sinh lực của con người, là tinh hoa của nhân loại^[16]. Tất cả vạn vật đều tuôn đổ về Krishna như những con sông chảy về biển hay những loài bướm đêm bỏ nhà vào một đám lửa đang bùng cháy. Tất cả những gì Arjuna có thể làm khi chàng nhìn đắm đắm vào cảnh tượng kỳ diệu này là run rẩy và lo sợ, hoàn toàn bị lạc mất phương hướng của mình.

Sự phát triển lòng sùng kính *bhakti* thỏa mãn nhu cầu thần kín về mối quan hệ cá nhân nào đó với đấng tối thượng. Sau khi đã thiết lập Đại Ngã như là sự siêu việt hoàn toàn, có nguy cơ nó sẽ trở nên bị loãng và, giống như Ông Trời của thời xa xưa, tàn úa dần khỏi ý thức con người. Sự phát

triển lý tưởng của Bồ tát trong đạo Phật và hóa thân của Vishnu dường như tượng trưng cho một giai đoạn khác về phát triển tôn giáo khi dân chúng khẳng định rằng đấng Chân Như không thể nhỏ hơn con người. Tuy nhiên, các học thuyết biểu tượng này và các câu chuyện thần thoại không công nhận rằng đấng Tuyệt đối có thể được biểu hiện chỉ bằng một lần tỏ mình duy nhất: Có rất nhiều chư Phật và Bồ tát, và Vishnu có nhiều sự hóa thân khác nhau. Các câu chuyện thần thoại này cũng thể hiện một lý tưởng cho nhân loại: Chúng cho thấy con người được giác ngộ hoặc phong thần, như anh ta đã được mệnh định.

Khoảng thế kỷ I CE, có một sự khao khát tương tự về nội tại tính của Thượng Đế trong Do Thái giáo. Nhân vị của Jesus dường như trả lời cho nhu cầu đó. Thánh Paul, một thánh sử Ki-tô giáo sớm nhất, người đã tạo ra cái tôn giáo mà ngày nay chúng ta gọi là Ki-tô giáo, tin rằng Jesus đã thay thế kinh Torah như là sự mặc khải chính thức của Thượng Đế cho thế gian^[17]. Không dễ để biết chính xác ý ông muốn nói gì qua điểu này. Các bức thư của Paul là những phản hồi về các vấn đề cụ thể chứ không phải là bản tường thuật mạch lạc về một thần luận khúc chiết. Ông tin chắc rằng Jesus là Đấng Messiah: “Ki-tô” nghĩa là Massiach trong tiếng Do Thái: Đấng được xức dầu. Paul cũng nói về người đàn ông Jesus như thể người cao trọng hơn cả một con người bình thường, cho dù là, Paul, với tư cách là một người Do Thái, không tin rằng Ngài là Thượng Đế nhập thể. Ông thường dùng cụm từ “trong Chúa Ki-tô” để mô tả cảm nghiệm của ông về Jesus: Các tín hữu Ki-tô sống “trong Chúa Ki-tô”; họ được thanh tẩy trong cái chết của Ngài; Giáo hội theo một cách nào đó là thân thể của Ngài^[18]. Đây không phải là một chân lý mà Paul đã lập luận một cách logic. Giống như nhiều người Do Thái, ông không tán thành chủ nghĩa duy lý của người Hy Lạp mà ông mô tả chẳng khác gì “sự ngớ ngẩn^[19]”. Chính trải nghiệm chủ quan và huyền bí làm cho ông mô tả Jesus như một loại khí quyển

trong đó “chúng ta sống, di chuyển và mang lấy t ãn tại của chúng ta^[20]”. Jesus đã trở thành ngu ãn của trải nghiệm tôn giáo của Paul: Vì thế, ông nói về Ngài theo những cách mà một số những người cùng thời của ông có thể đã nói về một vị thần.

Khi Paul giải thích về đức tin đã được ban xuống cho mình, ông nói rằng Jesus đã chịu nạn và chết “vì tội lỗi của chúng ta^[21]”, đi ãu đó cho thấy rằng ngay từ giai đoạn sơ khai, các môn ãp của Jesus, vốn dĩ hoang mang trước tai tiếng về cái chết của Ngài, đã giải thích sự kiện đó bằng cách nói rằng, cách này hay cách khác sự kiện đó là vì lợi ích của chúng ta. Ở Chương 9, chúng ta sẽ thấy trong thế kỷ XVII, các tín hữu Do Thái khác sẽ tìm một lời giải thích tương tự cho kết cục gây tai tiếng của một Đấng Messiah khác. Các tín hữu Ki-tô thời sơ khai cảm thấy rằng Jesus vẫn còn sống theo một cách huyền bí nào đó, và “quy ãn năng” mà người sở hữu giờ ãây được trao cho họ như người đã hứa. Chúng ta biết từ thư gửi của Paul rằng, các tín hữu Ki-tô ãầu tiên có tất cả các kiểu trải nghiệm khác lạ có thể là dấu chỉ về sự ra ãời của một loại người mới: Một số trở thành những người chữa bệnh bằng đức tin, một số nói tiếng lạ, những người khác loan báo đi ãu họ tin là lời sấm từ Thượng Đế. Dường như cái chết của Jesus mang lại lợi ích theo một cách nào đó: Nó mang lại một “ðời sống mới” và một “sáng tạo mới” - một chủ ãề liên tục trong thư của Paul.^[22]

Tuy nhiên, không có các thần luận chi tiết về việc ãóng ãinh là ãể chuộc “tội ãổ tông” của Adam: Chúng ta sẽ biết rằng thuyết thần học này không xuất hiện cho ãến thế kỷ IV và chỉ quan trọng ở các nước phương Tây. Paul và các thánh sử Tân Ước chưa bao giờ thử ãưa ra một lời giải thích chính xác, dứt khoát về sự cứu rỗi mà họ cảm nghiệm. Tuy nhiên quan niệm về cái chết hiến tế của Chúa Ki-tô tương tự với lý tưởng B ãtát vốn ãang phát triển vào thời ãiểm này tại Ấn ãộ. Giống như B ãtát, Chúa Ki-tô

thực ra cũng là người hòa giải giữa nhân loại và đấng Tuyệt đối, sự khác nhau đó là Chúa Ki-tô là người hòa giải duy nhất và sự cứu rỗi mà Ngài hiệu lực không phải là một khát vọng chưa đạt được trong tương lai, như Bồ tát, mà là một việc đã hoàn tất. Paul quả quyết rằng sự hiến tế của Jesus là duy nhất. Mặc dù tin rằng, những chịu đựng của ông vì những người khác là sinh ơn ích, song Paul hoàn toàn chắc chắn rằng cuộc khổ nạn và cái chết của Chúa Jesus thuộc một thứ hạng hoàn toàn khác^[23]. Có một sự nguy hiểm tiềm tàng ở đây. Hằng hà sa số chư Phật và những sự hóa thân ẩn kín và nghịch lý khác nhau tất cả gọi cho các tín đồ sùng đạo biết rằng thực tại tối cao không thể biểu hiện đủ trong bất kỳ một hình thức nào. Sự nhập thể duy nhất của Ki-tô giáo, ám chỉ rằng toàn bộ thực tại vô tận của Thượng Đế được thể hiện trong một con người duy nhất, có thể dẫn đến một kiểu sùng bái thần tượng chưa chín muồi.

Jesus quả quyết rằng *duanis* (quyền năng) của Chúa không dành cho riêng một mình Ngài. Paul phát triển sự hiểu biết này bằng cách lý luận rằng Jesus là tấm gương đầu tiên về một kiểu người mới. Không những Ngài đã làm những điều mà dân Israel xưa kia chưa làm được mà người còn trở thành một Adam mới, một con người mới trong đó tất cả nhân loại, kể cả dân ngoại, phải dự phần vào cách này hay cách khác^[24]. Một lần nữa, điều này không khác với tín ngưỡng Phật giáo, bởi vì tất cả các chư Phật trở nên một với Chân Như, nên lý tưởng của con người cũng phải dự phần vào Phật quả.

Trong thư gửi cho Giáo đoàn Philipi, Paul trích dẫn những nội dung được coi là một bài hát ca tụng của các tín hữu Ki-tô thời sơ khai vốn đặt ra một số vấn đề quan trọng. Ông nói với những người cải đạo rằng họ phải có cùng một thái độ tự hiến như Đức Jesus,

Người tự mình trong hình dạng Thiên Chúa

đã không đeo bám lấy
sự ngang hàng với Thiên chúa
mà làm mình ra không
để mang khoác lấy thân phận một nô lệ
và trở nên như con người ta
và hiện diện như con người ta
thế nhưng còn khiêm nhường hơn,
đến nỗi chấp nhận chết,
chết trên một cây thập tự,
Nhưng Thượng Đế đã nâng Ngài lên cao
và đặt tên cho Ngài
cái tên trên trước mọi cái tên
nên mọi loài
trên các tầng trời, trên mặt đất là ở dưới mặt đất,
hãy nên quỳ gối trước danh Jesus
và mọi cái lưỡi hãy nên tuyên xưng
Jesus Christ như Chúa tể
Để vinh danh Thiên Chúa Cha Ngài. ^[25]

Bản thánh ca đó dường như phản ánh một niềm tin của các tín đồ Ki-tô giáo đầu tiên rằng Jesus đã hưởng một sự hiện hữu nào đó trước đây “với Thượng Đế” trước khi trở thành phạm nhân trong sứ vụ “làm mình ra không” (*kenosis*) bởi đó, giống như một vị Bồ tát, Ngài quyết định chia sẻ đau khổ của thân phận con người. Tư tưởng Do Thái của Paul quá lớn để có thể chấp nhận ý tưởng Chúa Ki-tô hiện hữu như một hữu thể thiêng

liêng thứ hai bên cạnh YHWH từ muôn đời. Bài thánh ca cho thấy rằng, sau khi được tôn vinh, Ngài vẫn còn khác biệt và có địa vị thấp hơn Thượng Đế, đáng đã suy tôn và ban cho Ngài danh hiệu *kyrios*. Ngài không thể tự khoác lấy danh hiệu đó, nhưng được trao ban chỉ vì “vinh quang của Chúa Cha”.

Khoảng 40 năm sau, tác giả sách Phúc âm Thánh John đã đưa ra một gợi ý tương tự. Trong phần mở đầu, ông mô tả Logos đã ở với “Thượng Đế từ khởi đầu” và là tác nhân của tác tạo: “Nhờ Ngài, tất cả vạn vật được tạo thành, không một tạo vật nào tồn tại mà không qua Ngài.”^[26] Tác giả không dùng từ Hy Lạp *logos* giống như Philo: Ông có vẻ hợp với đạo Do Thái Palestine hơn Hy Lạp hóa. Trong bản dịch Kinh Thánh Do Thái bằng tiếng Aram hay còn gọi là *targum*, được biên soạn vào thời điểm này, từ *Memra* (lời) được dùng để mô tả hoạt động của Thượng Đế trong vũ trụ. Nó thực hiện cùng những chức năng như các thuật ngữ kỹ thuật khác như “vinh quang”, “Thánh Thần” và “*Shekinah*” vốn nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa sự hiện diện của Thượng Đế trong vũ trụ và thực tại không thể nhận biết của chính Thượng Đế. Giống như “Trí khôn”, “Lời” tượng trưng cho kế hoạch sáng thế nguyên thủy của Thượng Đế. Khi Paul và John nói về Jesus như thể Ngài có một cuộc sống hiện hữu từ trước, họ không muốn ám chỉ rằng Ngài là “ngôi” hai thiêng liêng theo ý nghĩa Thượng Đế Ba Ngôi sau này. Họ ngụ ý rằng Jesus siêu vượt trên những hình thức tồn tại tạm thời và cá nhân. Bởi vì “quyền năng” và “trí khôn” mà Ngài đại diện là những hoạt động xuất phát từ Thượng Đế nên Ngài biểu lộ theo một cách nào đó “cái đã tồn tại từ khởi đầu”.^[27]

Những ý tưởng này có thể hiểu được trong ngữ cảnh hoàn toàn Do Thái giáo, mặc dù sau này các Ki-tô hữu có gốc gác Hy Lạp giải thích theo một cách khác. Trong sách Công vụ Tông đồ, được viết cuối năm 100 CE, chúng ta có thể thấy các Ki-tô hữu đầu tiên vẫn mang một quan niệm hoàn

toàn Do Thái về Thượng Đế. Vào ngày Lễ Ngũ Tuần, khi hàng trăm người Do Thái tụ tập ở Jerusalem từ khắp nơi để mừng đón món quà Torah trên núi Sinai, thì Thánh Thần ngự xuống trên những bạn hữu của Jesus. Họ nghe “âm thanh như tiếng gió mạnh từ trời... và cái gì đó xuất hiện trước mặt họ như những đốm lửa^[28]”. Thánh Thần tỏ ra cho những Ki-tô hữu gốc Do Thái này như đã từng tỏ ra cho những người cùng thời với họ, nhóm học giả Do Thái giáo *tannaim*. Ngay lập tức các tông đồ đổ xô ra ngoài và bắt đầu thuyết giảng cho các đám đông tín hữu Do Thái và những kẻ kính sợ Chúa từ “Mesopotamia, Judaea và Cappadocia, Pontus và châu Á, Phrygia và Pamphylia, Ai Cập và những khu vực của Libya bao quanh Cyrene^[29]”. Họ kinh ngạc nghe các tông đồ giảng dạy cho mỗi sắc dân bằng ngôn ngữ riêng của từng sắc dân đó.

Khi Peter đứng dậy để thuyết giảng cho đám đông, ông trình bày hiện tượng này như là sự tuyệt đỉnh của đạo Do Thái. Các tiên tri đã báo trước ngày Thượng Đế sẽ tuôn đổ Thánh Thần của Ngài xuống con người vì vậy ngay cả phụ nữ và nô lệ cũng có thị kiến và mơ ước^[30]. Ngày này sẽ khai mở Nước Chúa khi Ngài sống trên trái đất cùng với dân của Ngài. Peter không quả quyết Jesus Nazareth là Thượng Đế. Ngài “là một phạm nhân, được Thượng Đế ban tặng cho các người qua những phép lạ, điềm báo và dấu chỉ mà Thượng Đế đã thực hiện thông qua Ngài khi Ngài ở giữa các người”. Sau cái chết đau thương của Ngài, Thượng Đế đã cho Ngài sống lại và nâng Ngài lên một địa vị đặc biệt cao trọng “bên hữu Đức Chúa Cha”. Tất cả các tiên tri và tác giả Thánh Vịnh đều báo trước sự kiện này; vì vậy “toàn Nhà Israel” có thể chắc chắn rằng Jesus là Đấng Messiah được mong chờ từ lâu^[31]. Cách nói này nghe có vẻ như là thông điệp (*kerygma*) của các Ki-tô hữu thời sơ khai.

Khoảng cuối thế kỷ IV, Ki-tô giáo trở nên phổ biến tại những nơi được tác giả sách Công vụ Tông đồ liệt kê ở trên: Nó ăn sâu vào trong các hội

đường Do Thái ở những cộng đồng Do Thái tha hương thu hút một lượng lớn những “kẻ kính sợ Chúa” hoặc người cải đạo. Đạo Do Thái được cải cách của Paul dường như giải quyết phần lớn tình trạng tiến thoái lưỡng nan của họ. Họ cũng “nói nhiều ngôn ngữ”, thiếu tiếng nói hợp nhất và một vị thế vững chắc. Nhiều tín hữu Do Thái tha hương bắt đầu coi Đền thờ ở Jerusalem, ngập chìm trong máu động vật, là một hệ thống ban sơ và man rợ. Sách Công vụ Tông đồ lưu giữ quan điểm này trong câu chuyện của Stephen, một tín hữu Do Thái Hy Lạp hóa, người đã cải đạo sang giáo phái của Jesus và bị ném đá đến chết vì tội phỉ báng theo lệnh của công nghị Sanhedrin hay còn gọi là Thượng hội đồng cai quản Do Thái. Trong lời phát biểu xúc cảm mãnh liệt cuối cùng, Stephen xác quyết rằng Đền thờ là một sự lăng mạ đối với bản tính của Thượng Đế: “Đấng Tối cao không sống trong một ngôi nhà do bàn tay con người xây cất.”^[32] Một số tín hữu Do Thái tha hương đón nhận đạo Do Thái theo trường phái Talmud được phát triển bởi các Rabbi sau khi Đền thờ bị hủy diệt; những người khác cảm thấy rằng Ki-tô giáo giải đáp những thắc mắc khác của họ về uy tín của kinh Torah và tính phổ quát của đạo Do Thái. Dĩ nhiên nó có sức hấp dẫn đặc biệt với những kẻ kính sợ Chúa, những người trở thành những thành viên trọn vẹn của Israel Mới mà không phải mang gánh nặng của 613 đi đầu răn (*mitzva*).

Trong suốt thế kỷ I, các Ki-tô hữu tiếp tục nghĩ về Thượng Đế và cầu nguyện với Ngài như những tín hữu Do Thái; họ tranh luận như những Rabbi, và các thánh đường của họ tương tự như các hội đường Do Thái. Có những cuộc tranh luận gay gắt với người Do Thái vào những năm 80 khi các Ki-tô hữu chính thức không được chấp nhận vào các hội đường Do Thái vì họ không tuân giữ kinh Torah. Chúng ta biết rằng đạo Do Thái từng thu hút nhiều người cải đạo trong những thập kỷ đầu của thế kỷ I nhưng sau năm 70, khi người người Do Thái gặp rắc rối với đế quốc La Mã, vị

thế của họ suy vi đi. Việc cải đạo sang Ki-tô giáo của những kẻ kính sợ Chúa khiến người Do Thái nghi ngờ về những người cải đạo và vì vậy họ không còn muốn lôi kéo. Những dân ngoại từng bị cuốn hút bởi đạo Do Thái giờ đây đã quay sang Ki-tô giáo, nhưng họ có xu hướng trở thành nô lệ và thành viên của những tầng lớp thấp hơn. Mãi cho đến cuối thế kỷ II thì những dân ngoại có học thức cao mới trở thành những tín đồ Ki-tô và có thể giải thích tôn giáo mới này cho thế giới ngoại giáo còn hoài nghi.

Trong đế quốc La Mã, Ki-tô giáo lúc đầu được coi là một nhánh của đạo Do Thái, nhưng khi các Ki-tô hữu làm rõ rằng họ không còn là thành viên của hội đường Do Thái thì họ bị đối xử với sự khinh miệt và được coi là một tôn giáo của những kẻ cuồng tín phạm tội bất kính Thượng Đế khi đoạn tuyệt đức tin của cha ông. Những chuẩn mực của người La Mã vốn bảo thủ nghiêm ngặt: Nó đề cao thẩm quyền của người cha chủ gia đình và tập tục tổ tiên. “Tiến bộ” được coi là sự trở lại Thời Hoàng Kim chứ không phải một cuộc diễu hành can đảm hướng đến tương lai. Cố tình dứt bỏ quá khứ không được coi là một sự sáng tạo tài năng như trong xã hội của chúng ta vốn vẫn thể chế hoá việc thay đổi. Đổi mới được coi là nguy hiểm và có tính lật đổ. Người La Mã rất nghi ngờ các phong trào quần chúng vốn lột bỏ những hạn chế của truyền thống và cảnh giác bảo vệ công dân của họ khỏi “thủ đoạn lang băm” tôn giáo. Tuy nhiên, vẫn có một không khí bất an và lo âu ngay trong bản thân đế quốc này.

Trải nghiệm của việc sống trong một đế quốc lớn làm cho các thần linh cổ xưa dường như tầm thường và chưa tương xứng; dần chúng bắt đầu được biết về các nền văn hóa vốn xa lạ và gây xáo động. Họ tìm kiếm những giải pháp tâm linh mới. Các hệ thống thờ cúng Đông phương được đưa vào châu Âu: Các vị thần như Isis và Semele được thờ phụng bên cạnh những vị thần truyền thống của La Mã, những thần hộ mệnh của nhà nước. Vào thế kỷ I CE, các tôn giáo thần bí mới ngổ ý mang lại cho những người

mới khai thăm sự cứu rỗi và cái được coi là sự hiểu biết nội tại về thế giới bên kia. Nhưng không có sự nhiệt thành nào của các tôn giáo mới này đe dọa đến trật tự cũ. Các thần linh Đông phương không yêu cầu sự cải đạo triệt để và từ bỏ các nghi thức quen thuộc, nhưng giống như những vị thánh mới, họ mang lại một triển vọng mới và ý nghĩa về một thế giới rộng lớn hơn. Bạn có thể tham gia bao nhiêu tôn giáo thần bí khác nhau tùy thích: Các tôn giáo thần bí sẽ được chấp nhận và sáp nhập vào trật tự được thiết lập miễn là chúng không có ý hủy hoại các thần linh cũ và giữ một cách hợp lý một hình ảnh khiêm hạ.

Không ai mong đợi tôn giáo là một sự thách thức hoặc mang lại câu trả lời cho ý nghĩa của cuộc sống. Con người quay sang triết học cho kiểu khai sáng đó. Trong đế quốc La Mã thời hậu cổ đại, con người thờ phụng các thần linh để cầu xin sự giúp đỡ trong lúc khủng hoảng, để nhận sự chúc phúc thiêng liêng cho quốc gia và trải nghiệm một cảm giác hàn gắn về tính liên tục với quá khứ. Tôn giáo là vấn đề thờ cúng và nghi thức chứ không phải ý tưởng; nó dựa trên cảm xúc chứ không phải hệ tư tưởng hoặc thần luận được đón nhận một cách có ý thức. Đây không phải là một quan điểm xa lạ trong thời đại ngày nay: Phần lớn dân chúng tham dự các nghi lễ phụng vụ tôn giáo trong xã hội của chúng ta thường không quan tâm đến thần học, không muốn đi đâu gì là quá khác lạ và không thích ý tưởng về thay đổi. Họ cảm thấy các nghi lễ truyền thống mang lại cho họ sự gắn kết với truyền thống và một cảm giác yên tâm. Họ không mong đợi những ý tưởng nổi bật từ bài thuyết giáo và thường khó chịu bởi những thay đổi về nghi thức phụng vụ. Theo một cách cũng khá tương tự như vậy, phần lớn những dân ngoại thời hậu cổ đại thích thờ phụng những thần linh tổ tiên mà nhiều thế hệ trước đã từng thờ phụng.

Những nghi thức cũ mang lại cho họ sự cảm nhận về bản sắc, ca tụng những truyền thống địa phương và dường như là một sự đảm bảo rằng mọi

thứ vẫn tiếp diễn như chúng đã từng. Văn minh dường như là một thành tựu mong manh và không nên bị đe dọa bởi sự ngoan cố khước từ các vị thần bảo trợ, những đấng đảm bảo sự sống còn của nó. Họ cảm thấy bị đe dọa một cách khó hiểu bởi sự xuất hiện của một giáo phái mới nhằm thủ tiêu đức tin cũ của ông bà tổ tiên họ. Ki-tô giáo, vì thế, gặp phải đi đầu tồi nhất từ cả hai thế giới. Nó thiếu tính cổ xưa đáng tôn kính của Do Thái giáo và không có bất kỳ một nghi lễ hấp dẫn nào của ngoại giáo vốn dĩ ai cũng có thể biết và cảm kích. Nó còn là một mối đe dọa tiềm năng, bởi vì các tín hữu Ki-tô khẳng định rằng Chúa của họ là Thượng Đế duy nhất và tất cả những thần khác đều là ảo tưởng. Theo nhà sử học La Mã Gaius Suetonius (70-160), Ki-tô giáo dường như là một phong trào phi lý và lập dị, một tín ngưỡng mới và ngoan cố, bị “suy đồi” hóa chỉ vì nó “mới”.^[33]

Những dân ngoại có học thức tìm đến triết học để khai sáng chứ không phải tôn giáo. Những vị thánh và danh nhân của họ là những triết gia thời cổ đại như Plato, Pythagoras hoặc Epictetus. Họ thậm chí coi những danh nhân này là “con của Thượng Đế”: Plato, chẳng hạn, được coi là con trai của thần Apollo. Các triết gia duy trì sự kính trọng không mấy mặn mà với tôn giáo, nhưng xem nó là sự khác biệt cơ bản với những điều họ đang làm. Họ không phải là những viện sĩ già nua trong các tòa tháp ngà mà là những con người với một sứ mệnh, một sự háo hức để cứu linh hồn của những người cùng thời bằng cách thu hút họ vào những nguyên tắc thuộc trường phái cụ thể của mình. Cả Socrates và Plato đều tin vào triết học như là một tôn giáo, họ nhận thấy rằng việc nghiên cứu khoa học và siêu hình học đã truyền cảm hứng cho họ bằng một nhãn quan về vinh quang của vũ trụ. Vì thế, vào thế kỷ I CE, những người thông minh và có đầu óc tư duy quay sang họ để tìm lời giải thích về ý nghĩa của cuộc sống, một hệ tư tưởng truyền cảm hứng và động cơ thúc đẩy luân lý. Ki-tô giáo dường như là một tín ngưỡng man rợ và Chúa của họ có vẻ là một vị thần tàn bạo và nguyên

thủy, luôn can thiệp một cách phi lý vào vấn đề của con người: Ngài không có điểm chung nào với Thượng Đế xa xôi và bất biến của một triết gia như Aristotle. Một điều cần phải gọi ý là những người có phẩm chất như Plato hoặc Alexander Đại đế đều là con của một vị thần, còn một người Do Thái chết một cái chết nhục nhã trong một góc khuất của đế quốc La Mã là một chuyện khác hẳn.

Học thuyết Plato là một trong những triết lý phổ biến nhất ở mặt kỳ cổ đại. Những người theo thuyết Plato mới thế kỷ I và II không bị hấp dẫn bởi Plato, nhà tư tưởng luân lý và chính trị, mà là Plato nhà thần bí. Những lời dạy của ông giúp triết gia nhận ra cái bản ngã thật của mình bằng cách giải phóng linh hồn ông khỏi nhà tù của thân xác và giúp ông thăng hoa đến thế giới thần thánh. Đó là một hệ thống ẩn tượng đã dùng vũ trụ như một hình ảnh của sự liên tục và hài hòa. Hệ thống tồn tại trong sự suy ngẫm về chính nó vượt ngoài sự tàn phá của thời gian và thay đổi tại đỉnh điểm của mắt xích tồn tại vĩ đại. Tất cả sự tồn tại xuất phát từ Hệ thống như là một kết quả cần thiết của sự hiện hữu thuần khiết của nó: Những hình thức vĩnh cửu khởi phát từ Hệ thống và đến lượt mình, chúng tạo sinh khí cho mặt trời, tinh tú và mặt trăng, theo phạm vi riêng của mỗi dạng. Cuối cùng, các thần linh, lúc này được coi là những thiên sứ của Hệ thống, truyền sự ảnh hưởng thần thánh cho thế giới con người. Người theo thuyết Plato không cần những câu chuyện man rợ về một vị thần, đáng đột nhiên quyết định tác tạo thế giới hoặc làm ngơ hệ thống tôn ti đã được thiết lập để truyền đạt trực tiếp với một nhóm người nhỏ. Ông không cần sự cứu rỗi kịch côm của một Đấng Messiah bị đóng đinh. Vì gần gũi với Thượng Đế đáng mang lại sự sống cho vạn vật, một triết gia có thể thăng hoa đến thế giới thần thánh nhờ vào nỗ lực riêng của mình theo một cách hợp lý và trật tự.

Làm thế nào các Ki-tô hữu có thể giải thích đức tin của họ cho thế giới ngoại giáo? Dường như họ không thể quyết định giữa hai vấn đề, có vẻ nó chẳng phải là một tôn giáo, theo cảm quan La Mã, cũng không phải là một triết lý. Hơn thế nữa, có lẽ người Ki-tô giáo cảm thấy khó để liệt kê những “niềm tin” của họ và có thể không chú ý đến việc phát triển một hệ thống tư duy nổi bật. Về điểm này, họ giống với các láng giềng ngoại giáo. Tín ngưỡng của các dân đó không có “thuyết thần học” chặt chẽ nhưng có thể được mô tả một cách chính xác hơn như là một thái độ tận hiến được vun trồng kỹ càng. Khi họ đọc lên “tín đi ầu” của họ, họ không nhất trí với một hệ thống các định đề. Từ *credere*, chẳng hạn, dường như là từ phái sinh của *core dare*: Phải lòng. Khi họ nói “*credo*” (*orpisteno* trong tiếng Hy Lạp), nó ám chỉ một tình trạng cảm xúc chứ không phải lý trí. Vì vậy, như Theodore, Giám mục thành Mopsuestia ở Cilicia từ năm 392-428 đã giải thích với những người cải đạo của ông:

Khi anh em nói “Tôi xin dâng mình trước mặt Chúa”, anh em chứng tỏ rằng anh em mãi mãi kiên định với Ngài, rằng sẽ không bao giờ tự tách mình ra khỏi Ngài và nghĩ về đi ầu đó cao trọng hơn bất kỳ đi ầu gì khác để sống cùng với Ngài và hành xử theo một cách đúng như những lời răn dạy của Ngài. [\[34\]](#)

Các Ki-tô hữu sau này cần đưa ra cách giải thích có tính lý thuyết hơn về đức tin của họ và sẽ phát triển một đam mê tranh luận thần học có một không hai trong lịch sử tôn giáo thế giới. Chẳng hạn, chúng ta biết rằng trong Do Thái giáo không tồn tại tính chính thống, quan phương, mà các ý tưởng về Thượng Đế về cơ bản là những vấn đề riêng tư. Các tín hữu Ki-tô thời sơ khai hẳn đã chia sẻ thái độ này.

Tuy nhiên, vào thế kỷ II, một số người ngoại giáo cải đạo sang Ki-tô giáo cố tìm gặp và chứng tỏ với những người anh em chưa tin của họ rằng tôn giáo của họ không phải là một bất đồng có tính hủy hoại đối với truyền

thống. Một trong những người hộ giáo này là Justin vùng Caesarea (100-165), người đã tử đạo vì đức tin. Trong cuộc tìm kiếm không ngừng nghỉ của ông về ý nghĩa, chúng ta có thể cảm nhận sự lo âu tinh thần trong giai đoạn này. Justin không phải là một nhà tư tưởng sâu sắc hoặc xuất chúng. Trước khi chuyển sang Ki-tô giáo, ông đã từng ngẫm dưới chân của một triết gia thuộc phái Khắc kỷ, một triết gia phái tiêu dao và một người theo thuyết Pythagoras, nhưng rõ ràng là ông đã không hiểu được những vấn đề liên quan đến hệ thống của họ. Ông thiếu khí chất và khả năng hiểu biết về triết học, mà dường như cần một điếu gì đó lớn lao hơn việc thờ cúng và nghi thức, và ông đã tìm ra giải pháp cho ông trong Ki-tô giáo. Trong hai bài hộ giáo của ông (khoảng 150 và 155), ông lý luận rằng, các Ki-tô hữu đơn giản là đang bước theo Plato, người cũng cho rằng chỉ có một Thượng Đế duy nhất. Cả các triết gia Hy Lạp lẫn các tiên tri Do Thái đều báo trước ngày đến của Chúa Ki-tô - một luận cứ có lẽ đã gây ấn tượng cho những dân ngoại ngày nay vì có một sự nhiệt thành mới đối với sấm ngôn. Ông còn lý luận rằng, Jesus là hiện thân của Logos hoặc trí tuệ thiêng liêng nào đó mà phái Khắc kỷ nhìn thấy trong trật tự của vũ trụ, Logos hoạt động xuyên suốt lịch sử, truyền cảm hứng cho người Hy Lạp và người Hebrew. Tuy nhiên, ông không giải thích hàm ý của ý tưởng có vẻ mới lạ này: Làm thế nào một con người có thể là hiện thân của Logos.; Logos có giống như những hình ảnh trong Kinh Thánh như Lời hoặc Đức Khôn ngoan không? Mối quan hệ giữa nó với Thượng Đế ra sao?

Những Ki-tô hữu khác đang phát triển các thuyết thần học cực đoan hơn nữa, không phải xuất phát từ sự say mê nghiên cứu vì lợi ích riêng của tôn giáo này, mà để xoa dịu một sự lo âu sâu sắc. Cụ thể, các tín đồ ngộ đạo, những Người Hiểu Biết, chuyển từ triết học sang thần thoại học để giải thích cảm nhận bén nhạy của họ về sự tách lìa khỏi thế giới thần thánh. Những câu chuyện thần thoại của họ đối chất sự u mê của họ về Thượng

Đế và thần thánh mà họ trải nghiệm như là cội nguồn của đau buồn và xấu hổ. Basilides, người giảng dạy ở Alexandria từ năm 130 đến 160, và người đương thời của ông Valentinus, người rời Ai Cập đến Rome để dạy học, cả hai đều có một số lượng lớn học trò và cho rằng phần lớn những người cải đạo sang Ki-tô giáo cảm thấy mất mát, hoang mang và bị thay thế một cách cực đoan.

Các tín đồ Ngộ đạo^[35] bắt đầu bằng một thực tại hoàn toàn không thể hiểu được mà họ gọi là Bản tính Thần thánh, bởi vì đó là cội nguồn của một hữu thể thấp hơn mà họ gọi là “Thần”. Chẳng có gì để chúng ta có thể nói về nó bởi vì nó hoàn toàn vượt quá trí tuệ hạn hẹp của chúng ta. Như Valentinus giải thích, Bản tính Thần thánh là:

Hoàn hảo và có trước vạn vật... cư ngụ trong những bề cao vô hình vô danh: Đây là cái có trước khởi nguyên và là tầng tổ và là bề sâu thăm. Nó vô hình và bất khả thấu, vĩnh cửu và vô thủy, là Yên tĩnh và Cô quạnh sâu thăm cho những kỳ hạn vô tận. Với nó là tư tưởng, cũng còn gọi là Ân Sủng và Im Lặng.^[36]

Con người luôn suy ngẫm về đấng Tuyệt đối này, nhưng không có giải thích nào của họ là đầy đủ. Không thể nào có thể mô tả Bản tính Thần thánh vốn dĩ không “tốt” và cũng không “xấu” và không thể được gọi là “tồn tại”. Basilides dạy rằng từ khởi đầu đã không có Thần mà chỉ có Bản tính Thần thánh, cái, nghiêm túc mà nói, là Hư vô bởi vì nó không tồn tại theo bất kỳ ý nghĩa nào mà chúng ta có thể hiểu.^[37]

Nhưng cái Hư Vô này muốn tự biểu lộ và không bằng lòng với sự cô đơn trong Sâu thăm và Im lặng. Có một vận động đột khởi nội tại từ trong sâu thăm của sự hiện hữu bất khả thấu đã dẫn đến hàng loạt chất phát sinh tương tự như được mô tả trong các câu chuyện thần thoại ngoại giáo cổ xưa. Chất phát sinh đầu tiên là “Thần”, mà chúng ta biết và cần nguyên. Nhưng ngay cả “Thần” chúng ta cũng không thể chạm đến và cần làm sáng

tỏ thêm. Hệ quả là những chất phát sinh mới tiếp tục từ Thần theo từng cặp, mỗi cặp biểu lộ một trong những thuộc tính thần thánh của người. “Thần” vượt ngoài giới tính nhưng, như trong trường ca *Enuma Elish*, mỗi cặp chất phát sinh gồm một đực và một cái - một sự phối hợp nhằm trung hòa tính thần nam phái của độc thân luận có tính phổ biến hơn. Mỗi cặp chất phát sinh ngày càng trở nên yếu và loãng dần bởi vì chúng mỗi lúc một rời xa Nguồn thần thánh của chúng. Cuối cùng, khi có đến ba mươi chất phát sinh (hoặc đại kỷ) như thế hiện ra, quá trình dừng lại và thế giới thần thánh, cái Toàn năng, hoàn tất. Các tín đồ Ngộ đạo không đưa ra một vũ trụ quan thái quá trọn vẹn, bởi mọi người đều tin rằng vũ trụ luôn đầy ắp các thiên thể, ma quỷ và quyền năng thiêng liêng như vậy. Thánh Paul đề cập đến Bộ thần, Quản thần, Đế Thiên và Quyên thần, trong khi các triết gia tin rằng năng quyền vô hình này là những vị thần cổ xưa và đã làm cho chúng trở thành trung gian giữa con người và đấng Duy nhất.

Đã từng có một thảm họa, một sự sa ngã nguyên thủy mà các tín đồ Ngộ đạo mô tả theo nhiều cách khác nhau. Một số nói rằng *Sophia* (Thông thái), khởi phát sau cùng của tất cả khởi phát, bị thất sủng bởi vì nàng tham vọng đạt đến một kiến thức bị cấm của Bản tính Thần thánh. Chính vì tính tự phụ vênh váo, nàng đã sa ngã khỏi cảnh giới Toàn năng (*Pleroma*) và nỗi đau buồn cũng như sự khốn khổ của nàng tạo thành thế giới vật chất. Bị đầy ải và mất phương hướng, *Sophia* lang thang xuyên qua các vũ trụ, khao khát được trở lại cội Nguồn thần thiêng của mình. Tập hợp những ý tưởng Đông phương và ngoại giáo này diễn tả cảm quan sâu sắc của tín đồ Ngộ đạo rằng, thế giới của chúng ta, theo một nghĩa nào đó, là sự lầm lạc của thiên giới, được sinh ra từ sự ngu dốt và biến chất. Các tín đồ Ngộ đạo khác cho rằng “Chúa” không tạo ra thế giới vật chất, bởi vì có thể Ngài không liên quan gì đến vật chất cơ bản này. Đây là công việc của một trong những Thiên thể mà họ gọi là Đấng Hóa Công hay Đấng Sáng tạo. Ngài

trở nên ghen tị với “Chúa” và mong muốn đạt đến trung tâm của Toàn năng. Kết quả là Ngài sa ngã và tạo ra thế giới trong cơn cu ồng loạn. Như Valentinus giải thích, Ngài “tạo ra Thiên đàng mà không biết gì về Thiên đàng; Ngài nặn ra con người mà không hiểu hết con người; Ngài mang trái đất đến ánh sáng mà không hiểu về trái đất^[38]”. Nhưng Logos, một niên kỷ khác, đến trần gian để giải cứu, mặc lấy xác phàm của Jesus để chỉ cho con người con đường trở về với Thượng Đế. Cuối cùng kiểu Ki-tô giáo này bị ngăn cản, nhưng chúng ta biết rằng, sau này các tín hữu Do Thái giáo, Ki-tô giáo và H ồi giáo quay trở lại hình thức thần thoại này vì thấy rằng nó thể hiện cảm nghiệm tôn giáo của họ về “Chúa” chính xác hơn thần học chính thống. Những câu chuyện thần thoại này không bao giờ được dùng như những trình thuật theo nghĩa đen về sáng thế và cứu độ; chúng là sự biểu hiện mang tính biểu tượng về một chân lý nội tại. “Chúa” và Toàn năng không phải là những thực tại bên ngoài, mà được tìm thấy từ bên trong:

Đừng tìm kiếm Thượng Đế và sự sáng thế hay những thứ khác tương tự. Hãy tìm kiếm Ngài bằng cách lấy bản thân mình làm điểm khởi đầu. Hãy tìm hiểu ai đang ở trong bạn làm cho mọi sự trở nên của riêng mình và nói, lạy Chúa tôi, tâm trí của tôi, suy nghĩ của tôi, linh hồn của tôi và thân xác của tôi. Hãy tìm hiểu nguồn gốc của đau khổ, hoan hỉ, tình yêu, thù hận. Nếu bạn xem xét kỹ những vấn đề này, bạn sẽ tìm thấy Ngài trong chính bản thân mình.^[39]

Toàn năng tượng trưng cho bản đồ của linh hồn. Ánh sáng thiêng liêng có thể nhận thấy ngay cả trong thế giới tối tăm này, nếu các tín đồ Ngộ đạo biết nơi đâu để nhìn: Trong sự Sa ngã Nguyên thủy - của *Sophia* hoặc Đấng Hóa Công - một số tia sáng thần thánh cũng rơi ra từ Toàn năng và bị sa bẫy trong thế giới vật chất. Tín đồ Ngộ đạo có thể tìm thấy một tia sáng thần thánh trong linh hồn của mình, có thể nhận biết một nhân tố thiêng liêng tự trong bản thân vốn sẽ giúp họ tìm ra con đường về nhà.

Các tín đồ Ngộ đạo cho rằng phần lớn những người vừa mới cải đạo sang Ki-tô giáo không thỏa mãn với ý tưởng truyền thống về Thượng Đế mà họ thừa hưởng từ Do Thái giáo. Họ không trải nghiệm thế giới là “tốt đẹp”, công trình của một vị thần tử tế. Một thuyết nhị nguyên tương tự và sự biến vị là đặc trưng của học thuyết Marcion (100-165) người sáng lập Giáo hội cạnh tranh cho chính mình ở Rome và thu hút một lượng lớn môn đồ. Jesus nói rằng một cây tốt sẽ sinh quả tốt:^[40] Làm sao thế gian lại được tạo ra bởi một Vị thần tốt khi rõ ràng nó tràn ngập sự xấu xa và đau khổ? Marcion cũng bị choáng váng bởi Kinh Thánh Do Thái dường như mô tả một Thượng Đế khắt khe, tàn ác, đáng đã hủy diệt toàn bộ dân chúng vì sự say mê công lý của Ngài. Ông quả quyết rằng chính Thượng Đế của Do Thái giáo, đáng “khao khát chiến tranh, không kiên định trong thái độ và tự mâu thuẫn với chính mình^[41]”, đã tạo ra thế giới này. Nhưng Jesus khai lộ về sự tèn tai của một Thiên Chúa khác, đáng không bao giờ được đề cập trong kinh sách Do Thái.

Thượng Đế thứ hai này “hiền hòa, dịu dàng và đơn giản là tốt lành và tuyệt hảo^[42]”. Ngài hoàn toàn khác với Đấng tạo hóa “công lý” hung ác. Vì vậy, chúng ta nên quay lưng lại với cái thế giới mà, bởi không phải là việc Ngài làm, nó chẳng cho chúng ta biết gì về một thần linh có lòng tử tế và cũng nên khước từ “Sách Cự Ước”, đơn giản là tập trung vào các Tân Ước đã lưu giữ tinh thần của Jesus. Tính phổ biến trong giáo huấn của Marcion cho thấy, ông bày tỏ một mối lo âu chung. Có một thời, dường như ông sắp sửa sáng lập một Giáo hội tách biệt. Ông hiểu rõ một điều gì đó quan trọng trong trải nghiệm Ki-tô giáo; các thế hệ Ki-tô hữu nhận thấy không dễ dàng để gắn kết tích cực với thế giới vật chất này và vẫn còn một số đáng kể những người không biết phải làm gì với Thượng Đế của dân Hebrew.

Tuy nhiên, nhà thần học Bắc Phi Tertullian (160-220) chỉ ra rằng, Thượng Đế “tốt lành” của Marcion có nhiều điểm chung với Thượng Đế của triết học Hy Lạp hơn là Thiên Chúa của Kinh Thánh. Vị thần hiền hòa này, đáng chẳng có gì liên quan đến thế giới rạn nứt này, gần với Người Vận Hành Bất Động mà Aristotle đã mô tả hơn nhiều so với Thiên Chúa Do Thái của Chúa Ki-tô. Thật vậy, nhiều người trong nền văn hóa Hy Lạp - La Mã nhận thấy, Thiên Chúa của Kinh Thánh là một vị thần ngớ ngẩn và bạo lực, đáng không đáng được thờ phụng. Vào khoảng năm 178, triết gia Celsus kết tội các Ki-tô hữu vì đã đón nhận một quan điểm hẹp hòi và què kệch về Thiên Chúa. Ông bàng hoàng khi các tín hữu Ki-tô quả quyết về một sự mặc khải đặc biệt của riêng họ: Thiên Chúa luôn ở với con người, nhưng một nhóm nhỏ các Ki-tô hữu xác nhận rằng: “Thiên Chúa thậm chí đã rời bỏ cả thế gian này và công việc trên trời, và không đếm xỉa đến trái đất to lớn này cốt chỉ để chú ý đến chúng ta mà thôi.^[43]” Khi Ki-tô hữu bị chính quyền La Mã ngược đãi, họ được gán cho cái tội là “vô thần” vì quan niệm của họ về thần thánh đã xúc phạm trầm trọng đến chuẩn mực của La Mã. Bởi Ki-tô hữu không làm bốn phận với các thần linh truyền thống, dân chúng sợ rằng các Ki-tô hữu sẽ gây nguy hiểm cho nhà nước và lật đổ cái trật tự mong manh đó. Ki-tô giáo dường như là một tín ngưỡng hoang dại không đoái hoài đến những thành tựu của nền văn minh.

Tuy nhiên, khoảng cuối thế kỷ II, một số dân ngoại có học thức thực sự bắt đầu được cải đạo sang Ki-tô giáo và có thể thích ứng Thượng Đế Semite của Kinh Thánh với lý tưởng Hy Lạp - La Mã. Người đầu tiên trong số này là Clement của Alexandria (khoảng 150-215), vị vua có thể đã học triết học ở Athens trước khi cải đạo. Clement không nghi ngờ Yahweh và Thượng Đế của các triết gia Hy Lạp là một và như nhau: Ông gọi Plato là Moses thành Athens. Tuy nhiên, cả Jesus và Thánh Paul hẳn cũng ngạc nhiên về thuyết thần học của ông này. Giống như Thượng Đế của Plato và

Aristotle, Thượng Đế của Clement biểu trưng của sự ung dung tự tại: Ngài hoàn toàn bất khả thụ nạn, không thể bị đau khổ hoặc thay đổi. Các Ki-tô hữu có thể dự phần vào cuộc sống thiêng liêng này bằng việc bắt chước tính ung dung tự tại và không hề nao núng của chính Thượng Đế. Clement nghĩ ra một quy tắc cuộc sống khá giống với những quy tắc đạo đức của các Rabbi, ngoại trừ nó có nhiều điểm chung với lý tưởng khắc kỷ. Một tín đồ Ki-tô giáo cần bắt chước tính ung dung tự tại của Thượng Đế trong mọi góc ngách của cuộc sống: Anh ta phải ngồi đúng tư thế, nói chuyện nhẹ nhàng, nén cười to, xáo động và thậm chí là ợ một cách nhẹ nhàng. Với việc luyện tập miệt mài sự thư thái này, các tín hữu Ki-tô sẽ nhận thấy một sự Tĩnh lặng lớn lao từ bên trong, là hình ảnh của Thượng Đế được khắc ghi trong sự hiện hữu của họ. Không có hố ngăn cách giữa Thượng Đế và con người. Một khi các tín đồ Ki-tô giáo tuân theo lý tưởng thần thánh, họ sẽ nhận ra rằng họ có một Bằng hữu thần thiêng “đang ở chung nhà với chúng ta, ngồi ở bàn, chia sẻ tất cả nỗ lực tinh thần của cuộc sống chúng ta”.^[44]

Tuy nhiên, Clement cũng tin rằng Jesus là Thiên Chúa, “Thiên Chúa hằng sống đã chịu đau khổ và được phụng thờ^[45]”. Ngài, đáng đã “rửa chân cho họ, khăn quăn ngang lưng”, là “Thiên Chúa không tự phụ và là Đức Chúa của Vũ trụ^[46]”. Nếu các tín đồ Ki-tô giáo bắt chước Chúa Ki-tô, họ cũng sẽ được tôn sùng: Thiêng liêng, liêm khiết và ung dung tự tại. Thật vậy, Chúa Ki-tô là ngôi lời trở thành phàm nhân “vì thế anh em có thể học từ một con người cách trở thành Chúa^[47]”. Ở Tây phương, Irenaeus, Giám mục Lyons (130-200), cũng dạy một học thuyết tương tự. Jesus là Ngôi lời nhập thể, trí tuệ thiêng liêng. Khi trở nên phàm nhân, người đã thánh hóa mỗi giai đoạn phát triển nhân loại và trở thành một kiểu mẫu cho các tín đồ Ki-tô giáo. Họ nên bắt chước Ngài theo cách khá giống như một diễn viên được tin đã trở nên nhập vai vào nhân vật mà anh ta thể hiện và như thế sẽ

hoàn thành thực hiện tiềm năng con người của họ^[48]. Cả Clement và Irenaeus đều thích ứng Thiên Chúa của Do Thái giáo với những quan niệm vốn tiêu biểu cho thời đại và nền văn hóa của họ. Ngay dù có ít điểm chung với Thiên Chúa của các tiên tri, đáng đặc trưng bởi tính miễn cảm và dễ tổn thương, học thuyết về sự điếm tĩnh của Clement vẫn trở thành nền tảng đối với quan niệm Ki-tô giáo về Thiên Chúa. Trong thế giới Hy Lạp, người ta nóng lòng muốn vượt trên sự hỗn độn của cảm xúc và tính hay thay đổi, và đạt đến một trạng thái điếm tĩnh siêu phàm. Lý tưởng này thịnh hành bất chấp nghịch lý cố hữu của nó.

Thần học của Clement để lại những câu hỏi quan trọng chưa được giải đáp. Làm sao mà một con người bình thường lại có thể là Logos hoặc lý trí thần thiêng? Chính xác thì điếm đó có nghĩa là gì khi nói rằng Jesus vốn là thiên tính? Ngôi lời có cùng làm một với “Con Thiên Chúa” không và trào lưu Do Thái này có nghĩa gì trong thế giới Hy Lạp? Làm thế nào một Thượng Đế độc lập với đau khổ lại có thể chịu đau khổ trong Đức Jesus? Làm sao các tín đồ Ki-tô giáo tin rằng Ngài là một hữu thể thiêng thánh và đồng thời một mục cho rằng chỉ có một Thượng Đế duy nhất? Các tín đồ Ki-tô giáo ngày càng nhận thức được những vấn đề này trong suốt thế kỷ III. Trong những năm đầu của thế kỷ này ở Rome, Sabellius, một khuôn mặt khá bí hiểm, cho rằng các thuật ngữ Kinh Thánh như “Cha”, “Con” và “Thánh Thần” có thể so sánh với những chiếc mặt nạ (nhân vật) được các diễn viên đeo khi đóng một vai diễn lớn và làm cho thánh giả có thể nghe tiếng nói của họ. Vì thế Thượng Đế duy nhất đã khoác lấy những vai diễn khác nhau khi giải quyết những vấn đề của thế gian. Sabellius thu hút một số môn đệ, nhưng hầu hết các tín đồ Ki-tô giáo cảm thấy lo âu trước thuyết thần học của ông: Học thuyết đó cho rằng Thượng Đế độc lập với đau khổ theo một ý nghĩa nào đó đã chịu đau khổ khi đóng vai Con, một ý tưởng mà họ coi là hoàn toàn không thể chấp nhận. Tuy nhiên, khi Paul của

thành Samosata, Giám mục Antioch từ năm 260 đến 272, gợi ý rằng Jesus đơn giản chỉ là một con người, trong đó Lời và Trí khôn của Thượng Đế cư ngụ như trong một đền thờ, đây được coi không khác gì dị giáo. Thần học của Paul bị kết án tại Cộng đồng Antioch vào năm 264 mặc dù ông cố bám vào chức giám mục của mình cùng với sự trợ giúp của Nữ hoàng Zenobia của Palmyra. Rõ ràng sẽ rất khó tìm ra cách để chấp nhận kết luận của Ki-tô giáo rằng Jesus là thiên tính bằng niềm tin mạnh mẽ không kém rằng Thượng Đế là Duy nhất.

Khi Clement rời Alexandria vào năm 202 để trở thành một tư tế trong phụng vụ ngôi Giám mục ở Jerusalem, vị trí của ông tại trường giáo lý được tiếp quản bởi Origen, một học trò trẻ sáng dạ của ông, lúc bấy giờ chỉ khoảng hai mươi tuổi. Lúc còn là thanh niên, Origen tin tưởng mãnh liệt rằng tử đạo là con đường đến Thiên đàng. Cha cậu Leonides đã chết trong đấu trường bốn năm trước đó và Origen đã cố để được chết như cha mình. Tuy nhiên, mẹ của Origen đã cứu cậu bằng cách giấu tất cả quần áo và không cho cậu ra ngoài. Origen lúc đầu tin rằng đời sống Ki-tô hữu nghĩa là không thích thú với thế gian, nhưng sau đó ông đã tuyên bố từ bỏ luận điểm này và phát triển một hình thức của thuyết Plato Ki-tô giáo. Thay vì đứng nhìn một cái hố ngăn cách dửng dưng giữa Thượng Đế và thế gian, vốn chỉ có thể bắc qua bằng hình thức biến vị cực đoan của tử đạo, Origen đã phát triển một thuyết thần học nhấn mạnh đến tính liên tục giữa Thượng Đế và thế gian. Thần học của ông là linh đạo của ánh sáng, lạc quan và niềm vui. Từng bước một, người Ki-tô giáo có thể vượt lên mắt xích của hiện hữu cho tới khi chạm đến Thượng Đế, môi trường và mái ấm tự nhiên của mình.

Là một người theo thuyết Plato, Origen tin về mối quan hệ thân thiết giữa Thượng Đế và linh hồn: Hiểu về thần thánh là điều tự nhiên của con người. Nó có thể được “gợi lại” và đánh thức bởi những nguyên tắc đặc

biệt. Để thích ứng triết học của Plato với Kinh Thánh Semite, Origen đã phát triển một phương pháp đọc Kinh Thánh bằng hình thức biểu tượng. Vì thế, việc sinh ra Đấng Ki-tô trong cung lòng của Đức Mẹ Maria về cơ bản không được hiểu như một sự kiện nghĩa đen mà là việc sinh ra trí khôn thiêng liêng trong linh hồn. Ông còn chấp nhận một số ý tưởng của thuyết Ngộ đạo. Từ khởi đầu, tất cả sự hiện hữu trong thế giới thiêng liêng đều chiêm niệm Thượng Đế bất khả thấu, đấng đã tỏ mình ra cho họ bằng Logos, Lời thiêng liêng và Trí khôn. Nhưng họ đã trở nên chán chường với sự chiêm niệm hoàn hảo này và sa ngã khỏi vương quốc thần thánh để đi vào các thân xác là những thực thể đã đón lấy sự ngã đổ của họ. Tuy nhiên, tất cả đều không bị hư mất. Linh hồn có thể vươn tới Thượng Đế trong một cuộc hành trình dài, đầu đặn và còn tiếp tục sau khi chết. Dần dần, linh hồn vứt bỏ cái gông cùm của thân xác, siêu vượt trên giới tính và trở thành một linh hồn thuần khiết. Qua sự chiêm niệm (*theoria*), linh hồn tiến đến hiểu biết (bùng ngộ) về Thượng Đế vốn sẽ biến đổi nó cho đến khi, như chính Plato đã dạy, bản thân linh hồn sẽ trở nên thiêng liêng. Thượng Đế vô cùng huyền bí và không có từ ngữ hay khái niệm nào của con người có thể diễn tả đủ về người nhưng linh hồn có khả năng biết được Thượng Đế bởi vì nó có chung bản chất thần thánh của Ngài. Chiêm niệm Logos là điều tự nhiên đối với chúng ta bởi vì tất cả hữu thể thiêng liêng (*logikof*) từ xưa là ngang hàng với nhau. Khi chúng sa ngã, chỉ có trí huệ tương lai của Chúa Ki-tô là bằng lòng ở lại trong cõi thiêng liêng để nghiệm ngẫm Lời Chúa và tất cả linh hồn của chúng ta đều ngang hàng với người. Tin vào tính thần thánh của người đàn ông tên Jesus chỉ là một giai đoạn; nó sẽ giúp chúng ta trong cuộc hành trình trên cõi thế nhưng cuối cùng sẽ được siêu vượt khi chúng ta đối mặt với Thượng Đế.

Vào thế kỷ IX, Giáo hội lên án một số quan niệm của Origen vì coi chúng là dị giáo. Cả Origen và Clement đều không tin Thượng Đế tạo ra

thế giới từ hư vô (*ex nihilo*), đi đầu mà sau này trở thành học thuyết Ki-tô giáo chính thống. Quan điểm của Origen về tính thần thánh của Jesus và việc cứu độ nhân loại chắc chắn không phù hợp với lời dạy Ki-tô giáo chính thức sau này: Ông không tin rằng chúng ta được “cứu độ” nhờ cái chết của Chúa Ki-tô mà chúng ta vươn đến Thượng Đế bằng nỗ lực của chính mình. Điểm đáng nói là khi Origen và Clement viết và dạy về chủ nghĩa Plato Ki-tô giáo thì không có một học thuyết chính thức nào. Không ai biết chắc có phải Thượng Đế đã tạo ra thế giới không, hay làm thế nào con người là thần thánh. Những sự kiện hỗn loạn thế kỷ IV và V chỉ dẫn đến sự ra đời của đức tin chính thống sau cuộc chống chọi khổ sở.

Có lẽ Origen nổi tiếng với việc ông tự thiến mình. Trong các sách Phúc âm, Jesus nói rằng một số người đã tự biến mình thành các hoạn quan vì lợi ích Nước Chúa và Origen nghe theo lời Ngài.

Thiến là một hoạt động khá phổ biến thời mạt kỳ cổ đại; Origen không tự bức mình bằng một con dao, cũng không phải ông quyết định từ sự thúc đẩy của cái gọi là sự ghê tởm phi lý về tính dục vốn là đặc điểm của một số nhà thần học Tây phương như Thánh Jerome (342-420). Học giả người Anh Peter Brown cho rằng có thể đã có một nỗ lực nhằm chứng minh học thuyết của ông về tính không xác định của thân phận con người mà linh hồn phải sớm siêu vượt. Rõ ràng các yếu tố bất khả biến như giới tính được để lại phía sau trong quá trình thần thánh hóa lâu dài bởi vì trong Thượng Đế không có đực hay cái. Ở một thời đại mà triết gia được đặc định với bộ râu dài (một dấu chỉ của sự khôn ngoan), đôi má phình và giọng the thé của Origen hẳn đã là một cảnh làm người ta giật mình.

Plotinus (205-270) học ở Alexandria với người thầy cũ của Origen, Ammonius Saccus, và sau này tham gia quân đội La Mã với hy vọng rằng nó sẽ đưa ông sang Ấn Độ nơi ông khao khát được học tập. Không may,

cuộc viễn chinh thất bại và Plotinus trốn chạy sang Antioch. Sau này ông thành lập một trường dạy triết học uy tín ở Rome. Chúng ta không biết nhiều về ông bởi vì ông là người rất kín đáo, không bao giờ nói về bản thân và thậm chí không đoái hoài đến ngày sinh của mình. Giống như Celsus, Plotinus nhận thấy Ki-tô giáo là một tín ngưỡng hoàn toàn có thể phủ nhận, nhưng ông có ảnh hưởng đến nhiều thế hệ tín đồ đạo thần giáo sau này trong cả ba tôn giáo thờ Thượng Đế. Vì vậy, điều quan trọng là phải xem xét một vài chi tiết nhân quan của ông về Thượng Đế. Plotinus được mô tả như một lưu vực: Ông hấp thu những dòng tư tưởng chính của khoảng 800 năm nghiên cứu về Hy Lạp và chuyển nó sang một hình thức vốn vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến những gương mặt quan trọng trong thế kỷ của chúng ta như T. S. Eliot và Henri Bergson. Rút ra từ những ý tưởng của Plato, Plotinus phát triển một hệ thống giúp đạt đến sự hiểu biết về bản ngã. Một lần nữa, ông không quan tâm đến việc tìm sự giải thích khoa học về vũ trụ cũng như nguồn gốc vật lý của cuộc sống: thay vì nhìn ra ngoài vũ trụ để tìm sự giải thích khách quan, Plotinus thúc giục các môn đệ rút vào chính mình và bắt đầu sự khám phá chiều sâu của tâm hồn.

Con người nhận thấy điều gì đó sai với thân phận của họ; họ cảm thấy mâu thuẫn với chính mình và những người khác, mất liên lạc với bản chất bên trong và lạc hướng. Xung đột và một sự thiếu tính đơn sơ dường như là đặc trưng về sự tồn tại của chúng ta. Tuy nhiên, chúng ta liên tục cố gắng để hợp nhất vô số các hiện tượng và quy giản chúng vào một tổng thể ước lệ nào đó. Khi chúng ta nhìn thoáng qua một người, chúng ta không thấy cái chân, cánh tay, cánh tay kia và cái đầu mà tự động tổ hợp các yếu tố này thành một con người cơ hữu. Động lực về tính nhất thể này là nền tảng cho cách thức mà tâm trí chúng ta hoạt động và phải, như Plotinus tin, phản ánh thực chất của các sự vật nói chung. Để tìm ra chân lý căn bản của thực tại, linh hồn phải tự nắn lại mình, trải qua giai đoạn thanh lọc (*katharsis*) và

tham gia vào sự chiêm niệm (*theoria*), như Plato đã khuyên dạy. Linh hồn phải nhìn ra ngoài vũ trụ, ra ngoài cái thế giới dễ nhận biết và thậm chí ra ngoài những giới hạn của trí tuệ để nhìn thấu trung tâm của thực tại. Tuy nhiên, đây không phải là sự vươn đến một thực tại nằm ngoài bản thân chúng ta mà ngự xuống nơi sâu kín nhất của tâm trí. Có thể nói đó là sự hướng vào nội tâm.

Thực tại tối cao là một nhất thể nguyên sơ mà Plotinus gọi là cái Một. Tất cả các sự vật tồn tại nhờ vào thực tại uy lực này. Vì bản thân cái Một là sự đơn giản nên chẳng có gì để nói về nó: Nó không có những phẩm chất khác biệt với thực chất của nó vốn làm cho sự mô tả bình thường trở nên có thể. Nó là vậy. Do đó, cái Một là vô danh: “Nếu chúng ta suy nghĩ tích cực về cái Một, Plotinus giải thích, “sẽ có nhiều sự thật hơn trong Tĩnh lặng.^[49]” Thậm chí chúng ta không thể nói nó tồn tại, bởi vì với tư cách là Hữu thể tự thân, nó không phải là “một sự vật nhưng khác biệt với vạn vật^[50]”. Thật vậy, Plotinus giải thích, nó là “Mọi thứ và Không là gì; nó có thể không phải là vạn vật đang hiện hữu, đồng thời nó có thể là tất cả^[51]”. Chúng ta sẽ hiểu nhận thức này là đề tài thường hằng trong lịch sử của Thượng Đế.

Nhưng Tĩnh lặng này không thể là toàn bộ sự thật Plotinus tranh luận, vì chúng ta có thể đạt đến một sự hiểu biết nào đó về tính thần thánh. Điều này sẽ không thể được nếu cái Một vẫn bị bao phủ trong sự tối tăm không xuyên thấu của nó. Cái Một phải tự siêu vượt, thoát ra ngoài Tính đơn sơ của nó và tự làm cho nó có thể hiểu được đối với những hữu thể bất toàn như bản thân chúng ta. Tính siêu việt thần thánh này có thể mô tả như là sự “xuất thần”, chính xác là như vậy, vì nó là một “trạng thái vượt ra ngoài bản ngã trong sự rộng lượng thuần khiết: “Không tìm kiếm gì, không sở hữu gì, không thiếu gì, cái Một là hoàn hảo, và, như cách nói ẩn dụ, đã tuôn tràn, và sự sum sê của nó tạo ra cái mới.^[52]” Không có gì là có ngôi vị cả;

Plotinus coi cái Một là vượt quá mọi phạm trù con người kể cả phạm trù nhân cách. Ông quay lại truyện thần thoại cổ xưa về khởi phát để giải thích sự phóng phát của tất cả những gì tồn tại từ Cội nguồn đơn sơ tuyệt đối bằng cách sử dụng một số phép loại suy để mô tả quá trình này: Nó giống như ánh sáng chiếu ra từ mặt trời hoặc hơi nóng phát ra từ ngọn lửa và trở nên ấm hơn khi bạn tiến gần đến tâm điểm của nó. Một trong những sự ví von ưa thích nhất của Plotinus là so sánh cái Một với điểm nằm giữa một hình tròn vốn chứa đựng đi đâu có thể của tất cả hình tròn tương lai xuất phát từ nó. Nó tương tự như hiệu ứng gợn sóng có được bằng cách thả một hòn đá xuống hồ nước. Khác với những khởi phát trong trường ca *Enuma Elish*, nơi mỗi cặp thần linh phát triển từ thần này thần kia đã trở nên hoàn hảo và hiệu quả hơn, trường hợp trong hệ thống của Plotinus thì ngược lại. Như trong các huyền thoại của thuyết Ngộ đạo, một hữu thể càng xa nguần cái Một chừng nào thì nó càng yếu đi chừng ấy.

Plotinus coi hai khởi phát đầu tiên phóng ra từ cái Một là thần thiêng vì chúng giúp chúng ta biết và tham dự vào cuộc sống của Thượng Đế. Cùng với cái Một, chúng hình thành một Ba Ngôi thần tính mà theo một cách nào đó gần với giải pháp cuối cùng của Ki-tô giáo về Chúa Ba Ngôi. Tâm trí (*nous*), khởi phát đầu tiên, ứng với phạm trù ý tưởng của Plato trong hệ thống của Plotinus: Nó làm cho tính đơn thuần của cái Một trở nên khả tri nhưng sự hiểu biết ở đây là bằng trực giác và ngay lập tức. Nó không phải đạt được một cách khó nhọc qua những quá trình nghiên cứu và luận giải, mà được hấp thu theo cách khá giống như các giác quan của chúng ta hấp thu những đối tượng mà chúng cảm nhận. Linh hồn (*psyche*), vốn khởi phát từ Tâm trí theo cách giống như Tâm trí khởi phát từ cái Một, hơi cách xa sự hoàn hảo, và trong phạm vi này, kiến thức chỉ có thể đạt được một cách rời rạc, vì thế nó thiếu tính đơn thuần và sự gắn kết tuyệt đối. Linh hồn ứng với thực tại như chúng ta biết: Tất cả sự tồn tại vật chất và tinh

thần còn lại khởi phát từ linh hồn, cái mang lại cho thế giới của chúng ta bất kỳ tính nhất thể và gắn kết nào nó có. Một lần nữa, cần phải nhấn mạnh rằng, Plotinus đã không hình dung bộ ba cái Một, Tâm trí và Linh hồn như một vị thần “ngoài kia”. Thần tính đó bao gồm toàn thể sự tồn tại. Thượng Đế là tất cả trong tất cả, và những hữu thể bé hơn chỉ tồn tại trong chừng mực chúng tham dự vào hữu thể tuyệt đối của cái Một.^[53]

Dòng khởi phát hướng ra ngoài bị tóm lấy bởi một chuyển động hồi ứng trở lại cái Một. Như chúng ta đã biết từ hoạt động của tâm linh và sự bất mãn của chúng ta về xung đột và tính đa bội, tất cả hữu thể đều khao khát tính nhất thể; chúng mong muốn quay lại với cái Một. Một lần nữa, đây không phải là sự vươn đến thực tại bên ngoài mà đi vào trong sâu thẳm của tâm linh. Linh hồn nhớ lại tính đơn thuần mà nó đã quên và trở lại với bản ngã thực của nó. Vì tất cả các linh hồn được tạo sinh khí bởi cùng một Thực tại, con người có thể được ví như một dàn đồng ca đứng xung quanh người nhạc trưởng. Nếu một cá nhân nào bị sao lãng, tiếng hát sẽ kém hài hòa và nghịch tai, nhưng nếu tất cả cùng hướng về người nhạc trưởng và tập trung vào ông ta, cả cộng đồng sẽ được lợi vì họ “hát như họ cần phải hát và thật sự ở cùng với Ngài”.^[54]

Cái Một hoàn toàn phi ngôi vị; nó không có giới tính và hoàn toàn không biết gì về chúng ta. Tương tự, Tâm trí về mặt ngữ pháp là giống đực và Linh hồn là giống cái qua đó có thể thấy một sự khao khát, về phía Plotinus, muốn lưu giữ nhãn quan của dân ngoại xưa về sự cân bằng và hài hòa giới tính. Khác với Thượng Đế của Kinh Thánh, nó không ra ngoài để gặp và dẫn chúng ta về nhà. Nó không thương cảm chúng ta, hoặc yêu chúng ta hoặc tự tỏ mình ra cho chúng ta. Nó không biết bất cứ điều gì vượt ra ngoài bản thân nó^[55]. Tuy nhiên, linh hồn con người đôi khi bị cuốn hút vào sự nhận biết xuất thần về cái Một. Triết lý của Plotinus không phải là một quá trình logic mà là một cuộc tìm kiếm tâm linh:

Về phần chúng ta, chúng ta hãy gạt tất cả qua một bên và tập trung vào Điều duy nhất này, trở nên một với nó, trút bỏ tất cả những phiền toái của chúng ta; hãy mau mau thoát khỏi nơi đây, vì không còn chịu nổi những ràng buộc trần tục, để ôm chặt lấy Thượng Đế bằng tất cả hữu thể của chúng ta, để có cơ may không phần nào của chúng là không đeo bám vào Thượng Đế. Ở đó, chúng ta có thể nhìn thấy Thượng Đế và chính chúng ta theo luật được khải lộ: Chính chúng ta đang ở trong sự trống lẹ, được tràn đầy ánh sáng Trí tuệ, hay là, chính ánh sáng đó, thuần khiết, an vui, huyền ảo, và thật sự trở thành một thần linh. [\[56\]](#)

Thần linh này không phải là một đối tượng xa lạ mà là bản ngã tốt nhất của chúng ta. Nó đến “không phải bằng hiểu biết cũng không phải bằng Trí xảo giúp khám phá những hữu thể trí tuệ [trong Tâm trí] mà bằng sự hiện diện (*parousia*) vượt lên trên mọi kiến thức”. [\[57\]](#)

Ki-tô giáo xứng với tiếng tăm của nó trong một thế giới nơi những ý tưởng của thuyết Plato chiếm ưu thế. Sau này khi các nhà tư tưởng Ki-tô giáo cố giải thích trải nghiệm tôn giáo riêng của họ, theo lẽ tự nhiên, họ quay sang nhãn quan Tân-Plato của Plotinus và các môn đệ ngoại giáo của ông. Khái niệm về một sự giác ngộ phi nhân cách, vượt ngoài các phạm trù con người và là điều tự nhiên đối với con người, cũng gần với lý tưởng của đạo Hindu và đạo Phật ở Ấn Độ, nơi Plotinus rất háo hức được học tập. Vì vậy, bất chấp những khác biệt bên ngoài, vẫn có những điểm tương đồng giữa nhãn quan của độc thần giáo và các nhãn quan khác về thực tại. Dường như khi con người chiêm niệm đáng tuyệt đối, họ luôn có những ý tưởng và trải nghiệm rất giống nhau. Ý thức về hiện diện, xuất thần và kính sợ trong sự hiện diện của một thực tại - được gọi là Niết bàn, cái Một, Đại Ngã hoặc Thượng Đế - dường như là một trạng thái tinh thần và một cảm nhận tự nhiên và không ngừng được tìm kiếm bởi con người.

Một số tín đồ Ki-tô giáo quyết định thân thiện với thế giới Hy Lạp. Những người khác không muốn bất cứ điều gì liên quan đến nó. Trong đợt bách hại vào năm 1708, một tiên tri mới tên là Montanus xuất hiện ở Phrygia thuộc Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay, người tự cho mình là hiện thân của thần thánh. “Ta là Thượng Đế toàn năng, đấng hóa thân thành phàm nhân,” ông đã từng kêu to: “Ta là Cha, con và Chúa Thánh thần (*Paraclete*).” Hai bằng hữu của ông là Priscilla và Maximilla cũng thừa nhận tương tự^[58]. Thuyết Montanus là một tín đồ huyền bí hung tợn thể hiện một hình ảnh đáng kinh sợ về Thượng Đế. Các môn đồ của nó không những buộc phải quay lưng lại với thế gian và sống độc thân, mà còn được dạy rằng tử đạo là con đường chắc chắn để đến với Thượng Đế. Cái chết đau khổ của họ vì đức tin sẽ thôi thúc sự trở lại của Chúa Ki-tô: Các thánh tử đạo là những chiến binh của Chúa dấn thân vào một cuộc chiến với thế lực ma quỷ. Tín đồ kinh khủng này thúc đẩy sự hình thành chủ nghĩa cực đoan âm ỉ trong tinh thần Ki-tô giáo: Thuyết Montanus lan nhanh ở Phrygia, Thrace, Syria và Gaul. Nó đặc biệt mạnh ở Bắc Phi nơi dân chúng quen thuộc với những thần linh yêu cầu tế thần bằng con người. Việc thờ cúng thần Baal đã từng đòi hỏi tế lễ bằng những đứa trẻ đầu lòng cũng bị dập tắt bởi hoàng đế vào thế kỷ II. Dị giáo đã sớm thu hút một người không kém gì Tertullian, nhà thần học hàng đầu của Giáo hội La Mã. Ở các nước phương Đông, Clement và Origen thuyết giảng về sự trở lại với Thượng Đế trong bình yên và vui sướng, nhưng ở phương Tây, một Thượng Đế đáng sợ hơn yêu cầu những cái chết ghê tởm như là điều kiện để được cứu độ. Vào thời kỳ này, Ki-tô giáo là một tôn giáo chặt vật ở Tây Âu và Bắc Phi và ngay từ đầu đã có xu hướng cực đoan chủ nghĩa và khắt khe.

Tuy nhiên, Ki-tô giáo ở phương Đông có những tiến bộ đáng kể, và khoảng năm 235 đã trở thành một trong những tôn giáo quan trọng nhất của đế quốc La Mã. Các tín đồ Ki-tô giáo lúc này nói về một Giáo hội lớn

với một quy tắc đức tin duy nhất tránh xa cực đoan và lập dị. Các nhà thần học chính thống này loại bỏ nhãn quan bi quan của thuyết Ngộ đạo, Marcion và Montanus và chấp nhận con đường ở giữa các thái cực. Ki-tô giáo đang trở thành một tín niệm hòa nhã loại bỏ tính phức tạp của các hệ thống thờ cúng huyền bí và sự khổ hạnh cứng nhắc. Nó bắt đầu lôi cuốn những người có học thức cao là những người có thể phát triển đức tin cùng với những hệ thống mà thế giới Hy Lạp - La Mã có thể hiểu. Tôn giáo mới này cũng hấp dẫn cả phụ nữ: Kinh Thánh của nó dạy rằng, trong Chúa Ki-tô không có đàn ông hay đàn bà, và một mục cho rằng, đàn ông phải yêu thương vợ mình như Chúa Ki-tô đã yêu thương Giáo hội của Ngài. Ki-tô giáo có tất cả những ưu điểm mà một thời đã làm cho đạo Do Thái trở thành một đức tin lôi cuốn như vậy mà không gặp những bất lợi của việc cắt bì và Lễ Luật lệ. Những dân ngoại đặc biệt ấn tượng trước hệ thống phúc lợi mà các Giáo hội đã thiết lập và thái độ trầm ẩn của các tín đồ Ki-tô giáo với nhau. Trong suốt cuộc chống chọi lâu dài để vượt qua các cuộc bách hại từ bên ngoài và những bất đồng nội bộ, Giáo hội cũng đã phát triển một tổ chức hiệu quả làm cho nó chẳng khác gì là một vũ trụ thu nhỏ của chính đế chế đó: Đa chủng tộc, phổ biến, đa quốc gia, đại kết và được cai quản bởi bộ máy quan liêu hiệu quả.

Vì lý do đó nó trở thành một thế lực cho sự ổn định và đã cuốn hút Hoàng đế Constantine, người đã trở thành một Ki-tô hữu sau trận chiến Cầu Milvius vào năm 312 và hợp pháp hóa Ki-tô giáo một năm sau đó. Các tín đồ Ki-tô giáo lúc bấy giờ có thể sở hữu đất đai, tự do thờ phụng và đóng góp cho cuộc sống cộng đồng. Cho dù ngoại giáo đã bùng phát trong hai thế kỷ tiếp theo, Ki-tô giáo cũng trở thành quốc giáo của đế chế và bắt đầu thu hút nhiều người cải đạo mới - những người gia nhập vào Giáo hội chỉ mong sự thịnh vượng vật chất. Giáo hội, vốn bắt đầu sự sinh tồn như là một giáo phái bị bách hại cầu xin sự khoan dung, đã sớm yêu cầu sự tuân

thủ những LễLuật và tín điềuriêng củanó. Những lý do chiến thắng củaki-tô giáo vẫn không rõ ràng; chắc chắn nó sẽ không thành công nếu không có sự trợ giúp củade quốc La Mã, mặc dù điềunày không chóng thì chầy sẽ mang lại những vấn đềriêng củanó. Là một tôn giáo củanghịch cảnh xét ở mức độ cao nhất, nó chưa từng đạt đến điềukiện tốt nhất vềsự thịnh vượng. Một trong những vấn đềđầutiên phải được giải quết là giáo thuyết vềThượng Đế: Ngay khi Constantine mang hòa bình đến cho Giáo hội thì một mối nguy hiểm mới lại xuất hiện từ bên trong vốn chia rẽ các Ki-tô hữu thành những phe phái xung đột gay gắt.

CHÚA BA NGÔI: THƯỢNG ĐẾ CỦA KI-TÔ GIÁO

Vào khoảng năm 320, một tinh thần say mê thần học mãnh liệt đã lan tràn vào các Giáo hội của Ai Cập, Syria và Tiểu Á. Các thủy thủ và lữ khách hát lên những khúc ca ngắn phổ biến, công bố rằng chỉ một mình Cha là Thượng Đế thật, bất khả thấu và duy nhất, nhưng Con thì không đờng vĩnh hằng và cũng không phải tự bản thân mà có, vì Ngài nhận sự sống và hữu thể từ Cha của Ngài. Ta nghe chuyện về một người chăm sóc hồ bơi hồ hào với những người đang tắm rằng Con đến từ hư không, chuyện về một người đổi tiền, khi được hỏi về tỷ giá, thì mở đầu câu trả lời của anh ta bằng một diễn thuyết dài dòng về sự khác biệt giữa trật tự thụ tạo và Thượng Đế vô thủy vô chung, và chuyện về một người bán bánh mì, thông báo với khách hàng của anh ta rằng Cha thì cao cả hơn Con. Dân chúng thảo luận những câu hỏi khó hiểu này với sự hăng hái không khác gì ngày nay họ bàn về bóng đá^[1]. Sự tranh cãi đã được nhóm lên bởi Arius, một thầy tư tế có sức lôi cuốn và dung mạo dễ coi ở Alexandria, người có một giọng nói nhỏ nhẹ và ấn tượng và một khuôn mặt u buồn dễ nhận thấy. Ông đưa ra một thách thức mà Giám mục Alexander nhận thấy không thể nào làm ngơ và thậm chí để bác bỏ thì còn khó hơn: Làm thế nào Đức Jesus Ki-tô có thể là Thiên Chúa giống như Thiên Chúa Cha? Arius không phủ nhận thiên tính của Chúa Ki-tô; thật vậy, ông gọi Jesus là “Thiên Chúa hùng mạnh” và “Thiên Chúa vẹn toàn”^[2] nhưng ông lý luận rằng, việc nghĩ Ngài có sẵn trong mình bản chất thần thánh là đi đâu phỉ báng: Jesus đã nói một cách cụ thể rằng Cha cao cả hơn Ngài. Alexander và trợ lý trẻ sáng dạ

của ông – Athanasius-, ngay lập tức nhận ra rằng đây không phải là chi tiết thần học đơn thuần. Arius đặt ra những câu hỏi quan trọng về bản tính của Thượng Đế. Cùng lúc đó, Arius, một nhà tuyên truyền khéo léo, đã đưa những ý tưởng của ông vào âm nhạc, và chẳng bao lâu dân thường tranh luận vấn đề cũng nồng nhiệt không kém gì những giám mục của họ.

Sự tranh cãi trở nên sôi nổi đến mức đích thân hoàng đế Constantine phải can thiệp và triệu tập một nghị hội giám mục ở Nicaea thuộc Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay để giải quyết vấn đề. Ngày nay, tên của Arius là từ tiêu biểu về lạc giáo, nhưng vào lúc cuộc tranh cãi này xảy ra thì không có một vị thế chính thống và không có cách nào để có thể chắc rằng tại sao hoặc thậm chí liệu Arius có sai hay không. Không có gì mới về quả quyết của ông: Origen, người mà hai bên đều ngưỡng mộ, đã dạy một học thuyết tương tự. Tuy nhiên, xu thế lý trí ở Alexandria đã thay đổi kể từ thời của Origen và người ta không còn tin Thượng Đế của Plato có thể kết hợp hài hòa với Thượng Đế của Kinh Thánh. Chẳng hạn, Arius, Alexander và Athanasius đã từng tin một học thuyết lẽ ra đã gây kinh ngạc cho bất kỳ người theo thuyết Plato nào: Họ cho rằng Thượng Đế tạo ra thế giới từ hư không, đặt quan niệm của họ dựa trên Kinh Thánh. Thực ra, Sáng thế ký không quả quyết điều này. Tác giả sách Tư tế ngụ ý rằng, Thượng Đế tạo ra thế giới từ sự hỗn độn nguyên thủy, và quan niệm cho rằng Thượng Đế gọi lên toàn thể vũ trụ từ một khoảng không tuyệt đối, là hoàn toàn mới. Nó xa lạ với tư tưởng của người Hy Lạp và không được dạy bởi các nhà thần học như Clement và Origen, những người tin vào hệ thống của Plato về phát sinh. Nhưng khoảng thế kỷ IV, các tín đồ Ki-tô giáo chia sẻ quan điểm của thuyết Ngộ đạo về thế gian vốn dĩ mong manh và kiếm khuyết, tách rời Thượng Đế bởi một vực thẳm khổng lồ. Học thuyết mới về sáng thế từ hư không nhấn mạnh quan điểm này về vũ trụ như là thực chất mong manh và hoàn toàn lệ thuộc vào Thượng Đế để hiện hữu và sinh tồn. Theo tư tưởng

của người Hy Lạp, Thượng Đế và con người không còn quan hệ họ hàng. Thượng Đế gọi lên mỗi hữu thể đơn nhất từ một hư vô bất tận và có thể rút lại bàn tay nâng đỡ của Ngài bất cứ lúc nào. Không còn nữa một chuỗi xích hiện hữu vĩ đại khởi phát vĩnh viễn từ Thượng Đế; không còn nữa một thế giới trung gian của những hữu thể thiêng liêng vốn đã truyền *mana* thần thánh vào thế gian. Đàn ông và đàn bà không còn có thể vượt qua chuỗi xích của hiện hữu để đến với Thượng Đế bằng nỗ lực riêng của họ. Chỉ có Thượng Đế - đáng đã kéo họ từ hư vô khởi đầu và giữ họ vĩnh viễn trong hiện hữu — mới có thể đảm bảo sự cứu rỗi muôn đời cho họ.

Người Ki-tô giáo biết rằng Đức Jesus đã cứu độ họ qua cái chết và sự phục sinh của Ngài; họ được cứu chuộc từ sự diệt vong, và một ngày nào đó, sẽ cùng chung hưởng sự tồn tại của Thiên Chúa - đáng là Hiện hữu và Sự sống. Bằng cách nào đó, Chúa Ki-tô đã giúp họ băng qua hố sâu ngăn cách giữa Thiên Chúa và nhân loại. Vấn đề là Ngài đã làm điều đó như thế nào? Ngài ở bên nào của Hố ngăn cách lớn đó? Giờ đây không còn có Viên mãn, một Nơi ngập tràn thực thể trung gian và các thiên thể. Hoặc là Chúa Ki-tô, Logos, thuộc về thế giới thần thánh (giờ là lãnh địa của một mình Thiên Chúa) hoặc Ngài thuộc về cái trật tự được tác tạo mong manh. Arius và Athanasius đặt Ngài lên hai bên đối nghịch của vực thẳm ngăn cách: Athanasius trong thế giới thần thánh còn Arius trong trật tự được tác tạo.

Arius muốn nhấn mạnh sự khác biệt cơ bản giữa Thiên Chúa duy nhất và tất cả thụ tạo của đáng ấy. Như ông đã viết cho Giám mục Alexander, Thiên Chúa là “đấng không được sinh ra duy nhất, đáng vĩnh hằng duy nhất, đáng duy nhất không có khởi đầu, đáng sự thật duy nhất, đáng duy nhất bất tử, đáng khôn ngoan duy nhất, đáng tốt lành duy nhất, đáng cai trị duy nhất”.^[3] Arius hiểu rõ Kinh Thánh và ông tạo một kho tư liệu để hỗ trợ cho quả quyết của ông rằng Chúa Ki-tô Logos chỉ có thể là một thụ tạo

nếu bản thân chúng ta. Đoạn văn then chốt là sự mô tả Trí khôn thiêng liêng trong sách Châm ngôn khẳng định một cách dứt khoát rằng từ khởi đầu Thượng Đế đã tạo ra Trí khôn^[4]. Đoạn này cũng khẳng định rằng Trí khôn là tác nhân của sáng tạo, một ý tưởng được lặp đi lặp lại trong phần dẫn nhập của Phúc âm thánh John. Từ khởi đầu Logos đã ở cùng Thượng Đế:

Qua Ngài mà vạn vật tự thành,

không một thứ gì có hiện tồn nếu không qua Ngài,^[5]

Logos là công cụ Thượng Đế đã sử dụng để tác tạo muôn vật. Vì thế, nó hoàn toàn khác với tất cả hữu thể khác và có một địa vị cao trọng khác thường, nhưng vì được tạo ra bởi Thượng Đế nên Logos vẫn khác biệt cơ bản với Thượng Đế.

Thánh John xác định rõ Jesus là Logos; ông còn nói rằng Logos là Thượng Đế^[6]. Tuy nhiên, Arius một mực cho rằng về thực chất Ngài không phải là Thượng Đế mà được Thượng Đế nâng lên địa vị thần thánh. Vì Thượng Đế đã trực tiếp tạo ra Ngài nhưng các tạo vật khác thì nhờ Ngài mà được tạo thành nên Ngài khác biệt với tất cả chúng ta. Thượng Đế biết, trước khi Logos trở thành phạm nhân, Ngài ấy sẽ hoàn toàn vâng phục Thượng Đế, và do đó, Thượng Đế đã ban trước thiên tính cho Jesus. Nhưng đối với Jesus, thiên tính đó không phải là lẽ tự nhiên: Nó chỉ là một phần thưởng hoặc món quà. Một lần nữa, Arius có thể tạo ra nhiều tư liệu để hỗ trợ cho quan điểm của ông. Sự kiện Jesus đã từng gọi Thiên Chúa là “Cha” hàm ý một sự khác biệt; vai trò làm cha thực chất bao hàm sự tột tại có trước và một tính chất ưu trội nào đó so với người con. Arius còn nhấn mạnh các đoạn Kinh Thánh khẳng định tính khiêm nhường và dễ tổn thương của Chúa Ki-tô. Arius không có ý định gièm pha Jesus như những kẻ thù của ông quả quyết. Ông có cái nhìn cao quý về đức hạnh của Jesus

và sự tuân phục đến chết của Ngài để đảm bảo cho sự cứu độ của chúng ta. Thượng Đế của Arius gần với Thượng Đế của các triết gia Hy Lạp, xa xôi và hoàn toàn siêu vượt thế gian; vì thế ông bám chặt vào khái niệm cứu độ của người Hy Lạp. Ví dụ, thuyết Khắc kỷ luôn dạy rằng một con người đức hạnh có thể trở nên thần thánh; đây cũng là căn bản đối với quan điểm của Plato. Arius tin một cách mãnh liệt rằng các tín đồ Ki-tô giáo được cứu độ và nên thánh, và chung phần trong bản tính của Thượng Đế. Điều này chỉ có thể bởi vì Jesus đi tiên phong cho chúng ta. Ngài sống một cuộc sống phạm nhân hoàn hảo; Ngài vâng phục Thượng Đế cho đến chết trên Thập giá; như Thánh Paul đã nói, chính sự vâng phục cho đến chết này mà Thượng Đế đã nâng Ngài lên một địa vị đặc biệt cao trọng và ban cho Ngài danh hiệu thánh của Đức Chúa (*kyrios*)^[7] Nếu Jesus không phải là con người, sẽ không có hy vọng cho chúng ta. Nếu Ngài thực chất là Thượng Đế, hẳn đã không có gì đáng ngợi khen trong cuộc đời của Ngài, không có gì cho chúng ta noi theo. Chính nhờ việc chiêm niệm thân phận làm con hoàn hảo của Chúa Ki-tô mà các tín đồ Ki-tô giáo trở nên thánh. Bằng việc bắt chước Chúa Ki-tô, một thụ tạo hoàn hảo, họ cũng trở thành những “thụ tạo hoàn hảo không thể thay thế và không thể thay đổi của Thượng Đế”.^[8]

Nhưng Athanasius có quan điểm ít lạc quan hơn về khả năng của con người với Thượng Đế. Ông coi con người vốn dĩ mong manh: Chúng ta đến từ hư vô và sa ngã lại hư vô khi chúng ta phạm tội. Vì thế, khi chiêm ngắm công trình sáng tạo của mình, Thượng Đế

thấy rằng toàn thể vũ trụ thụ tạo, nếu mặc nó hoạt động theo các nguyên tắc riêng của nó, biến đổi không ngừng và có xu hướng tan rã. Để ngăn chặn xu thế đó và giữ cho vũ trụ khỏi tan rã trở lại vào chỗ không hiện t ần, Ngài đã tạo ra tất cả vạn vật bằng Logos bất diệt của Ngài và ban cho chúng sự hiện hữu.^[9]

Chỉ khi dự phần vào Thượng Đế, qua Logos của Ngài, thì nhân loại mới có thể tránh được sự hủy diệt, bởi vì chỉ có Thượng Đế là hữu thể hoàn hảo. Nếu bản thân Logos là một thụ tạo yếu ớt thì Ngài ấy không thể cứu nhân loại khỏi sự diệt vong. Logos được trở nên xác thịt để ban cho chúng ta sự sống. Ngài đã ngự xuống trong thế gian của sự chết và hư nát này để chúng ta được chung hưởng sự bất khả thụ nạn và bất tử của Thượng Đế. Nhưng sự cứu rỗi này là không thể nếu bản thân Logos là một thụ tạo yếu đuối vốn có thể sa ngã trở lại hư vô. Chỉ có đấng đã tác tạo vũ trụ mới có thể cứu nó, và đi đâu đó có nghĩa, Chúa Ki-tô, Logos trở nên xác thịt, phải cùng một bản tính của Cha. Như Athanasius nói, Logos trở nên phàm nhân để chúng ta có thể nên thánh.^[10]

Khi các giám mục quy tụ ở Nicaea vào ngày 20 tháng Năm năm 325 để giải quyết khủng hoảng, rất ít vị có thể đã chia sẻ quan điểm của Athanasius về Chúa Ki-tô. Hầu hết đều giữ quan điểm trung lập giữa Athanasius và Arius. Tuy nhiên, Athanasius cố áp đặt thuyết thần học của ông lên những người tham dự và, với cái nhìn chăm chăm của Hoàng đế vào từng người, chỉ có Arius và hai trong những bằng hữu can đảm của ông từ chối tán thành Tín điếu. Điếu này làm cho tín điếu sáng thế từ hư vô trở thành học thuyết Ki-tô giáo chính thức đầu tiên, một mục cho rằng Chúa Ki-tô không phải là thụ tạo đơn thuần hoặc Thiên thể. Đấng tạo hóa và Đấng cứu chuộc là một.

*Chúng tôi tin ở một Thượng Đế,
là Cha Toàn năng,
đấng tạo ra muôn vật, hữu hình và vô hình,
và ở chúa Jesus Ki-tô,
Con Thiên Chúa,*

*duy nhất sinh bởi Đức Chúa Cha,
đồng bản tính (ousia) với Đức Chúa Cha,
Thượng Đế bởi Thượng Đế,
ánh sáng bởi ánh sáng,
Thượng Đế thật bởi Thượng Đế thật,
được sinh ra mà không phải tạo thành,
đồng bản tính (homoousion) với Đức Chúa Cha,
nhờ người mà muôn vật được tạo thành,
cả trên trời và
cả dưới đất,
Ngài vì loài người chúng ta và để cứu rỗi chúng ta,
đã xuống thế và đã làm người, chịu nạn, chịu chết,
và đã sống lại vào ngày thứ ba,
Ngài lên trời và sẽ đến
để phán xét kẻ sống và kẻ chết.
Và chúng tôi tin ở Chúa Thánh thần.^[11]*

Cảnh tượng tán thành chung làm hài lòng Constantine, người không hiểu gì về các vấn đề thần học, nhưng thực ra không có sự nhất trí ở Nicaea. Sau cuộc họp, các giám mục tiếp tục giảng dạy như trước, và khủng hoảng Arian tiếp tục kéo dài 60 năm nữa. Arius và các môn đệ của ông không bỏ cuộc và cố giành lại đặc ân của hoàng đế. Athanasius bị lưu đày không ít hơn năm lần. Rất khó để chứng minh tin đi đầu của ông là đúng. Cụ thể, từ *homoousion* (nghĩa đen, được làm từ cùng một chất liệu) vốn gây tranh cãi cực độ bởi nó không thuộc Kinh Thánh đồng thời lại có

liên hệ đến vật chất. Theo cách này, hai đấng xu làm bằng đấng có thể nói là *homoousion* bởi vì cả hai xuất phát từ cùng một chất.

Hơn thế nữa, tín điều của Athanasius không đề cập đến nhiều vấn đề quan trọng. Nó cho rằng Jesus là thiên tính nhưng không giải thích làm thế nào Logos có thể “cùng bản tính với Đức Chúa Cha” mà không phải là một Thượng Đế thứ hai. Vào năm 339, Marcellus, Giám mục Ancyra — một người bạn thân thành và cũng là đồng nghiệp của Athanasius, thậm chí có lần họ còn là bạn lưu đày chung — tranh luận rằng Logos không thể là một hữu thể thiêng liêng vĩnh cửu. Ngài chỉ là một phẩm tính hoặc khả năng cố hữu bên trong Thượng Đế: Công thức Nicea có thể bị kết tội là thuyết tam thần, một niềm tin cho rằng có ba Chúa: Cha, Con và Thánh Thần. Để thay cho từ *homoousion* gây tranh cãi, Marcellus đề xuất một thuật ngữ thỏa hiệp, là bản chất giống như hoặc tương tự. Bản chất quanh co rắc rối của cuộc tranh luận này thường kích động sự giễu cợt, đáng chú ý như Gibbon người cho là ngớ ngẩn khi sự hợp nhất Ki-tô giáo hẳn sẽ bị đe dọa chỉ bởi một nguyên âm đôi. Tuy nhiên, điều đáng nói là sự kiên định mà với nó các Ki-tô hữu bám vào cảm quan của họ rằng thiên tính là yếu tính của Jesus, cho dù là rất khó để diễn tả bằng bất kỳ thuật ngữ khái niệm nào. Giống như Marcellus, nhiều Ki-tô hữu ưu tiên bởi sự đe dọa đến sự hiệp nhất thánh thiêng. Marcellus dường như đã tin rằng Logos chỉ là một giai đoạn thoáng qua: Nó xuất phát từ Thượng Đế vào lúc sáng tạo, được hóa thân trong Jesus, và, khi sự cứu chuộc hoàn tất, sẽ tan trở lại vào bản tính thần thánh, vì thế Một Thượng Đế là vẹn toàn.

Cuối cùng, Athanasius có thể thuyết phục Marcellus và các môn đệ của ông cùng hợp lực bởi vì họ có nhiều điểm chung với nhau hơn là với thuyết Arian. Những ai nói rằng Logos có cùng bản tính với Chúa Cha và những ai tin rằng người giống với Chúa Cha về bản tính là “những anh em đồng đạo, những người muốn nói điều chúng tôi muốn nói và chỉ tranh

luận về thuật ngữ^[12]”. Điểm ưu tiên là chống lại Arius, người tuyên bố rằng Chúa Con hoàn toàn khác biệt với Thiên Chúa và có bản tính khác biệt cơ bản. Đối với một người ngoài cuộc, những tranh luận thần học như thế này rốt cuộc cũng chỉ hoang phí thời gian: Không ai có thể chứng minh bất cứ điều gì một cách dứt khoát, cách này hay cách khác, và việc tranh luận đã chứng tỏ chỉ gây chia rẽ. Nhưng đối với những người trong cuộc, đây không phải là một cuộc tranh luận vô vị mà liên quan đến thực chất của trải nghiệm Ki-tô giáo.

Arius, Athanasius và Marcellus đều tin rằng một điều gì đó mới đã đến trong thế gian này với Jesus, và họ đấu tranh để bày tỏ trải nghiệm này bằng những biểu tượng khái niệm nhằm giải thích nó cho bản thân họ và những người khác. Từ ngữ chỉ có thể là biểu tượng vì những thực tại mà chúng nhắm đến là không thể mô tả được. Tuy nhiên, thật không may, một sự bất khoan dung vô đoán đã len lỏi vào Ki-tô giáo vốn khiến cho việc chấp nhận những biểu tượng “đúng” hoặc chính thống trở nên quan trọng và bắt buộc. Sự ám ảnh giáo điều này, chỉ riêng với Ki-tô giáo, có thể dễ dàng dẫn đến sự nhầm lẫn giữa biểu tượng của con người và thực tại thần thánh. Ki-tô giáo luôn là một đức tin nghịch lý: Trải nghiệm tôn giáo mạnh mẽ của các Ki-tô hữu thời sơ khai đã chiến thắng những phản đối thuộc hệ tư tưởng của họ về xi-căng-đan Đấng Messiah bị đóng đinh. Lúc này tại Nicaea, Giáo hội đã lựa chọn sự nghịch lý của Nhập thể bất chấp sự xung khắc rõ ràng của nó với độc thần giáo.

Trong cuốn *Life of Antony* (Cuộc đời của Antony), một tu sĩ sa mạc khố hạnh nổi tiếng, Athanasius cố chứng tỏ học thuyết mới của ông ảnh hưởng đến tinh thần Ki-tô giáo như thế nào. Antony, được biết đến như cha đẻ của lối sống tu viện, đã sống một cuộc sống vô vàn khắc khổ trong sa mạc Ai Cập. Tuy nhiên trong *The Sayings of the Fathers* (Châm ngôn của những người cha), một hợp tuyển nặc danh về những châm ngôn của các tu sĩ sa

mạc thời xưa, ông xuất hiện như một người phạm tục và yếu đuối, bức bối bởi sự chán nản, đau khổ về vấn đề con người và cho lời khuyên đơn giản, trực tiếp. Tuy nhiên, trong cuốn tiểu sử của Antony, Athanasius giới thiệu về ông theo một quan điểm hoàn toàn khác. Chẳng hạn, ông được thay đổi thành một đối thủ gay gắt của thuyết Arian; ông đã bắt đầu tận hưởng dấu hiệu báo trước về sự phong thánh của ông sau này bởi vì ông có chung sự điềm tĩnh thiêng liêng ở mức độ đáng chú ý.

Chẳng hạn, khi ông xuất hiện từ những ngôi mộ nơi ông vật lộn với các thế lực ma quái suốt 20 năm, Athanasius nói rằng cơ thể của Antony không thấy dấu hiệu lão hóa. Ông là một tín đồ Ki-tô giáo hoàn hảo, sự thanh thản và tính bất khả thụ nạn của ông khiến ông khác biệt so với những người khác: “linh hồn ông không xáo trộn và vì thế diện mạo bên ngoài của ông trông điềm tĩnh.^[13]”. Ông bắt chước Chúa Ki-tô một cách hoàn hảo: Cũng như Logos trở nên xác phàm, ngự xuống thế gian hư nát và chiến đấu với những thế lực xấu xa, Antony xuống các sào huyệt của ma quỷ. Athanasius không bao giờ đề cập đến chiêm niệm, mà theo những người theo thuyết Plato Ki-tô giáo như Clement hoặc Origen là phương tiện để đạt đến phong thánh và cứu độ. Cách này không còn được coi là có thể để phạm nhân vươn đến Thượng Đế bằng khả năng tự nhiên của họ. Thay vào đó, các tín đồ Ki-tô giáo phải bắt chước Logos trở nên xác phàm và ngự xuống thế gian vật chất và dễ hư nát này.

Nhưng các tín đồ Ki-tô giáo vẫn bối rối: Phải chăng chỉ có một Thượng Đế duy nhất, làm sao Logos có thể là thiên tính? Cuối cùng, có ba nhà thần học nổi tiếng vùng Cappadocia miền đông Thổ Nhĩ Kỳ đưa ra một giải pháp làm thỏa mãn chính thống giáo Đông phương. Họ là: Gregory thành Nazianzus (329-91), bạn ông, Basil - Giám mục của Caesarea (329-79) và em trai của Basil, Gregory - Giám mục của Nyssa (335-95). Những người Cappadocia, như họ được gọi như vậy, đều là những người tâm linh sâu

sắc. Họ say mê suy luận và triết học, nhưng đã được thuyết phục rằng, chỉ nguyên trải nghiệm tôn giáo cũng có thể cung cấp giải pháp cho vấn đề Thượng Đế. Được đào tạo về triết học Hy Lạp, tất cả họ đều nhận thấy sự khác biệt quan trọng giữa nội dung dữ kiện của chân lý và những khía cạnh khó nắm bắt hơn của chân lý ấy.

Những người theo chủ nghĩa duy lý Hy Lạp sơ kỳ đã thu hút sự quan tâm đến vấn đề này: Plato so sánh sự tương phản giữa triết học (vốn được thể hiện dưới hình thức lý trí và vì vậy có khả năng chứng minh) với lời dạy quan trọng không kém được truyền lại thông qua truyện thần thoại, bỏ qua chứng minh khoa học. Chúng ta biết rằng, Aristotle cũng đưa ra sự phân biệt tương tự khi ông nhận thấy con người tham dự các sự kiện tôn giáo huyền bí không phải để học (*mathein*) mà để cảm nghiệm (*pathein*) một điều gì đó. Basil thể hiện cùng một sự hiểu biết như thế về ý nghĩa Kitô giáo khi ông phân biệt giữa giáo đi đầu và sứ điệp. Cả hai kiểu dạy của Kitô giáo đều là căn cốt của tôn giáo. Sứ điệp là lời dạy chung của Giáo hội dựa trên Kinh Thánh. Nhưng, giáo đi đầu biểu trưng ý nghĩa sâu hơn về sự thật Kinh Thánh mà chỉ có thể hiểu được nhờ trải nghiệm tôn giáo và được thể hiện dưới hình thức biểu tượng. Khác với thông điệp rõ ràng của Phúc âm, một truyền thống kín đáo hoặc bí truyền được truyền lại “trong bí mật” từ các Tông đồ đây là lời dạy “riêng tư và kín đáo”,

Mà các cha thánh của chúng ta đã lưu giữ trong yên lặng nhằm ngăn chặn sự lo âu và tò mò... cốt để, nhờ sự thinh lặng này, bảo vệ đặc tính thiêng liêng của đi đầu bí ẩn. Người không thạo không được phép nhìn thấy những lời này: ý nghĩa của chúng không được tiết lộ qua việc viết ra. ^[14]

Đằng sau các biểu tượng phụng vụ và lời dạy dễ hiểu của Jesus là một giáo đi đầu bí mật biểu trưng cho một cách hiểu sâu hơn về đức tin.

Sự khác biệt giữa chân lý bí truyền và công truyền là cực kỳ quan trọng trong lịch sử của Thượng Đế. Nó không chỉ giới hạn trong các tín đồ Ki-tô giáo mà người Do Thái và Hồi giáo cũng phát triển một truyền thống bí truyền. Ý tưởng về một học thuyết “bí mật” không phải là ngăn cản dân chúng tham gia vào. Basil không nói về hình thức Hội Tam Điểm trước đây. Đơn giản là ông thu hút sự chú ý vào một sự thật rằng, không phải tất cả chân lý tôn giáo đều có thể được thể hiện và xác định một cách rõ ràng và logic. Một số nhận thức tôn giáo mang ý nghĩa bên trong mà chỉ có thể hiểu được bởi mỗi cá nhân trong thời đại riêng của họ thông qua cái mà Plato gọi là chiêm niệm (*theoria*). Bởi vì tất cả các tôn giáo đều hướng đến một thực tại không thể mô tả nằm ngoài những khái niệm và phạm trù thông thường nên cách diễn tả bằng lời nói là không đủ và dễ gây nhầm lẫn. Nếu không “nhìn thấy” những chân lý này bằng con mắt tinh thần, những người chưa đủ kinh nghiệm có thể tiếp nhận ý tưởng sai. Vì vậy, ngoài nghĩa đen ra, Kinh Thánh còn mang một ý nghĩa tâm linh mà không phải lúc nào cũng có thể diễn tả bằng lời.

Đức Phật cũng đã lưu ý một số vấn đề là “chưa đúng” hoặc không phù hợp vì chúng chỉ về những thực tại nằm ngoài khả năng diễn tả của từ ngữ. Bạn chỉ khám phá chúng bằng cách áp dụng các phương pháp chiêm niệm nội quan: Theo một ý nghĩa nào đó, bạn phải tạo chúng cho chính bạn. Việc cố gắng mô tả chúng bằng từ ngữ cũng chỉ là kịch cớm như cách giải thích bằng lời nói về các bản tứ tấu của Beethoven. Như Basil nói, những thực tại tôn giáo khó thấu này chỉ có thể được gọi lên bằng những cử chỉ biểu tượng của phụng vụ, hoặc, tốt hơn là bằng sự thinh lặng. [\[15\]](#)

Ki-tô giáo phương Tây trở thành một tôn giáo ngôn thuyết nhiều hơn và tập trung vào sứ điệp: Đây là một trong những vấn đề chủ yếu của nó với Thượng Đế. Tuy nhiên, trong Giáo hội chính thống Hy Lạp, tất cả các

thuyết thần học tốt đầu thỉnh lặng hoặc vô ngôn (*apophatic*). Như Gregory thành Nyssa nói, mọi khái niệm về Thượng Đế chỉ là một hình ảnh giả tạo, một chân dung không thật, một biểu tượng: Nó không thể biểu lộ chính Thượng Đế^[16]. Các tín đồ Ki-tô giáo phải giống như Abraham — người, theo phiên bản của Gregory về cuộc đời của ông, đã gạt sang bên tất cả các ý tưởng về Thượng Đế và bám chặt vào một đức tin vốn “không pha trộn và thuần khiết đối với bất kỳ khái niệm nào^[17]”. Trong *Life of Moses* (Cuộc đời của Moses), Gregory một mực cho rằng: “nhãn quan thật và kiến thức về đi đâu chúng ta tìm kiếm cốt là ở chỗ không nhìn thấy, là sự nhận thức rằng mục đích của chúng ta siêu vượt mọi sự hiểu biết và ngăn cách chúng ta khắp mọi nơi bằng màn đêm của sự bất khả thấu^[18]. Chúng ta không thể “nhìn thấy” Thượng Đế bằng trí tuệ, nhưng nếu chúng ta để bản thân chúng ta bị bao phủ trong đám mây ngự xuống núi Sinai, chúng ta sẽ cảm nhận sự hiện diện của Ngài. Basil quay lại sự phân biệt mà Plato đưa ra giữa bản tính của Thượng Đế (*ousia*) và các hoạt động của Ngài (*energeiai*) trong thế gian: “Chúng ta biết Thượng Đế của chúng ta chỉ qua hoạt động của nhưng chúng ta không thể tiếp cận được bản tính của Ngài.^[19]” Đây là điểm mấu chốt của tất cả thuyết thần học trong Giáo hội Đông phương sau này.

Người Cappadocia cũng nóng lòng muốn phát triển quan niệm về Chúa Thánh Thần mà họ cho là ít được quan tâm ở Nicaea: “Và chúng tôi tin vào Chúa Thánh thần” dường như được bổ sung vào tín đi đầu của Athanasius chỉ gần như là một quyết định về sau này. Dân chúng nhàn lẩn về Chúa Thánh thần. Đơn giản đó có phải là từ đồng nghĩa với Thượng Đế không hay một đi đâu gì đó khác? “Một số tưởng tượng [Thánh Thần] là một hoạt động,” Gregory thành Nazianzus nói, “một số cho là thụ tạo, một số cho là Thượng Đế và một số không biết gọi Ngài là gì.^[20]” Thánh Paul nói về Chúa Thánh Thần là đáng đối mới, tác tạo và thánh hóa nhưng những hoạt

động này chỉ có thể thực hiện bởi Thượng Đế. Do đó, Chúa Thánh thần, sự hiện diện của Ngài trong chúng ta được coi là sự cứu rỗi cho chúng ta, phải là thiên tính chứ không phải một tạo vật đơn thuần. Người Cappadocia sử dụng một công thức mà Athanasius đã dùng trong cuộc tranh luận của ông với Arius: Thượng Đế có một yếu tính duy nhất (*ousia*) vốn dĩ bất khả thấu với chúng ta - nhưng ba biểu hiện (*hypostases*) làm cho Ngài được nhận biết.

Thay vì bắt đầu xem xét Thượng Đế qua yếu tính bất khả tri của Ngài, các Cappadocia bắt đầu bằng trải nghiệm của con người về ba biểu hiện của Thượng Đế. Vì bản tính của Thượng Đế là bất khả thấu nên chúng ta chỉ có thể biết Ngài thông qua các biểu hiện này được biểu lộ cho chúng ta như là Cha, Con và Thánh thần. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là các Cappadocia tin vào ba hữu thể thiêng liêng như một số nhà thần học Tây phương tưởng tượng. Từ *hypostasis* (nhân vị biểu kiến) gây nhầm lẫn cho những người không quen với tiếng Hy Lạp bởi vì nó có nhiều nghĩa khác nhau: Một số học giả Latin như thánh Jerome tin rằng từ *hypostasis* có nghĩa giống với *ousia* và cho rằng người Hy Lạp tin vào ba bản tính thần thánh. Nhưng các Cappadocia quả quyết có một sự khác biệt quan trọng giữa bản tính (*ousia*) và nhân vị biểu kiến (*hypostasis*), là yếu tố căn bản cần ghi nhớ. Do đó, bản tính của một đối tượng là cái làm cho điều gì đó như chính bản thân nó: nó thường được áp vào một đối tượng như nó ở trong bản thân nó. *Hypostasis*, mặt khác, được dùng để chỉ một đối tượng được nhìn từ bên ngoài. Đôi khi người Cappadocia thích dùng từ *prosopon* (nhân vị) thay cho *hypostasis*. *Prosopon* nguyên gốc có nghĩa là “mặt”/ “mặt nạ”, nhưng có một số nghĩa phụ khác: Vì vậy nó có thể chỉ về sự biểu cảm trên khuôn mặt của một người, là sự lộ tả ra ngoài tâm trạng của anh ta; nó còn được dùng để chỉ một vai trò mà anh ta chấp nhận một cách có ý thức hoặc một nhân vật mà anh ta dự định thể hiện. Vì vậy, giống như

hypostasis, prosopon nghĩa là sự biểu hiện ra ngoài trạng thái bên trong của một người nào đó, hoặc chính cá nhân đó như được thể hiện ra cho một người đứng ngoài. Vì vậy khi người Cappadocia nói rằng Thượng Đế là một bản tính trong ba nhân vị biểu kiến, họ muốn nói rằng Thượng Đế như Ngài trong chính bản thân Ngài là Một: Chỉ có một sự tự thức duy nhất và thiêng liêng. Nhưng khi Ngài cho phép một cái gì đó tự trong bản thân Ngài được các thụ tạo nhìn thấy, Ngài là ba ngôi vị.

Vì vậy, ba nhân vị biểu kiến Cha, Con và Thánh thần không thể được đồng hóa với chính Thiên Chúa, bởi vì như Gregory thành Nyssa giải thích, “bản tính thần thánh (*ousia*) là vô danh và không thể diễn tả được”; “Cha”, “Con” và “Thánh thần” chỉ là những “thuật ngữ mà chúng ta dùng” để nói về các hoạt động mà qua đó Ngài tự biểu lộ cho con người.^[21] Tuy nhiên, những thuật ngữ này mang giá trị biểu tượng bởi vì chúng chuyển cái thực tại bất khả thấu thành những hình ảnh mà chúng ta có thể hiểu. Con người trải nghiệm Thượng Đế là siêu việt (Cha, được ẩn kín trong ánh không thể tiếp cận), là sáng tạo (Logos) và ở khắp mọi nơi (Thánh Thần). Nhưng ba nhân vị biểu kiến này chỉ là những hình ảnh thoáng qua và chưa trọn vẹn về chính Bản tính thần thánh vốn nằm ngoài hình ảnh và khái niệm đó^[22]. Vì thế, Chúa Ba Ngôi không được coi là một thực thể theo nghĩa đen mà là một hình mẫu ứng với những sự kiện có thật trong sự sống ẩn khuất của Thượng Đế.

Trong bức thư của ông gửi Alabius, Gregory thành Nyssa phác thảo học thuyết quan trọng của ông về sự bất khả phân hoặc đồng hiện hữu của ba ngôi thánh hay Nhân vị Biểu kiến. Chúng ta không nên nghĩ Thiên Chúa tự phân chia Ngài thành ba phần; đó là một ý tưởng lối bịch và báng bổ. Thượng Đế thể hiện chính Ngài một cách hoàn toàn và trọn vẹn bằng một trong những dấu chỉ này khi Ngài muốn tỏ ra cho thế gian. Vì vậy, Chúa Ba Ngôi cho chúng ta biết về khuôn mẫu "mỗi hoạt động sáng tạo đều khởi

phát từ Thiên Chúa”: Như Kinh Thánh cho thấy, nó bắt nguồn từ Chúa Cha, tiếp tục qua trung gian của Chúa Con và hiệu quả hóa trong thế gian qua Thánh thần đang ở khắp mọi nơi. Nhưng Bản tính thần thánh luôn hiện diện trong mỗi giai đoạn hoạt động. Với kinh nghiệm riêng, chúng ta có thể nhìn thấy sự tương thuộc của ba Nhân vị Biểu kiến; Chúng ta hẳn sẽ không bao giờ biết về Chúa Cha nếu không có sự mặc khải của Chúa Con, chúng ta không thể nhận ra Chúa Con mà không có sự hiện diện của Chúa Thánh Thần đang làm cho Ngài được chúng ta biết đến. Thánh thần đồng hành với Lời thiêng liêng của Chúa Cha giống như hơi thở (tiếng Hy Lạp: *pyieuma*-, tiếng Latin: *spiritus*) đồng hành với lời con người nói ra. Ba Ngôi không tồn tại bên nhau trong thế giới thần thánh. Chúng ta có thể so sánh chúng với sự hiện diện của những lĩnh vực kiến thức khác nhau trong trí óc của một cá nhân: Triết học có thể khác với y học nhưng nó không hiện diện trong vùng tách biệt của ý thức. Những kiến thức khác nhau lan tỏa vào nhau, lấp đầy toàn bộ tâm trí nhưng vẫn khác biệt. ^[23]

Tuy nhiên, xét cho cùng, Chúa Ba Ngôi chỉ có ý nghĩa với tư cách là một trải nghiệm huyền nhiệm hoặc tâm linh: Nó phải được thể hiện trong cuộc sống, chứ không phải là tư tưởng, vì Thượng Đế vượt xa những khái niệm của con người. Nó không phải là một thể thức logic hoặc trí tuệ mà là một hình mẫu tưởng tượng làm hoang mang cả lý trí. Gregory thành Nazianzus làm rõ vấn đề này khi giải thích rằng việc chiêm niệm Ba trong Một mang lại một cảm xúc sâu sắc và ngập tràn làm hoang mang tư duy và trí tuệ.

Ngay khi tôi cảm nghiệm cái Duy Nhất thì tôi được chiếu sáng bởi sự lộ tẩy của Ba Ngôi; ngay khi tôi tách rời Ba Ngôi thì tôi được mang trở lại cái Duy Nhất. Khi tôi suy nghĩ về Ba Ngôi, tôi nghĩ về Ngài như một toàn thể trọn vẹn và mắt tôi được đầy, và phần lớn hơn của đi đâu tôi đang nghĩ thoát khỏi tôi. ^[24]

Các tín hữu Chính thống giáo Hy Lạp và Nga tiếp tục coi việc chiêm niệm Chúa Ba Ngôi là một trải nghiệm tôn giáo khởi hứng. Tuy nhiên, đối với nhiều Ki-tô hữu phương Tây, Chúa Ba Ngôi đơn giản là sự cản trở. Đây có thể là vì họ chỉ xem xét cái mà người Cappadocia gọi là những phẩm chất thuộc về sự đẹp, trong khi đó đối với người Hy Lạp, đó là một sự thật thuộc về giáo điều chỉ có thể nắm bắt bằng trực giác hoặc nhờ trải nghiệm tôn giáo. Dĩ nhiên, về mặt logic nó chẳng có nghĩa gì cả. Trong một bài giảng thuyết trước đó, Gregory thành Nazianzus giải thích rằng tính chất không thể hiểu được của tín điều Chúa Ba Ngôi khiến chúng ta phải đương đầu với mâu thuẫn tuyệt đối của Thượng Đế; nó gọi cho chúng ta nhớ lại rằng chúng ta không phải hy vọng để hiểu về Ngài^[25]. Điều đó sẽ ngăn chúng ta đưa ra những nhận định vội vã về một Thượng Đế, đáng, khi tỏ ra cho chúng ta chỉ có thể biểu lộ bản tính của Ngài theo cách không thể mô tả được. Basil cũng cảnh báo chúng ta chớ tưởng tượng rằng chúng ta có thể nghĩ ra cách thức theo đó Chúa Ba Ngôi vận hành, phải nói là như vậy: Chẳng hạn, thật vô ích khi cố tìm hiểu làm thế nào ba Nhân vị Biểu kiến của Thượng Đế vừa là đồng nhất vừa là khác biệt. Điều này nằm ngoài khả năng diễn tả của từ ngữ, khái niệm và khả năng phân tích của con người.^[26]

Vì vậy, Chúa Ba Ngôi không được hiểu theo nghĩa đen; đó không phải là một “lý thuyết” phức tạp mà là kết quả của chiêm niệm (theoria). Vào thế kỷ XVIII, khi các tín đồ Ki-tô giáo phương Tây trở nên lúng túng bởi giáo điều này và tìm cách loại bỏ nó, họ cố làm cho Thượng Đế trở nên thuần lý và có thể hiểu được cho Thời đại Lý trí. Đây là một trong những yếu tố dẫn đến cái gọi là Cái chết của Chúa vào thế kỷ XIX và XX mà chúng ta sẽ biết. Một trong những lý do tại sao người Cappadocia phát triển mẫu hình tưởng tượng này là ngăn Thượng Đế trở nên thuần lý như trong triết học Hy Lạp hoặc được hiểu bởi những người theo lạc giáo như Arius.

Thuyết thần học của Arius hơi quá rõ ràng và logic. Chúa Ba Ngôi gọi các Ki-tô hữu nhớ lại rằng, thực tại mà chúng ta gọi là “Thượng Đế” không thể hiểu được bằng trí tuệ con người. Giáo thuyết về Nhập thể, như được đưa ra ở Công đồng Nicaea, là quan trọng, nhưng có thể dẫn đến một kiểu thờ ngẫu tượng đơn thuần. Người ta có thể bắt đầu nghĩ về chính Thượng Đế theo cách quá phàm tục: Thậm chí có thể tưởng tượng “Ngài” đang suy nghĩ, hành động và hoạch định như chúng ta. Từ đó, chỉ còn một bước rất ngắn để đi đến việc quy tất cả các kiểu quan điểm thành kiến là xuất phát từ Thượng Đế, và vì thế làm cho chúng trở nên tuyệt đối. Chúa Ba Ngôi là một nỗ lực đi đầu chỉnh xu hướng này. Thay vì coi đó như là một công bố sự kiện về Thượng Đế, nó cần phải được nhìn như một bài thơ hay một điệu múa thần học giữa cái được tin và chấp nhận bởi người phàm về “Thượng Đế” và sự nhận thức ngầm rằng bất kỳ một tuyên bố hay sứ điệp nào như vậy chỉ có thể là tạm thời.

Sự khác nhau giữa cách dùng từ *theory* (lý thuyết) của người Hy Lạp và người phương Tây mang tính hướng dẫn. Trong Ki-tô giáo Đông phương, *theoria* nghĩa là chiêm niệm. Ở phương Tây, *theory* nghĩa là một giả thuyết thuộc lý tính cần phải chứng minh một cách logic. Phát triển một *theory* về Thượng Đế hàm ý rằng “Ngài” có thể được chứa đựng trong hệ thống tư duy của con người. Chỉ có ba nhà thần học Latin ở Nicaea. Hầu hết người Ki-tô giáo phương Tây không đạt đến mức thảo luận này, và vì họ không hiểu một số thuật ngữ Hy Lạp nên phần lớn cảm thấy bất như ý với học thuyết Chúa Ba Ngôi. Có lẽ nó không thể diễn giải một cách trọn vẹn sang một thành ngữ khác. Mỗi nền văn hóa phải tạo ý tưởng riêng của nó về Thượng Đế. Nếu người phương Tây thấy cách diễn giải về Chúa Ba Ngôi của người Hy Lạp là xa lạ, họ sẽ đưa ra một bản phóng tác riêng của họ.

Nhà thần học Latin, người đã định nghĩa Chúa Ba Ngôi cho Giáo hội Latin là Augustine. Ông cũng là một người theo thuyết Plato nhiệt thành và

hết lòng với Plotinus, và vì vậy, có xu hướng cảm thông với học thuyết Hy Lạp hơn một số đồng nghiệp phương Tây của ông. Như ông đã giải thích, hiểu nhầm thường là do thuật ngữ:

Vì mục đích mô tả những thứ không thể mô tả được mà theo một cách nào đó chúng ta có thể diễn tả đi đâu mà chúng ta không thể diễn tả đầy đủ, những người bạn Hy Lạp của chúng ta nói về một bản tính và ba bản chất, nhưng người Latin thì nói về một bản tính hoặc bản chất và ba ngôi vị (*personae*).^[27]

Nếu người Hy Lạp tiếp cận Thượng Đế bằng việc xem xét ba nhân vị biểu kiến, từ chối phân tích bản tính duy nhất không được biểu lộ của Ngài thì chính bản thân Augustine và các Ki-tô hữu sau ông đã bắt đầu bằng nhất thể thánh thiêng và sau đó tiếp tục thảo luận ba biểu hiện của nó. Tín hữu Ki-tô giáo Hy Lạp tôn kính Augustine, coi ông như một trong những người Cha lớn của Giáo hội, nhưng họ nghi ngờ thuyết thần học Chúa Ba Ngôi của ông mà họ cho là làm cho Thượng Đế dường như quá thuần lý và phỏng nhân hình luận. Cách tiếp cận của Augustine không trừu tượng như người Hy Lạp mà mang tính tâm lý và nhân vị cao.

Augustine có thể được gọi là nhà sáng lập của tinh thần phương Tây. Ngoài Thánh Paul, không có nhà thần học nào khác có tầm ảnh hưởng lớn hơn ông ở phương Tây. Chúng ta biết ông tường tận hơn bất kỳ một nhà tư tưởng nào khác thời mạt kỳ cổ đại, chủ yếu là do cuốn *Confessions* (Tự thú) của ông, một trình thuật hùng biện và sống động về cuộc khám phá Thượng Đế của ông. Ngay từ những năm đầu đời, Augustine đã tìm tòi một tôn giáo hữu thần. Ông coi Thượng Đế là căn cốt của nhân loại: “Ngài đã dựng nên chúng con cho Ngài” Ông đã thốt lên như vậy với Chúa ở đoạn mở đầu của cuốn *Tự thú*, “nên lòng chúng con khắc khoải cho đến khi nghỉ yên trong Ngài!^[28]” Khi giảng dạy về tu từ ở Carthage, ông được cải đạo sang Ma-ni giáo, một hình thức của thuyết Ngộ đạo ở Lương Hà,

nhưng cuối cùng ông từ bỏ vì nhận thấy vũ trụ quan của nó không thỏa đáng. Ông coi quan niệm về Nhập thể là xúc phạm, một kiểu làm vãn đục ý tưởng về Thượng Đế, nhưng khi ở Ý, Ambrose, Giám mục thành Milan, có thể thuyết phục ông rằng Ki-tô giáo không xung khắc với Plato và Plotinus. Nhưng Augustine miễn cưỡng đưa ra quyết định cuối cùng và chấp nhận rửa tội. Ông cảm thấy rằng đối với ông, Ki-tô giáo đòi hỏi đời sống độc thân và ông chưa sẵn sàng cho đi điều đó: Ông từng cầu nguyện “Lạy Chúa, xin ban cho con đức khiết tịnh, nhưng chưa phải lúc này.”^[29]

Lần cải đạo cuối cùng của ông là một vụ *Sturm und Drang*^[30], một sự chia ly đau buồn với quá khứ và tái sinh đau đớn vốn là đặc điểm của trải nghiệm tôn giáo phương Tây. Một ngày nọ, khi ông đang ng ỡ với Alypius bạn ông trong khu vườn của họ ở Milan, cuộc tranh đấu đã tới lúc ngã ngũ.

Từ một bể sâu ẩn giấu một cuộc tự tra xét bản thân sâu sắc đã nạo vét lên một đồng tất cả những khốn khổ của tôi và đặt nó “trong ánh nhìn của tim tôi” (Thánh Vịnh 18:15). Điều ấy gieo đột ngột một cơn bão mệnh mang tựa như một trận nước mắt nặng hạt đổ xuống. Trút hết nó ra trong tiếng rên rỉ, tôi rời Alypius đứng lên (cô độc dường như xứng hợp cho tôi hơn cho việc than khóc) ... Tôi buông mình xuống một gốc v ả tây để mặc dòng lệ tuôn chảy. Những con sông thành dòng từ đôi mắt tôi, một sự hiến sinh chấp nhận được với Ngài (Thánh Vịnh 50:19), và — dù chẳng phải bằng những lời này, nhưng theo ý nghĩa này - tôi không ngừng nói với Ngài, “Bao lâu nữa, ôi Chúa, bao lâu nữa Ngài sẽ giận dữ đến tột cùng?” (Thánh Vịnh 6:4)^[31]

Theo tư tưởng phương Tây, Thượng Đế không luôn dễ dàng đến với chúng ta. Việc cải đạo của Augustine dường như là một sự giải tỏa tâm lý mà sau đó ông trở nên kiệt quệ trong vòng tay của Chúa, mọi đau khổ biết mất. Khi Augustine nằm khóc trên sàn, đột nhiên ông nghe tiếng ngân nga của một đứa trẻ trong ngôi nhà kế cận “Tolle, lege — Hãy nhặt lên và đọc, hãy nhặt lên và đọc!” Coi đây là một lời báo trước, Augustine liền bật dậy

và vội vàng quay trở lại người bạn Alypius đang sửng sốt và chịu đựng đã lâu, rồi chộp lấy cuốn Tân Ước từ tay bạn. Ông mở ra phần thư của Thánh Paul gửi cho tín hữu Rome: “Không chèn chén say sưa, không chơi bời dâm dăng, cũng không cãi cọ ghen tương, nhưng hãy mặc lấy Đức Jesus Ki-tô và đừng chiêu theo tính xác thịt mà thỏa mãn các dục vọng.” Sự dẫn vật kéo dài đã kết thúc: “Tôi không muốn hay cần đọc thêm gì nữa,” Augustine kể lại. “Ngay lập tức, với những lời cuối cùng, tôi cảm thấy chúng như thể ánh sáng xoa dịu mọi khắc khoải đã ngập tràn lòng tôi. Tất cả bóng tối của hoài nghi tan mất.”^[32]

Tuy nhiên, Thượng Đế cũng là nguồn hoan hỉ: Không lâu sau khi cải đạo, một buổi tối nọ Augustine trải nghiệm một trạng thái xuất thần với mẹ Monica của ông ở Ostia trên bờ Sông Tiber. Chúng ta sẽ thảo luận chi tiết này ở Chương 7. Là một người theo thuyết Plato, Augustine hiểu rằng Chúa được tìm thấy trong tâm trí và trong Chương 10 của cuốn *Tự thú*, ông đề cập đến khả năng mà ông gọi là Memoria, ký ức. Đây là một cái gì đó phức tạp hơn khả năng nhớ lại và gần với cái mà các nhà tâm lý học gọi là vô thức. Đối với Augustine, ký ức tượng trưng cho toàn bộ tâm trí, ý thức và vô thức. Tính chất phức tạp và đa dạng của nó lấp đầy ông với sự sửng sốt. Đó là một sự “huyền nhiệm đáng sợ”, một thế giới huyền bí của những hình ảnh, sự hiện diện của quá khứ của chúng ta và vô kể những đồng bằng và hang động lớn nhỏ^[33] Chính nhờ cái thế giới nội tâm náo nhiệt này mà Augustine đã đi tìm Thượng Đế đang vừa ở trong ông và vượt trên ông. Thật vô ích khi chỉ đi tìm bằng chứng của Thượng Đế trong thế giới bên ngoài. Ngài chỉ có thể được khám phá trong thế giới thật của tâm trí:

Con đã yêu Ngài quá muộn màng, vẻ đẹp của Ngài vừa cũ mà vừa mới; con đã yêu Ngài quá muộn màng. Và kia, Ngài đã ở trong con và con lại ở ngoài con và vì thế con tìm Ngài ở bên ngoài, và là kẻ xấu xa, con đã lẫn xả vào những tạo

vật xinh đẹp mà Ngài đã dựng nên. Ngài đã ở bên con nhưng con thì không ở với Ngài. Chính những vật, nếu không hiện hữu trong Ngài thì không bao giờ hiện hữu, đã cần giữ con xa Ngài. [\[34\]](#)

Do đó, Thượng Đế không phải là một thực tại khách quan mà là một sự hiện diện tâm linh trong sâu thẳm phức tạp của bản ngã. Augustine không những chia sẻ sự thấu hiểu này với Plato và Plotinus mà còn với các Phật tử, tín đồ Hindu và Shaman trong các tôn giáo vô thần. Tuy nhiên, Thượng Đế của ông không phải là một vị thần phi nhân tính mà là một Thượng Đế có nhân vị cao của tín ngưỡng Do Thái - Ki-tô giáo. Thượng Đế đã hạ mình mang lấy sự yếu hèn của con người và đi tìm Ngài:

Ngài đã kêu gọi, đã gào thét, đã đập tan sự điếc lác của con. Ngài đã soi sáng, đã chiếu rọi, đã xua đuổi sự mù lòa của con. Ngài đã tỏa mùi thơm của Ngài ra và con đã được hít lấy và đắm ra say mê Ngài. Con đã được nếm Ngài, và đắm ra đói khát Ngài; Ngài đã đụng tới con và con ước ao sự bình an của Ngài. [\[35\]](#)

Các nhà thần học Hy Lạp nói chung không đưa kinh nghiệm cá nhân của họ vào các bài viết thần học, nhưng thuyết thần học của Augustine xuất phát từ những câu chuyện rất cá nhân của ông.

Sự say mê tư duy của Augustine đã đưa ông đến việc phát triển lòng tin Chúa Ba Ngôi trong cuốn *De Trinitate* (Luận về Ba Ngôi), được viết vào thế kỷ V. Vì Thượng Đế làm cho chúng ta giống hình ảnh Ngài, nên chúng ta có thể nhận thức Ba Ngôi Nhất Thể trong chiều sâu tâm trí của chúng ta. Thay vì bắt đầu bằng những trừu tượng siêu hình và những khác biệt về ngôn từ mà người Hy Lạp thích sử dụng, Augustine bắt đầu cuộc khám phá bằng một khoảnh khắc của sự thật mà hầu hết chúng ta đã trải qua. Khi chúng ta nghe những cụm từ như “Thượng Đế là ánh sáng” hoặc “Thượng Đế là sự thật”, về bản năng chúng ta cảm thấy một sự thôi thúc tâm linh được khơi dậy và cảm thấy rằng “Thượng Đế” có thể mang lại ý nghĩa và

giá trị cho cuộc sống của chúng ta. Nhưng sau khoảnh khắc khai sáng ấy, chúng ta rơi trở lại tâm trạng bình thường khi chúng ta bị ám ảnh bởi những “thứ quen thuộc và trăn trối^[36]”. Có cố hết sức, chúng ta cũng không thể chộp lại cái khoảnh khắc khát khao không thể diễn tả được đó. Các quá trình tư duy bình thường không thể giúp chúng ta; thay vào đó, chúng ta phải lắng nghe “điều mà lòng ta muốn nói” bằng những cụm từ như “Ngài là Sự thật^[37]”. Nhưng có thể yêu một thực tại mà chúng ta không biết không? Augustine tiếp tục chứng minh rằng bởi vì có một Ba Ngôi Nhất Thể trong tâm trí của chúng ta vốn phản chiếu về Thượng Đế, giống như bất kỳ hình ảnh nào của thuyết Plato, chúng ta hướng đến Cỗ mẫu (*Archetype*) của chúng ta - khuôn mẫu nguyên thủy mà từ đó chúng ta được hình thành.

Nếu chúng ta bắt đầu bằng việc xem xét tâm trí tự yêu thương nó, chúng ta không tìm thấy một Ba Ngôi Nhất Thể mà là một nhị nguyên tính: yêu thương và tâm trí. Nhưng trừ phi tâm trí nhận biết chính bản thân nó, với cái mà chúng ta gọi là tự thức, nó không thể yêu chính bản thân nó. Đoán trước tư tưởng của Descartes, Augustine tranh luận rằng, hiểu biết về chính chúng ta là nền tảng của mọi sự chắc chắn. Ngay cả trải nghiệm của chúng ta về sự nghi ngờ cũng làm cho chúng ta ý thức được bản thân chúng ta.^[38]

Vì thế, trong linh hồn có ba thành phần: Ký ức, hiểu biết và ý chí, tương ứng với tri thức, tự biết và yêu thương. Giống như ba ngôi thiêng thánh, những hoạt động tinh thần này về cơ bản là một, vì chúng không phải là ba tâm trí tách biệt, nhưng mỗi hoạt động lấp đầy toàn bộ tâm trí và ngấm vào hai hoạt động kia: “Tôi nhớ là tôi có ký ức, hiểu biết và ý chí; Tôi hiểu là tôi hiểu, quyết tâm và nhớ. Tôi quyết tâm phải quyết tâm, nhớ và hiểu.^[39]” Giống Ba Ngôi thiêng thánh được người Cappadocia miêu tả, cả ba thành phần vì thế cũng là “một sự sống, một tâm trí, một bản tính”.^[40]

Tuy nhiên, việc hiểu các hoạt động của tâm trí chúng ta chỉ là bước đầu tiên: Ba Ngôi Nhất Thể mà chúng ta gặp bên trong chúng ta không phải chính Thượng Đế, mà là một dấu vết của Thượng Đế đang tạo ra chúng ta. Cả Athanasius và Gregory thành Nyssa sử dụng hình ảnh được phản chiếu từ trong gương để mô tả sự hiện diện biến đổi của Thượng Đế trong linh hồn của con người, và để hiểu đúng vấn đề này, chúng ta cần nhớ lại rằng, người Hy Lạp tin hình ảnh trong gương là thật, được tạo ra khi ánh sáng từ mắt của người quan sát hòa lẫn với ánh sáng phát ra từ vật thể và được phản chiếu trên bề mặt kính^[41]. Augustine tin rằng Ba Ngôi Nhất Thể trong tâm trí cũng là một hình ảnh phản chiếu có cả sự hiện diện của Thượng Đế và được hướng về Ngài^[42]. Nhưng làm sao chúng ta vượt quá được hình ảnh này, được phản ánh một cách buồn tẻ trên mặt kính để hướng đến chính Thượng Đế? Khoảng cách mênh mông giữa Thượng Đế và con người không thể vượt qua bằng nỗ lực riêng của con người. Chỉ vì Thượng Đế đến gặp chúng ta trong Logos nhập thể nên chúng ta mới có thể phục hồi hình ảnh của Thượng Đế trong chúng ta vốn đã bị phá hủy hoặc biến dạng bởi tội lỗi. Chúng ta hãy mở bản thân chúng ta cho hoạt động thiêng liêng vốn sẽ biến đổi chúng ta qua nguyên tắc ba bậc mà Augustine gọi là Ba Ngôi Nhất Thể của đức tin: *Retineo* (nắm giữ sự thật của nhập thể trong tâm trí của chúng ta), *contemplatio* (chiêm niệm chúng) và *dilectio* (vui sướng trong chúng). Dần dần, bằng việc vun xới ý nghĩa liên tục về sự hiện diện của Thượng Đế trong tâm trí của chúng ta theo cách này, Chúa Ba Ngôi sẽ được hé lộ^[43]. Sự hiểu biết này không chỉ đơn thuần là tiếp nhận thông tin qua bộ não mà là một nguyên tắc sáng tạo vốn thay đổi chúng ta từ bên trong bằng việc khải lộ một chiều kích thần thánh trong sâu thẳm của bản ngã.

Đây là những thời kỳ đen tối và khủng khiếp trong thế giới phương Tây. Những bộ tộc man dã đổ vào châu Âu và hạ bệ đế quốc La Mã: Sự sụp

đồ của nền văn minh phương Tây cuối cùng cũng ảnh hưởng đến tinh thần Ki-tô giáo ở đó. Ambrose, một người thầy thông thái của Augustine, đã thuyết giảng về một đức tin cơ bản có tính phòng vệ: sự toàn vẹn (*integritas*) là phẩm chất quan trọng nhất. Giáo hội phải bảo toàn nguyên vẹn những học thuyết của nó, và, giống như thân xác tinh tuyền của Đức Mẹ Maria Đồng trinh, nó không bị xâm phạm bởi những học thuyết sai lệch của những người man rợ (phần lớn trong số đó đã cải đạo sang lạc giáo Arian). Một nỗi buồn sâu đậm cũng ảnh hưởng đến công trình sau này của Augustine: Sự suy vong của Rome ảnh hưởng đến học thuyết Tội Nguyên Tô^[44] của ông, vốn sẽ đóng vai trò tâm điểm trong cách thức mà người phương Tây nhìn thế giới. Augustine tin rằng Thượng Đế đã kết tội con người vào kiếp đọa đầy vĩnh cửu đơn giản là do tội của Adam. Tội lỗi được thừa hưởng này truyền lại cho tất cả hậu duệ qua hành vi tính dục vốn bị làm cho ô uế bởi cái mà Augustine gọi là “ham muốn”. Ham muốn là nỗi khao khát phi lý tính về thỏa mãn chỉ ở các thụ tạo chứ không ở Thượng Đế; nó được cảm nhận một cách mãnh liệt nhất trong hành vi tính dục khi lý tính hoàn toàn bị phủ bóng bởi dục tính và cảm xúc, khi Thượng Đế bị quên lãng hoàn toàn và các tạo vật thỏa mãn nhau một cách trơ tráo. Hình ảnh của lý trí này bị làm vẩn đục bởi sự xáo trộn của các cảm giác và những dục vọng vô kỷ vô cương giống một cách đáng buồn với La Mã, nền tảng của lý tính, ở phương Tây, bị làm sa sút bởi các bộ tộc man rợ. Học thuyết gay gắt của Augustine ngụ ý một hình ảnh đáng sợ về một Thượng Đế không thể làm xiêu lòng;

Bị cấm cửa (ra khỏi Thiên đàng) sau khi mắc tội, Adam đã trói buộc con cái mình bằng hình phạt của cái chết và sự bị nguyền rủa, những con cái bởi tội lỗi đã làm hư hỏng chính ông, như một cái gốc hỏng; vì vậy, bất cứ con cháu nào được sinh ra (qua sự ham muốn nhục dục, bởi đó một hình phạt khắc nghiệt phù hợp cho sự bất tuân của Adam được giáng xuống ông) từ chính ông và vợ ông

— người là nguyên nhân gây ra tội lỗi của ông và là người cùng chịu lời nguyền rửa với ông, sẽ lê bước qua những thời đại gánh nặng của Tội Nguyên Tổ, bởi đó nó bị kéo lê qua tầng tầng lớp lớp lỗi lầm và buồn rầu, cho đến hình phạt cuối cùng và bị tra khảo đời đời với các thiên thần phản loạn...

Tình thế là vậy; cả khối người bị nguyền rửa đang sắp mình, không, đang say sưa trong tội lỗi, lao đầu vào sự gian ác này đến đi đầu gian ác khác; bẽ đấm với lũ thiên thần phạm tội để rồi phải chịu hình phạt công minh nhất vì tội bất kính Thượng Đế.^[45]

Không có người Do Thái hoặc Ki-tô Chính thống giáo Hy Lạp nào xem sự sa ngã của Adam theo một quan điểm thảm họa như vậy; sau này, người Hối giáo cũng không tán thành thuyết thần học Tội Nguyên Tổ bi quan này. Chỉ duy nhất ở phương Tây, học thuyết trên thêm phần phức tạp cho bức chân dung vốn đã khắc nghiệt về Thượng Đế mà Tertullian trước đây gợi ý. Augustine để lại cho chúng ta một di sản khó khăn. Một tôn giáo dạy cho con người phải coi bản tính nhân loại là hư nát từ thâm căn cốt để có thể khiến cho họ tự xa lánh bản thân. Sự xa lánh này được thể hiện rõ không đâu cho bằng sự bôi nhọ tính dục nói chung và phụ nữ nói riêng. Ngay dù là Ki-tô giáo từ ban sơ đã rất tích cực đối với phụ nữ, thì ở phương Tây thời kỳ của Augustine nó đã phát triển thành xu hướng phân biệt đối xử với giới nữ. Những bức thư của Jerome đây áp sự kính trọng phụ nữ đôi khi nghe có vẻ loạn trí. Tertullian phê phán phụ nữ là những thành phần quyến rũ xấu xa, một mối nguy bất diệt cho nhân loại:

Người không biết rằng chính người là một Eva sao? Án phạt của Thượng Đế lên giới tính của người hiện hữu trong thời đại này: Tội lỗi nhất định cũng hiện hữu cùng án phạt đó. Người là cánh cổng của đi đầu xấu xa; người là kẻ xúi giục hái trái cấm kia; người là kẻ đầu tiên chối bỏ đi đầu luật thiêng liêng; người là kẻ đã thuyết phục anh ta người mà con quỷ dâm trong anh ta chưa đủ can đảm để tấn công anh ta. Người đã bất cẩn hủy hoại con người, hình ảnh của Thượng Đế. Vì sự bất tuân đó của người, ngay cả Con Thiên Chúa cũng phải chết.^[46]

Augustine đồng ý; “Đâu là sự khác biệt,” ông viết cho một người bạn, “dẫu có là người vợ hay người mẹ thì vẫn là Eva, kẻ quyến rũ mà chúng ta phải chú ý trong bất cứ phụ nữ nào.^[47]” Thực ra mà nói, Augustine rõ ràng lúng túng vì Thượng Đế đã tạo ra phái nữ: xét cho cùng, “nếu cần có một người cho Adam bầu bạn và tâm sự, thì tốt hơn là sắp xếp hai người đàn ông làm bạn với nhau thay vì một người đàn ông và một người đàn bà^[48]”. Chức năng duy nhất của phụ nữ là sinh con vốn dĩ đã truyền sự lây nhiễm của Tội Nguyên Tổ cho thế hệ tiếp theo giống như căn bệnh truyền qua đường tình dục. Một tôn giáo mà nhìn một nửa nhân loại với sự ngờ vực và coi mỗi cử động vô tình của tâm trí, tâm hồn và thể xác là một triệu chứng của ham muốn tai hại chỉ có thể làm cho đàn ông và đàn bà thêm thờ ơ với thân phận của họ. Ki-tô giáo phương Tây chưa bao giờ hết hằn hội chứng kỳ thị nữ tới mức loạn óc này, nó vẫn có thể được coi là một phản ứng thiếu cân bằng về ý niệm tôn phong phụ nữ. Trong khi phụ nữ phương Đông cùng chia sẻ gánh nặng về sự thấp kém được mang vác bởi tất cả phụ nữ của thế giới Đại Kết vào thời kỳ này, thì các đàn chị của họ ở phương Tây lại chịu thêm một vết nhơ về bản năng tính dục tội lỗi đáng ghê tởm và khiến họ bị xa lánh trong căm ghét và sợ hãi.

Điều này nghe có vẻ mỉa mai, vì ý tưởng rằng Thượng Đế đã trở nên xác thịt và chia sẻ thân phận con người lẽ ra phải khuyến khích các Ki-tô hữu quý trọng thân xác. Có thêm nhiều cuộc tranh luận về niềm tin khó khăn này. Suốt thế kỷ IV và V, những người “dị giáo” như Appollinarius, Nestorius và Eutyches đặt ra những câu hỏi rất khó. Làm thế nào thiên tính của Chúa Ki-tô có thể gắn với bản tính phạm nhân của Ngài? Có chắc rằng Đức Maria không phải là mẹ Thiên Chúa mà là mẹ của Jesus con người không? Làm thế nào Thiên Chúa lại có thể là một đứa trẻ không thể tự giúp mình và hay khóc nhè? Không chính xác hơn sao khi nói rằng Ngài đã cùng

với Jesus ngụ ở nơi thân thương đặc biệt này, như trong một đền thờ vậy? Bất chấp những trái ngược hiển nhiên, phái chính thống vẫn không thay đổi quan điểm của họ. Cyril, Giám mục của Alexandria, khẳng định lại đức tin của Athanasius: Thiên Chúa thật sự đã ngụ xuống thế giới rạn nứt và hư nát của chúng ta thậm chí tới mức phải nếm mùi cái chết và tình trạng bị bỏ rơi. Đường như không thể hòa giải niềm tin này với sự xác quyết mạnh mẽ không kém rằng Thiên Chúa hoàn toàn bất khả thụ nạn, không thể chịu đựng hoặc thay đổi. Thượng Đế xa xôi của người Hy Lạp, biểu trưng của sự ung dung tự tại thiêng liêng (*apatheia*), dường như là một vị thần hoàn toàn khác biệt với Thiên Chúa được coi là trở nên phạm nhân trong Jesus Ki-tô. Phái chính thống cảm thấy những người “dị giáo”, những người coi ý tưởng về một Thượng Đế chịu khổ và không được giúp đỡ là đi đầu sỉ nhục, muốn tước đoạt tính thiêng thánh của huyền nhiệm và kỳ diệu của nó. Nghịch lý nhập thể dường như là liều thuốc giải độc cho Thượng Đế cổ Hy Lạp đáng không làm gì để lung lay lòng tự mãn của chúng ta và là đáng hợp lý một cách trọn vẹn đến thế.

Vào năm 529, hoàng đế Justinian đóng cửa trường học cổ dạy triết ở Athens, thành trì cuối cùng của ngoại giáo trí tuệ: Vị thầy cả cuối cùng trong trường là Proclus (412-485), một môn đồ nhiệt huyết của Plotinus. Triết học ngoại giáo hoạt động lén lút và dường như bị đánh bại bởi tôn giáo mới: Ki-tô giáo. Tuy nhiên, bốn năm sau, xuất hiện bốn khảo luận huyền bí được coi là viết bởi Denys, thành viên hội đồng Areopagite, người Athens cải đạo đầu tiên của Thánh Paul. Thực ra chúng được viết bởi một Ki-tô hữu người Hy Lạp thế kỷ VI, người không muốn tiết lộ danh tính. Tuy nhiên, bút danh có một sức mạnh về biểu tượng vốn còn quan trọng hơn danh tính của tác giả: Denys- Giả cổ sàng lọc kiến thức về thuyết Plato mới và kết hợp Thượng Đế của người Hy Lạp với Thượng Đế Semite của Kinh Thánh.

Denys còn là người thừa tiếp sứ vụ của Các Cha Cappadocia. Giống như Basil, ông quan tâm một cách nghiêm túc về sự khác biệt giữa sứ điệp và giáo điếu. Trong một trong những bức thư của ông, ông xác quyết rằng có hai truyền thống thần học, cả hai đều xuất phát từ các tông đồ. Phúc âm sứ điệp thì rõ ràng và dễ hiểu; Phúc Âm giáo điếu thì tinh lặng và huyền bí. Tuy nhiên, cả hai tương thuộc lẫn nhau và là căn cốt của đức tin Ki-tô giáo. Một cái là “sự khai tâm mang tính biểu tượng và phỏng đoán”, cái kia thì “triết lý và có khả năng chứng minh - và cái không thể mô tả được hòa quyện với cái có thể được bày tỏ.^[49]” Sứ điệp thuyết phục và cổ vũ bằng sự thật rõ ràng và hiển nhiên của nó, còn truyền thống tinh lặng hoặc ẩn kín của giáo điếu là một sự huyền nhiệm đòi hỏi sự khai tâm: “Nó hiệu lực và thiết lập linh hồn với Thượng Đế bằng sự khai tâm vốn không dạy bất cứ điếu gì,^[50]” Denys khẳng quyết, bằng những từ ngữ gợi về Aristotle. Có một chân lý tôn giáo vốn không thể chuyển tải đầy đủ bằng từ ngữ, lời nói logic hoặc lý tính. Nó được diễn tả một cách biểu trưng thông qua ngôn ngữ và cử chỉ của phụng vụ hoặc bởi các giáo thuyết là những “bức màn thiêng liêng” che giấu cái ý nghĩa không thể mô tả được nhưng cũng làm cho Thượng Đế nhiệm mầu vừa với những giới hạn của bản chất con người và biểu hiện cái Thực tại bằng những thuật ngữ có thể nắm bắt một cách tường tượng nếu không nói là một cách ý niệm.^[51]

Cái ý nghĩa ẩn kín hoặc bí truyền không phải chỉ với một thành phần tinh hoa ưu tuyển mà với tất cả các Ki-tô hữu. Denys không chủ trương một nguyên tắc phức tạp vốn chỉ hợp với tăng sĩ hoặc thầy tu khổ hạnh. Phụng vụ, được tham dự bởi tất cả tín đồ, là con đường chính dẫn tới Thượng Đế và thống trị thần học của ông. Lý do những sự thật này được ẩn kín phía sau bức màn che không phải để loại bỏ những con người thiện tâm mà để nâng tất cả các Ki-tô hữu vượt lên những cảm xúc và khái niệm phạm tục để đến với thực tại khôn tả của chính Thượng Đế. Tính khiêm hạ,

vốn là ngu ần cảm hứng để những người Cappadocia quả quyết rằng tất cả thần học nên là vô ngôn vô tượng, đã trở thành một phương pháp táo bạo vươn đến Thượng Đế khôn thấu khôn tả cho Denys.

Thực ra, Denys không thích dùng từ “Thượng Đế” tí nào - có lẽ từ đó không bao hàm đủ nghĩa và mang hàm ý phỏng nhân hình, ông thích dùng từ “thần thuật” của Proclus, chủ yếu mang tính phụng vụ: Thần thuật trong thế giới ngoại giáo là sự khai thác *mana* thần thánh qua hy lễ và bói toán. Denys áp dụng đi ầu này trong các bài giảng thần học, mà, nếu hiểu đúng, có thể lột tả các hoạt động thần thánh được phú cho trong các biểu tượng được khải lộ. Ông đồng ý với những người Cappadocia rằng, tất cả từ ngữ và khái niệm của chúng ta về Thượng Đế là không đủ và không được coi là sự lột tả chính xác về một thực tại vượt ngoài sự hiểu biết của chúng ta. Ngay cả bản thân từ “Thượng Đế” cũng sai bởi vì Thượng Đế là “trên cả Thượng Đế”, một “sự huyền bí vượt ngoài sự hiện hữu^[52]”. Các tín đồ Ki-tô phải hiểu rằng Thượng Đế không phải là Thực tại Tối cao, hữu thể cao nhất dẫn đ ầu một hệ thống tôn ti của những hữu thể thấp hơn. Sự vật và con người không đối diện với Thượng Đế như là một thực tại tách biệt hoặc một thực tại ngoại vi có thể là đối tượng của hiểu biết. Thượng Đế không phải là một trong những sự vật đang tồn tại, và Ngài hoàn toàn không giống với bất kỳ đi ầu gì trong kinh nghiệm của chúng ta. Thực ra, gọi Thượng Đế là “Hư Vô” thì chính xác hơn: Chúng ta thậm chí không gọi Ngài là Chúa Ba Ngôi vì Ngài “không phải là một nhất thể cũng không phải Ba Ngôi Nhất Thể theo nghĩa chúng ta hiểu về chúng^[53]”. “Ngài vượt trên mọi danh xưng cũng giống như Ngài vượt trên mọi sự hiện hữu vậy^[54]. Tuy nhiên, chúng ta có thể dùng khả năng yếu kém của chúng ta để nói về Thượng Đế như là cách để đạt đến sự hợp nhất với Ngài vốn chẳng khác gì là sự “thần hóa” (*theosis*) bản tính của chúng ta.

Thượng Đế khải lộ một số Danh xưng của Ngài cho chúng ta trong Kinh Thánh như “Cha”, “Con” và “Thánh Thần”, song mục đích của việc đó không phải là truyền đạt thông tin về Ngài, mà để lôi kéo đàn ông và phụ nữ đến với Ngài và giúp họ có thể chia sẻ thiên tính của Ngài. Trong mỗi chương của khảo luận *The Divine Names* (Các danh xưng thần thánh), Denys bắt đầu bằng một chân lý sứ điệp được mặc khải bởi Thượng Đế: Tính tốt lành, sự khôn ngoan, tư cách làm cha và vân vân của Ngài. Ông còn chỉ ra rằng, mặc dù Thượng Đế mặc khải một điều gì đó về chính Ngài thông qua các danh hiệu này, điều Ngài mặc khải lại không phải là chính Ngài. Nếu chúng ta thật sự muốn hiểu Thượng Đế, chúng ta phải chối bỏ các ưu phẩm và danh tính đó. Vì vậy, chúng ta phải nói rằng Ngài là “Thượng Đế” và “không phải Thượng Đế”, “tốt lành” và “không tốt lành”. Cái sốc của nghịch lý này, một quá trình bao hàm biết và không biết, sẽ nâng chúng ta vượt trên thế giới của những ý tưởng thế tục để đến với cái thực tại khôn tả. Vì thế, chúng ta bắt đầu bằng cách nói rằng:

về Ngài có sự thấu hiểu, lý trí, tri thức, tình cảm, nhận thức, tưởng tượng, danh tính và nhiều thứ khác. Nhưng Ngài không được thấu hiểu, không gì có thể diễn tả về Ngài, Ngài không thể được đặt tên.

Ngài không phải là một trong những thứ đang hiện hữu. [\[55\]](#)

Vì vậy, đọc Kinh Thánh không phải là một quá trình khám phá những sự kiện về Thượng Đế mà là một thực hành nghịch lý nhằm biến sứ điệp thành giáo điều. Phương pháp này là thần thuật, một sự khai thác năng lực thần thánh giúp chúng ta vươn đến chính Thượng Đế và trở nên thiên tính như những người theo chủ nghĩa Plato luôn dạy. Đó là một phương pháp ngăn chúng ta suy nghĩ! “Chúng ta phải để lại phía sau tất cả những quan niệm của chúng ta về thần thánh. Chúng ta dừng lại các hoạt động của tâm trí. [\[56\]](#)” Chúng ta thậm chí bỏ lại phía sau việc chối bỏ các ưu phẩm của

Thượng Đế. Vậy và chỉ có vậy thì chúng ta mới đạt đến sự hiệp nhất xuất thần với Thượng Đế.

Khi Denys nói về xuất thần, ông không ám chỉ một tâm trạng khác thường hoặc một dạng nhận thức khác đạt được qua thực hành Yoga ẩn mật. Đây là một điều gì đó mà mỗi tín đồ Ki-tô có thể làm được bằng phương pháp nghịch lý này của cầu nguyện và chiêm niệm. Nó sẽ ngăn chúng ta nói chuyện và đưa chúng ta đến một nơi tĩnh lặng: “Khi chúng ta rơi vào trạng thái tối tăm vượt ngoài lý trí, chúng ta sẽ nhận thấy bản thân không chỉ thiếu lời nói mà còn cảm bắt và mất ý thức.^[57]” Giống như Gregory thành Nyssa, ông nhận thấy câu chuyện Moses trên núi Sinai mang lại nhiều điều hữu ích. Khi Moses lên núi, ông không nhìn thấy chính Thượng Đế, mà chỉ được mang đến nơi Chúa hiện diện. Ông bị bao phủ bởi một đám mây mù dày đặc và không thể nhìn thấy gì: Vì vậy mọi thứ chúng ta có thể nhìn thấy và hiểu chỉ là một biểu tượng (tức là Denys dùng là “mẫu hình”) vốn biểu lộ sự hiện diện của một thực tại vượt ngoài mọi suy nghĩ. Moses đã tan biến vào bóng đêm của vô tri và vì vậy đạt đến sự hiệp nhất với cái vượt ngoài mọi hiểu biết: Chúng ta sẽ đạt đến một trạng thái xuất thần tương tự vốn sẽ “kéo chúng ta ra khỏi bản thân” và hiệp nhất với Thượng Đế.

Điều này chỉ là khả thể bởi, như đã từng, Thượng Đế đến gặp chúng ta trên núi. Ở đây, Denys khởi đầu từ thuyết Tân-Plato vốn coi Thượng Đế là tĩnh tại và xa xôi, hoàn toàn không đáp lại nỗ lực của con người. Thượng Đế của các triết gia Hy Lạp không biết đến nhà thần bí là người thỉnh thoảng cố đạt đến sự hiệp nhất xuất thần với Ngài, trong khi Thượng Đế của Kinh Thánh lại hướng về con người. Thượng Đế cũng đạt đến một trạng thái “xuất thần” đã đưa Ngài ra ngoài bản thân để đến với thế giới mong manh của thụ tạo:

Và chúng ta phải dám xác quyết rằng (vì đó là sự thật) chính Đấng tạo hóa với lòng yêu thương cao đẹp của Ngài với nhân thế... được mang ra khỏi chính Ngài trong các hoạt động tạm thời hướng đến vạn vật... và vì thế được kéo ra khỏi chiếc ngai siêu việt để ngự trong lòng của thụ tạo nhờ một năng lực xuất thần vượt lên trên mọi hiện hữu và qua đó Ngài cũng ở trong chính Ngài. [\[58\]](#)

Sự phát xạ trở thành một sự tuôn đổ tình yêu mãnh liệt và tự nguyện chứ không phải là một quá trình tự động. Cách phủ nhận và nghịch biện của Denys không những là đi đâu gì đó chúng ta làm mà còn là đi đâu xảy đến với chúng ta.

Đối với Plotinus, xuất thần là một trạng thái sung sướng vô ngần hiếm gặp: Ông đạt đến trạng thái đó chỉ hai hoặc ba lần trong đời. Denys coi xuất thần là trạng thái không dứt của mỗi tín đồ Ki-tô. Đây là một thông điệp giấu kín hoặc bí truyền của Kinh Thánh và phụng vụ, được biểu lộ bằng những cử chỉ nhỏ nhất. Vì thế, khi linh mục chủ tế rời bàn thánh lúc bắt đầu Thánh lễ để bước xuống cộng đoàn và rắc nước thánh trước khi trở lại cung thánh, đây không chỉ là một nghi thức thanh tẩy - mặc dù là như vậy. Nó mô phỏng trạng thái xuất thần qua đó Thượng Đế rời trạng thái cô độc của Ngài để sáp nhập với các tạo vật. Có lẽ cách tốt nhất để quan sát thuyết thần học của Denys là điệu múa tình thần giữa cái chúng ta có thể khẳng định về Thượng Đế và sự nhận thức rằng mọi thứ chúng ta có thể nói về Ngài chỉ có thể là biểu tượng. Như trong Do Thái giáo, Thượng Đế của Denys có hai diện mạo: Một hướng về chúng ta và biểu lộ cho thế gian; một ở mặt xa bên kia của Thượng Đế khi Ngài ở trong chính mình và vẫn hoàn toàn bất khả thấu. Ngài ở trong chính mình trong huyền nhiệm vĩnh cửu của Ngài đồng thời với khi Ngài hoàn toàn đắm chìm vào tạo vật. Ngài không phải là một hiện hữu khác bổ sung vào thế gian. Phương pháp của Denys trở nên có tính quy phạm trong thần học Hy Lạp. Tuy nhiên, ở

phương Tây, các nhà thần học tiếp tục đàm luận và giải thích. Một số tưởng tượng rằng khi họ nói “Thượng Đế”, thực tại thần thánh thật sự trùng với ý tưởng trong tâm trí họ. Một số cho rằng tư duy và ý tưởng của họ xuất phát từ Thượng Đế - khi nói rằng Thượng Đế muốn đi đâu này, cấm đi đâu kia và hoạch định đi đâu khác - theo cách có tính sùng bái ngẫu tượng nguy hiểm. Tuy nhiên, Thượng Đế của Chính thống giáo Hy Lạp vẫn huyền bí và Ba Ngôi Nhất Thể tiếp tục gọi cho các tín đồ Ki-tô phương Đông về bản chất tạm thời của các giáo thuyết của họ. Cuối cùng, người Hy Lạp kết luận rằng, một thuyết thần học đáng tin cậy phải đáp ứng hai tiêu chí của Denys: Nó phải thanh lặng và nghịch lý.

Người Hy Lạp và Latin cũng phát triển những quan niệm khá khác biệt về thần tính của Chúa Ki-tô. Khái niệm của người Hy Lạp về nhập thể được định nghĩa bởi Maximus Nhà Giải tội (580-662), người được coi là cha đẻ của thần học Byzantine. Thuyết này gần giống với lý tưởng Phật giáo hơn là quan điểm Tây phương. Maximus tin rằng con người chỉ mãn nguyện khi họ được hiệp nhất với Thượng Đế, giống như những Phật tử tin giác ngộ là số mệnh đúng đắn của con người. Vì vậy “Thượng Đế” không phải là một thực tại tùy thích, xa lạ và nằm ngoài được gắn vào thân phận con người. Con người có một tiềm năng cho thần tính và chỉ trở nên nhân tính hoàn toàn nếu điều này được hiện thực hóa. Logos không phải trở nên phạm nhân để chuộc lại tội lỗi của Adam; thật vậy, nhập thể vẫn xảy ra ngay cả khi Adam không phạm tội. Con người được tạo ra trong hình ảnh của Logos và họ chỉ đạt đến khả năng trọn vẹn nếu hình ảnh này được làm cho hoàn hảo. Trên núi Tabor, bản tính con người được vinh hiển của Jesus cho chúng ta thấy thân phận con người được thần hóa mà tất cả chúng ta có thể vươn tới. Lời được trở nên xác thịt để “tất cả con người trở nên Thượng Đế, được thần hóa nhờ ân sủng của Thượng Đế, trở nên con người - con người trọn vẹn, linh hồn và thể xác - bởi tự nhiên, và trở

nên Thượng Đế trọn vẹn - linh hồn và thể xác - bởi ân sủng^[59]. Cũng như giác ngộ và địa vị Đức Phật không có sự xâm chiếm của thực tại siêu nhiên, mà là sự nâng cao các khả năng vốn tự nhiên đối với con người, vì thế chúa Ki-tô được thần hóa cho chúng ta thấy trạng thái mà chúng ta có thể đạt đến nhờ ân sủng của Thượng Đế. Các Ki-tô hữu có thể tôn sùng Jesus Thượng Đế - Con người theo cách mà các Phật tử tôn sùng hình ảnh của Đức Phật Tất-đạt-đa được giác ngộ: Người là ví dụ đầu tiên về bản tính con người được vinh hiển và toàn vẹn đích thực.

Nếu quan điểm của người Hy Lạp về nhập thể mang Ki-tô giáo lại gần với truyền thống Đông phương thì quan điểm của Tây phương về Jesus đi theo một hướng bất thường hơn. Thần học cổ điển được thể hiện bởi Anselm, Giám mục của Canterbury (1033-1109) trong khảo luận *Cur Deus Homo* (Tại sao Thượng Đế trở thành phạm nhân) của ông. Tội lỗi, ông lý luận, là một sự sỉ nhục lớn đến mức phải có sự cứu chuộc nếu kế hoạch của Thượng Đế với loài người không bị ngăn trở hoàn toàn. Lời trở nên xác thịt để chuộc lại tội lỗi vì chúng ta. Công lý của Thượng Đế yêu cầu rằng món nợ phải được trả lại bởi một người mang cả hai bản tính Thượng Đế và con người: Tính chất trân trọng của sự sỉ nhục muốn nói rằng chỉ có Con Thiên Chúa mới có thể thực hiện việc cứu độ cho chúng ta nhưng, là một người có trách nhiệm, đáng cứu chuộc phải là thành viên của nhân loại. Đó là một kế hoạch logic và khắt khe vốn lột tả tư duy, sự phán xét và cân nhắc mọi điều của Thiên Chúa như thể Ngài là một phạm nhân. Nó còn củng cố tư tưởng phương Tây về một Thiên Chúa khắt khe đáng chỉ có thể mãn nguyện bởi cái chết đau đớn của Con ruột của Ngài, được dâng lên như một cửa lễ hy sinh.

Trong thế giới phương Tây, giáo thuyết về Ba Ngôi Nhất Thể thường bị hiểu nhầm. Con người có xu hướng tưởng tượng ba gương mặt thần thánh, hoặc nếu không thì bỏ qua hoàn toàn giáo thuyết đó và đồng hóa

“Thiên Chúa” như Chúa Cha và làm cho Jesus trở thành một người bạn thiêng liêng - hoàn toàn không cùng một thứ bậc. H ồi giáo và Do Thái giáo cũng cho giáo thuyết này gây hoang mang và thậm chí là báng bổ. Tuy nhiên chúng ta sẽ biết rằng trong cả Do Thái giáo và H ồi giáo, các nhà thần bí đã phát triển những quan niệm khá tương tự về thần tính. Chẳng hạn, ý tưởng về *kenosis*, trạng thái xuất thần hủy mình ra không của Thiên Chúa, là quan trọng cho cả Kabbalah^[60] và phái H ồi giáo Sufi. Trong Ba Ngôi Nhất Thể, Chúa Cha truyền tất cả những gì thuộc của Ngài cho Chúa Con, từ bỏ mọi sự — thậm chí khả năng tự biểu lộ Ngài trong một Ngôi lời khác. Ngay khi Logos được biểu lộ, Chúa Cha vẫn thinh lặng, có thể nói là như vậy: Không có đi đâu gì chúng ta có thể nói về Ngài vì Thiên Chúa duy nhất chúng ta biết là Logos hoặc Chúa Con. Vì thế, Chúa Cha không có nhân diện, không có “Tôi” theo nghĩa thông thường và làm cho quan niệm của chúng ta về nhân cách trở nên mù mờ. Ngay ở cội nguồn của Hữu thể là cái Hư Vô mà Denys, Plotinus, Philo và thậm chí Đức Phật đã thoáng thấy. Vì Chúa Cha được coi là Tiêu đích trong cuộc tìm kiếm của người Ki-tô giáo nên cuộc hành trình của họ trở nên một tiến trình không hướng về nơi nào và không hướng về ai cả. Ý tưởng về một Thượng Đế có nhân tính hay một Đấng Tuyệt đối được nhân cách hóa là quan trọng đối với con người: Các tín đồ Hindu và Phật giáo phải thực hành lòng mộ đạo có tính nhân vị về *bhakti*. Nhưng mẫu hình hoặc biểu tượng của Ba Ngôi Nhất Thể gợi lên rằng nhân vị phải được siêu vượt và sẽ là chưa trọn vẹn nếu tưởng tượng Thượng Đế là con người rành rành, cư xử và phản ứng theo cách gần như chúng ta.

Giáo thuyết về nhập thể có thể xem là một nỗ lực khác nhằm ngăn chặn nguy cơ sùng bái ngẫu tượng. Ngay khi “Thượng Đế” được coi là một thực tại hoàn toàn khác “ngoài kia”, Ngài dễ dàng trở thành một ngẫu tượng đơn thuần và một phóng chiếu khiến con người có thể hướng ngoại

và tôn thờ thành kiến và khát khao của họ. Các truyền thống tôn giáo khác đã nỗ lực ngăn chặn điều này bằng cách quả quyết rằng Đấng Tuyệt đối cách nào đó luôn gắn kết với thân phận con người như trong mẫu hình Đại Ngã - Tiểu Ngã vậy. Arius - và sau này là Nestorius và Eutyches - tất cả đều muốn làm cho Jesus trở nên hoặc con người hoặc thần thánh và họ bị phản bác một phần do khuynh hướng này sẽ làm cho tính con người và thần tính trở thành hai mặt tách biệt. Quả thật, những giải pháp của họ lý tính hơn, nhưng giáo điều - trong tư cách đối vị với sứ điệp - không nên bị giới hạn bởi những điều hoàn toàn có thể giải thích được, nhiều hơn là thơ ca hoặc âm nhạc. Giáo thuyết về nhập thể - vốn được diễn tả chưa trọn vẹn bởi Athanasius và Maximus - là một nỗ lực phát biểu cái linh tính phổ quát rằng “Thượng Đế” và con người không thể tách rời nhau. Ở phương Tây, nơi nhập thể không được hiểu theo cách này, có một khuynh hướng về Thượng Đế vẫn ở xa ngoài con người và về một thực tại khác hẳn đối với thế giới mà chúng ta biết. Theo đó, thật quá dễ để làm cho “Thượng Đế” này trở thành một phóng chiếu, điều mà gần đây không còn được tin cậy.

Tuy nhiên, qua việc làm cho Jesus thành hóa thân duy nhất, chúng ta đã thấy rằng các tín đồ Ki-tô giáo chấp nhận một quan niệm độc nhất về chân lý tôn giáo: Jesus là Lời đầu tiên và cuối cùng của Thượng Đế với loài người vốn coi sự mặc khải trong tương lai là không cần thiết. Vì vậy, giống như người Do Thái, họ ngựa tai gai mắt khi một vị tiên tri nổi lên ở Ả-rập trong thế kỷ VII, người tuyên bố đã nhận được một mặc khải trực tiếp từ Thượng Đế của họ và đã mang Kinh Thánh mới đến cho dân của ông. Tuy nhiên, phiên bản mới về thuyết độc thần, cuối cùng được biết đến là “Hồi giáo”, lan rộng với tốc độ sừng sốt khắp Trung Đông và Bắc Phi. Phần lớn những người cải đạo nhiệt thành ở những vùng đất này nhẹ nhõm quay lưng lại với thuyết Ba Ngôi Hy Lạp vốn thể hiện sự bí ẩn của

Thượng Đế trong một thành ngữ xa lạ với họ, và đón nhận một quan niệm nặng tính Semite hơn về thực thể thần thánh.

SỰ HỢP NHẤT: THƯƠNG ĐẾ CỦA HỒI GIÁO

Vào khoảng năm 610, một thương gia người Ả-rập ở thành phố thịnh vượng Mecca thuộc vùng Hijaz, người chưa từng đọc Kinh Thánh và rất có thể chưa bao giờ nghe nói đến Isaiah, Jeremiah và Ezekiel, đã có một trải nghiệm tương tự với các tiên tri ấy đến mức kỳ lạ. Mỗi năm, Muhammad ibn Abdallah, một thành viên của bộ tộc Quraysh ở Mecca, thường đưa gia đình của ông đến đỉnh núi Hira ngay vùng ngoại ô thành phố để tịnh tâm trong suốt tháng Ramadan. Việc này được thực hiện phổ biến trong nhóm người Ả-rập ở Bán đảo. Muhammad hẳn đã dành thời gian để cầu nguyện Đấng Tối cao của người Ả-rập và phân phát thực phẩm và tiền bạc cho người nghèo đến thăm ông trong khoảng thời gian linh thiêng này. Ông cũng rất có thể đã dành nhiều thời gian đắm chìm trong suy tư. Chúng ta biết được từ sự nghiệp sau này của ông rằng, Muhammad đã nhận thức sâu sắc về một tình trạng bất ổn đáng lo ngại ở Mecca, dù có sự thành công ngoạn mục gần đây của nó. Chỉ hai thế hệ trước, người Quraysh đã sống một cuộc đời du mục gian nan ở những thảo nguyên Ả-rập, giống như những bộ tộc Bedouin khác: Mỗi ngày là một cuộc chiến ác liệt để giành giật sinh tồn. Tuy nhiên, trong những năm cuối cùng của thế kỷ VI, họ đã trở nên cực kỳ thành công trong thương mại và biến Mecca thành nơi an cư quan trọng nhất ở Ả-rập. Lúc này, họ đã giàu có vượt xa *những ước mơ* cuồn cuộn đại của họ. Tuy vậy, lối sống đã thay đổi mạnh mẽ của họ có nghĩa là, những giá trị cổ xưa của bộ tộc đã bị thay thế bằng chủ nghĩa tư bản hung hăng và tàn nhẫn. Người ta cảm thấy mờ mịt mất

phương hướng và lạc lối. Muhammad biết rằng người Quraysh đang lâm nguy và cần tìm ra một hệ tư tưởng để giúp họ thích nghi với những điều kiện mới của họ.

Vào thời đó, bất kỳ giải pháp chính trị nào cũng dường như có bản chất tôn giáo. Muhammad ý thức rằng người Quraysh đang tạo ra một tôn giáo mới từ tiền bạc. Điều này chẳng có gì đáng ngạc nhiên, vì họ hẳn đã cảm thấy rằng, của cải mới của họ đã “cứu” họ khỏi những hiểm họa của đời sống du mục, bảo bọc họ khỏi suy dinh dưỡng và bạo lực sắc tộc là những thứ đặc hữu của vùng thảo nguyên Ả-rập nơi mà mỗi bộ tộc Bedouin hằng ngày đối mặt với rủi ro tuyệt chủng. Giờ đây, họ gần như đủ ăn và đang biến Mecca thành một trung tâm thương mại và tài chính cao cấp quốc tế. Họ cảm thấy rằng họ đã trở thành những người kiểm soát số phận của chính họ, và một số thậm chí dường như đã tin rằng của cải của họ sẽ cho họ một sự bất tử nào đó. Nhưng Muhammad tin rằng, cái tín ngưỡng mới này của lòng tự mãn (*istafa*) sẽ đồng nghĩa với sự tan rã của bộ tộc. Trong những ngày sống du mục xưa kia, lợi ích của bộ tộc được ưu tiên trước lợi ích cá nhân: Mỗi thành viên biết rằng tất cả họ phải dựa vào nhau để sinh tồn. Kết quả là, họ có nhiệm vụ phải chăm sóc cho những người nghèo và dễ tổn thương của sắc tộc mình. Giờ đây chủ nghĩa cá nhân đã thế chỗ cho lý tưởng cộng đồng và sự cạnh tranh đã trở thành chuyện bình thường. Các cá nhân đã bắt đầu xây dựng cơ ngơi riêng và không để tâm đến những người Quraysh yếu hơn. Mỗi thị tộc (những nhóm gia đình nhỏ của bộ tộc) đã đánh nhau để giành của cải của Mecca, và một số những thị tộc ít thành công nhất (như thị tộc Hashim của Muhammad) cảm thấy sự tồn vong của họ đang lâm nguy. Muhammad tin chắc rằng, nếu không biết đặt một giá trị tối cao khác vào trung tâm của cuộc sống và khắc phục tính ích kỷ và tham lam của mình, thì bộ tộc Quraysh của ông sẽ tan rã về đạo đức và chính trị do xung đột lẫn nhau.

Trong phần còn lại của vùng Ả-rập, tình hình cũng ảm đạm. Suốt nhiều thế kỷ, những bộ tộc Bedouin của các vùng Hijaz và Najd đã sống trong sự cạnh tranh ác liệt với nhau để giành lấy những điều thiết yếu của cuộc sống. Để giúp người dân trau dồi tinh thần cộng đồng cần thiết để sinh tồn, người Ả-rập đã phát triển một hệ tư tưởng gọi là *muruwah*, thực hiện nhiều chức năng của tôn giáo. Theo nghĩa thông thường, người Ả-rập có rất ít thời gian dành cho tôn giáo. Có một đền thờ các vị thần ngoại giáo và người Ả-rập cúng bái tại những miếu thờ của họ, nhưng họ đã không phát triển thần thoại học để giải thích sự thích hợp của những vị thần và nơi linh thiêng này đối với đời sống tinh thần. Họ không có khái niệm nào về kiếp sau, nhưng tin rằng bóng tối, điều mà có thể diễn dịch như là thời gian hay số phận, là tối cao - một thái độ rất cần thiết trong một xã hội nơi mà tỷ lệ tử vong khá cao. Những học giả phương Tây thường diễn dịch *muruwah* là “tính đàn ông”, nhưng nó có một phạm vi ý nghĩa rộng hơn nhiều: Nó có nghĩa là lòng can đảm trong chiến đấu, lòng kiên nhẫn và chịu đựng khổ đau và sự tận tâm tuyệt đối dành cho bộ tộc. Những đức tính của *muruwah* đòi hỏi một người Ả-rập phải nhất nhất vâng lời người lãnh đạo hay người đứng đầu của mình, bất chấp sự an nguy của bản thân; người ta phải hiến dâng cả cuộc đời cho những nhiệm vụ hào hiệp để trả thù cho bất kỳ sai trái nào chống lại bộ tộc của mình và bảo vệ những thành viên yếu hơn.

Để bảo đảm sự sinh tồn của bộ tộc, người lãnh đạo chia của cải và tài sản của mình đồng đều và trả thù cho cái chết của bất kỳ người nào trong dân của mình bằng cách giết một thành viên bộ tộc của kẻ sát nhân. Chính điều này giúp chúng ta thấy rõ nhất đạo đức cộng đồng: Không có bốn phần trừng phạt đích danh kẻ sát nhân vì một cá nhân có thể biến mất tăm mất tích trong một xã hội giống như vùng Ả-rập tiền Hồi giáo. Thay vào đó, một thành viên bất kỳ của bộ tộc đối thủ cũng có thể được lấy làm đối tượng thay thế cho kẻ sát nhân kia, để thực hiện những mục đích tương tự.

Mối thù truyền kiếp hay nợ máu là cách duy nhất bảo đảm chút ít an ninh xã hội trong một vùng nơi mà không có chính quyền trung ương, nơi mà mọi nhóm bộ tộc chính là một bộ máy hành pháp và nơi mà không có một hệ thống nào giống như một lực lượng cảnh sát ngày nay. Nếu người đứng đầu bộ tộc không báo thù được cho bộ tộc, sẽ không ai còn tôn trọng bộ tộc của ông ta, và người ta sẽ thoải mái giết hại các thành viên trong bộ tộc mà không lo phải chịu bất kỳ sự trừng phạt nào. Vì thế mà máu-trả-máu là một dạng thực thi công lý thô bạo và luôn sẵn sàng, nghĩa là không một bộ tộc nào có thể dễ dàng chiếm uy thế đối với bất kỳ bộ tộc nào khác. Nó cũng có nghĩa là, nhiều bộ tộc khác nhau có thể dễ dàng tham gia vào một vòng bạo lực không thể ngăn cản, mà trong đó một mối thù truyền kiếp này sẽ dẫn đến một mối thù truyền kiếp khác, nếu người ta cảm thấy đòn trả thù chưa tương xứng với sự vi phạm ban đầu.

Dù chắc chắn là tàn bạo, song, *muruwah* có nhiều điểm mạnh. Nó khuyến khích một chủ nghĩa bình quân sâu sắc và mạnh mẽ, khuyến khích sự dũng cảm đối với của cải vật chất mà, một lần nữa, có thể có ý nghĩa quan trọng trong một vùng nơi mà không có đủ những thứ thiết yếu: Việc tôn sùng những hành động bổ thí và sự hào phóng là những đức tính quan trọng và dạy người Ả-rập không màng đến ngày mai. Những đức tính này sẽ trở nên rất quan trọng trong Hồi giáo, như chúng ta sẽ thấy. *Muruwah* đã rất hữu ích cho người Ả-rập suốt nhiều thế kỷ, nhưng đến thế kỷ VI, nó không còn khả năng đáp ứng những điều kiện của đương thời. Trong giai đoạn cuối của thời kỳ tiền Hồi giáo, cái mà người Hồi giáo gọi là *jahiliyyah* (thời kỳ ngu dốt) dường như có sự bất mãn tràn lan và sự bất ổn về tinh thần.

Những người Ả-rập bị bao vây tứ phía bởi hai đế chế hùng mạnh Ba Tư Sassanid và Byzantium. Những ý tưởng hiện đại đang bắt đầu thâm nhập vào thế giới Ả-rập từ những vùng đất của dân định cư; những thương gia

đi vào Syria hay Iraq đã mang về những câu chuyện về những đi đầu kỳ diệu của nền văn minh. Tuy vậy, dường như là người Ả-rập phải chịu tình trạng man rợ liên miên. Những bộ tộc thường xuyên có chiến tranh làm cho họ không thể thu gom những nguồn lực còm cõi của mình và trở thành dân tộc Ả-rập thống nhất mà họ mơ hồ nghĩ đến. Họ không thể nắm lấy vận mệnh của họ và tìm ra một nền văn minh của riêng họ. Thay vào đó, họ thường bị bóc lột bởi những thế lực hùng mạnh: Thực ra, vùng đất phát triển và màu mỡ hơn của miền Nam Ả-rập thuộc vùng mà hiện nay là Yemen (nơi có lợi thế của mùa gió mùa) đã trở thành một tỉnh lẻ của Ba Tư. Cùng thời điểm đó, những ý tưởng mới thâm nhập vào vùng này đã mang đến những dấu hiệu của tư tưởng cá nhân đã hủy hoại đặc tính cộng đồng trước kia. Học thuyết của Ki-tô giáo về đời sau, chẳng hạn, làm cho số mệnh vĩnh viễn của mỗi cá nhân thành một giá trị thiêng liêng: Làm thế nào mà nó có thể sánh ngang với lý tưởng bộ tộc vốn hạ thấp cá nhân hơn tập thể và cho rằng sự bất tử của của một người nằm trong sự sinh tồn của bộ tộc?

Muhammad là một người có tài năng khác thường. Ông mất năm 632, thì trước đó ông đã gắn gài như tất cả các bộ tộc của Ả-rập thành một cộng đồng thống nhất hay còn gọi là Ummah. Ông đã mang đến cho những người Ả-rập một tinh thần thích hợp với những truyền thống của họ và đã khai mở những nguồn sức mạnh mà trong vòng 100 năm họ đã thiết lập nên đế chế của riêng họ chạy dài từ dãy Himalayas đến Pyrenees và hình thành một nền văn minh duy nhất. Tuy nhiên, khi Muhammad ngẩng đầu nguyện trong hang nhỏ ở đỉnh núi Hira trong giai đoạn tịnh tâm Ramadan vào năm 610, ông không thể nào tiên đoán được sự thành công phi thường như thế. Giống như nhiều người Ả-rập khác, Muhammad đã tin rằng Thánh Al-Lah, Đấng Tối cao của những vị thần Ả-rập cổ đại mà tên chỉ đơn giản có nghĩa là “Thượng Đế”, cũng giống như Thượng Đế được thờ phụng bởi người Do Thái và Ki-tô giáo. Ông cũng tin rằng chỉ một nhà tiên

tri của Thượng Đế này mới giải quyết được các vấn đề của người dân của mình, nhưng ông chưa bao giờ tin rằng mình là nhà tiên tri đó. Thực ra, những người Ả-rập đã ý thức một cách buồn bã rằng Al-Lah chưa bao giờ gửi đến cho họ một nhà tiên tri hay một Kinh Thánh của riêng họ, mặc dù họ đã đặt miếu thờ của Ngài trong thâm tâm của họ từ lúc nào không biết. Đến thế kỷ VII, hầu hết người Ả-rập đã tin rằng Điện thờ, ngôi đền lớn hình khối ở trung tâm Mecca, rõ ràng là rất lâu đời, ban đầu đã được dành cho Al-Lah, mặc dù hiện nay vị thần Hubal của người Nabatean đang ngự trị ở đó.

Tất cả người Mecca rất tự hào về Điện thờ, là nơi thiêng liêng nhất ở Ả-rập. Mỗi năm, người Ả-rập từ khắp bán đảo hành hương đến Mecca, thực hiện các nghi lễ truyền thống trong nhiều ngày. Tất cả bạo lực đều bị cấm ở nơi tôn nghiêm và khu vực linh thiêng xung quanh Điện thờ để những người Ả-rập ở Mecca có thể làm ăn với nhau một cách bình yên, biết rằng những thù địch sắc tộc đang tạm lắng dịu. Người Quraysh biết rằng, nếu không có Điện thờ, họ sẽ không thể đạt được thành công kinh doanh, và phần lớn uy tín của họ trong các bộ tộc khác lệ thuộc vào sự bảo hộ của Kabah và sự bảo tồn những nét linh thiêng cổ xưa của nó. Tuy Al-Lah đã tách riêng Quraysh vì sự yêu mến đặc biệt của Ngài, nhưng Ngài chưa bao giờ gửi đến họ một sứ giả như Abraham, Moses hay Jesus, và người Ả-rập không có Kinh Thánh trong ngôn ngữ của riêng họ.

Vì thế, có một sự mặc cảm tự ti tôn giáo lan rộng. Những tín đồ Do Thái và Ki-tô giáo mà người Ả-rập tiếp xúc đã từng chế nhạo họ là một dân tộc tàn bạo và không nhận được sự mặc khải từ Thượng Đế. Người Ả-rập cảm thấy một sự pha trộn giữa vừa oán giận vừa kính nể đối với những người này vì họ có kiến thức mà mình không có. Do Thái giáo và Ki-tô giáo có tiến bộ chút ít trong vùng, mặc dù người Ả-rập công nhận rằng hình thức tiến bộ tôn giáo này cao hơn lối sống ngoại giáo truyền thống của họ.

Có vài bộ tộc Do Thái có lai lịch đáng ngờ trong những vùng định cư của Yathrib (sau đó là Medina) và Fadak, về phía bắc của Mecca, và vài bộ tộc phía bắc trên vùng biên giới giữa những đế chế Ba Tư và Byzantine đã cải đạo sang Nhất tính thuyết^[1] hoặc Ki-tô giáo Nestorian. Tuy nhiên, dân Bedouin cực kỳ độc lập, cương quyết không chịu khuất phục bởi những thế lực mạnh như những người anh em của họ ở Yemen và ý thức sâu sắc rằng cả người Ba Tư lẫn người Byzantine đã dùng Do Thái giáo và Ki-tô giáo để thúc đẩy những biểu tượng đế quốc của họ trong vùng. Theo bản năng, rất có thể họ đã nhận ra rằng họ đã chịu đựng quá đủ sự biến vị về văn hóa khi các truyền thống của họ bị xói mòn. Điều cuối cùng mà họ cần là một hệ tư tưởng ngoại bang, ẩn trong những ngôn ngữ và truyền thống xa lạ.

Một số người Ả-rập dường như đã cố gắng tìm ra một hình thức tôn giáo độc thần trung lập hơn, không bị vấy bẩn bởi những nhóm đế quốc. Khoảng đầu thế kỷ V, nhà sử học Ki-tô giáo người Palestine Sozomemus cho chúng tôi biết rằng vài người Ả-rập ở Syria đã tái phát hiện đi đầu mà họ gọi là tôn giáo đích thực của Abraham, người đã sống trước khi Thượng Đế gửi Sách Luật Giao Ước hay Sách Phúc Âm đến và vì thế người đó không phải là một người Do Thái mà cũng không phải một người Ki-tô giáo. Không lâu trước khi Muhammad nhận tiếng gọi tiên tri của chính mình, người viết tiểu sử đầu tiên của ông là Muhammad ibn Ishaq (năm 767) cho chúng ta biết rằng bốn người Quraysh ở Mecca đã quyết định tìm *hanifiyyah*, là tôn giáo thực sự của Abraham. Vài học giả phương Tây đã tranh luận rằng giáo phái *hanifiyyah* nhỏ bé này là một sự hư cấu sùng đạo, là biểu tượng của tinh thần bất an của thời kỳ ngu dốt nhưng nó chắc hẳn có cơ sở thật sự nào đó. Trong bốn *hanif* (người liêm khiết), thì có ba người nổi tiếng với những người Hồi giáo đầu tiên: Ubaydallah ibn Jahsh là họ hàng của Muhammad, Waraqa ibn Nawfal, người mà cuối cùng đã

theo đạo Ki-tô, là một trong những cố vấn tinh thần đầu tiên của Muhammad, và Zayd ibn Amr là chú của Umar ibn al-Khattab, một trong những bạn đời thân cận nhất của Muhammad và là vị vua thứ hai của đế chế Hồi giáo. Có một câu chuyện kể rằng, một ngày nọ, trước khi ông rời Mecca để tìm kiếm tôn giáo của Abraham ở Syria và Iraq, Zayd đã đứng cạnh Kabah, tựa người vào Điện thờ và nói với người Quraysh đang thực hiện cuộc hành lễ xung quanh nó theo một cách tôn kính rằng: “Hỡi Quraysh, bởi người và trong tay người là linh hồn của Zayd, không có một người nào trong các ông đi theo tôn giáo của Abraham trừ tôi.” Sau đó ông ấy buồn bã nói thêm, “Ôi Chúa, nếu con biết cách mà Ngài muốn được thờ kính thì con sẽ làm như thế với Ngài; nhưng con không biết.”^[2]

Sự mong đợi một sự mặc khải thiêng liêng của Zayd đã được thực hiện trên Đỉnh núi Hira vào năm 610 vào đêm thứ 17 của Ramadan, khi Muhammad bị đánh thức và cảm thấy bị bao bọc bởi một sự hiện diện thiêng liêng mãnh liệt. Sau đó ông giải thích rõ trải nghiệm khó tả này bằng thuật ngữ Ả-rập. Ông ấy nói rằng một thiên thần đã xuất hiện trước ông và ra lệnh ngắn gọn: “Hãy tụng lên!” (*yiqra!*) Giống như những nhà tiên tri Hebrew thường miễn cưỡng thốt lên Lời của Thượng Đế, Muhammad từ chối, nói rằng “tôi không phải người tụng đọc!” Ông không phải *kahin*, một trong những tiên tri xuất thần của vùng Ả-rập, người tuyên bố là có thể đưa ra những lời tiên tri do cảm hứng. Nhưng, Muhammad nói, thiên thần đã ôm lấy ông trong một vòng tay mạnh mẽ, nên ông cảm thấy như thể tất cả hơi thở của ông đã bị vắt kiệt khỏi cơ thể. Ngay khi ông cảm thấy không thể chịu được nữa, thiên thần đã buông ông ra và ra lệnh cho ông hãy “Tụng lên! (*iqra!*). Muhammad lại từ chối, và thiên thần lại ôm ông cho đến khi ông cảm thấy đã đến giới hạn của sự chịu đựng. Cuối cùng, đến cuối cái ôm kinh khủng thứ ba, Muhammad đã tìm thấy những từ ngữ đầu tiên của cuốn Kinh Thánh mới chạy ra từ miệng của ông:

Hãy tụng lên nhân danh Đấng Nâng đỡ người, Ngài đã tạo ra con người từ một nguyên bào! Tụng lên - vì Đấng Nâng đỡ người là người Hào phóng nhất, Ngài đã dạy [con người] cách dùng bút - dạy họ đi ầu mà họ không biết!^[3]

Lời của Thượng Đế đã được nói ra lần đầu tiên bằng tiếng Ả-rập và những bản văn này chắc chắn được gọi là Koran: *Tụng lên*.

Muhammad cảm thấy khiếp sợ khi nghĩ rằng mình có thể trở thành một *kahin* tai tiếng, người mà dân chúng sẽ xin tư vấn nếu một con lạc đà của họ bị thất lạc. Một *kahin* được cho là thuộc sở hữu của Jinn, một trong những thần linh được cho là ám ảnh cả vùng, có tính khí thất thường và dẫn người ta đến những lỗi lầm. Các nhà thơ cũng tin rằng chính bản họ cũng thuộc sở hữu của những vị thần Jinn này. Vì thế Hassan ibn Thabit, một nhà thơ của Yathrib mà sau đó trở thành một tín đồ Hồi giáo, nói rằng khi ông tri nhận được thiên hướng thơ ca của mình, thần Jinn đã xuất hiện trước mặt ông, ném ông xuống đất và ép những lời có cảm hứng thốt ra từ miệng ông. Đây là một hình thức truyền cảm hứng duy nhất vốn quen thuộc với Muhammad, và suy nghĩ rằng ông có thể đã trở nên điên rồ và thuộc sở hữu của Jinn, đã khiến ông thất vọng đến mức ông không còn muốn sống nữa. Ông thực sự khinh thường những *kahin*, những người mà lời tiên tri của họ thường là những câu thần chú vô nghĩa khó hiểu và ông luôn tỏ ra thận trọng khi phân biệt kinh Koran với thơ Ả-rập thông thường. Lúc bấy giờ, ông vội vã chạy ra khỏi hang động và kiên quyết gieo mình từ đỉnh núi để tự vẫn. Nhưng lúc ở sườn núi, ông có một thị kiến khác về một nhân vật mà sau đó ông xác nhận chính là thiên thần Gabriel:

Khi ở lưng chừng đỉnh núi, tôi nghe một giọng nói từ trên trời phán rằng, “Ôi Muhammad! Ông là Tông đồ của Chúa và ta là Gabriel.” Tôi ngược lên trời để xem ai đang nói, và nhận thấy, Gabriel trong hình dáng một con người với đôi chân dang ra nơi chân trời...Tôi nhìn chăm chăm Ngài, không một chút cử động;

sau đó tôi bắt đầu quay mặt khỏi Ngài, nhưng bất kỳ nơi nào tôi nhìn trên bầu trời, tôi đều thấy Ngài.^[4]

Trong đạo Hồi, Gabriel thường được đồng nhất hóa với Thánh Linh mặc khải, phương tiện mà Thượng Đế giao tiếp với con người. Đây không phải là thiên thần tự nhiên xinh đẹp mà là một sự hiện diện bao trùm khắp nơi trong đó việc trốn thoát là không thể. Muhammad có một sự nhận biết phi thường về một thực tại bí ẩn mà những nhà tiên tri Do Thái giáo gọi là *kaddosh*, sự linh thiêng, một cái khác đáng khiếp sợ của Thượng Đế. Khi trải nghiệm nó, họ cảm thấy gần với cái chết và ở cực điểm của thể chất và tâm lý. Nhưng, không giống Isaiah hay Jeremiah, Muhammad không có được sự an ủi nào từ một truyền thống đã được thiết lập. Trải nghiệm đáng sợ dường như đổ ập xuống ông một cách bất ngờ và khiến ông rơi vào trạng thái thực sự hỗn loạn. Trong nỗi khốn khổ ấy, ông đã nghĩ đến người vợ của mình là Khadija.

Bò lết, run rẩy dữ dội, Muhammad đã sà vào lòng bà. “Hãy che chở anh! Hãy che chở anh!”, ông kêu lên, cầu xin bà bảo vệ ông khỏi sự hiện diện của thần thánh. Khi sự sợ hãi dịu đi phần nào, Muhammad hỏi bà liệu ông đã thực sự trở nên điên rồ, và Khadija vội trấn an ông: “Anh tử tế và chu đáo với người thân. Anh giúp người nghèo, người đau khổ và mang gánh nặng cho họ. Anh cố gắng phục hưng những giá trị đạo đức mà người dân của anh đã mất. Anh trân trọng những vị khách và hỗ trợ những người túng quẫn. Điều này không thể xảy ra, anh thân yêu!^[5] Thượng Đế không hành động một cách độc đoán như vậy. Khadija đề nghị rằng họ nên tư vấn một người họ hàng của bà là Waraqa ibn Nawfal, một tín đồ Ki-tô giáo và đã học Kinh Thánh. Waraqa không một chút nghi ngờ: Muhammad đã nhận được sự mặc khải từ Thượng Đế của Moses và những nhà tiên tri và đã trở thành một sứ giả thiêng liêng của người Ả-rập. Cuối cùng, sau vài năm,

Muhammad tin rằng đây thực sự là vấn đề và đã bắt đầu thuyết giảng cho người Quraysh, mang đến cho họ lời Kinh Thánh bằng ngôn ngữ của họ.

Tuy nhiên, không giống như bộ Torah, theo trình thuật của Kinh Thánh là được mặc khải cho Moses trong một tiến trình diện kiến trên núi Sinai, kinh Koran được công bố cho Muhammad từng chút một, từng dòng một, và từng đoạn một và kéo dài một quãng thời gian 23 năm. Những mặc khải tiếp tục là một trải nghiệm đau đớn. “Tôi chưa bao giờ nhận được một mặc khải mà không cảm thấy tâm hồn tan nát,” Muhammad nói như vậy vài năm sau đó.^[6] Ông phải lắng nghe những lời thiêng liêng một cách chăm chú, cố gắng hiểu rõ ý nghĩa của một thị kiến và ý nghĩa mà không phải lúc nào cũng đến với ông một cách rõ ràng. Thỉnh thoảng, ông nói nội dung của thông điệp thiêng liêng là rõ ràng: Ông dường như nhìn thấy Gabriel và nghe được điều ông ấy nói. Nhưng có những lúc sự mặc khải không rõ ràng đến mức đau buồn: “Đôi khi nó đến với tôi như tiếng vang của một cái chuông, và điều đó là khó khăn nhất đối với tôi; những tiếng vang yếu đi khi tôi nhận ra thông điệp của chúng.”^[7] Những người viết tiểu sử của thời kỳ cổ điển thường cho thấy ông ấy lắng nghe một cách tập trung vào những điều mà chúng ta có thể gọi là vô thức, giống như một nhà thơ mô tả quá trình “lắng nghe” một bài thơ vốn lộ diện dần dần từ những nơi thầm kín trong tâm trí của mình, tự tuyên bố với một uy quyền và chính trực mà dường như tách biệt với ông một cách bí ẩn. Trong kinh Koran, Thượng Đế bảo Muhammad hãy lắng nghe ý nghĩa rời rạc ấy một cách chăm chú và theo cách mà Wordsworth gọi là “sự bị động khôn ngoan^[8]”. Ông không cần vội vàng ép những từ ngữ hay một ý nghĩa khái niệm đặc biệt nào đó cho đến khi ý nghĩa thực sự được biểu lộ vào một thời điểm thích hợp của nó:

Người chớ uốn lười vội vã [lặp lại những lời của khải thị]; bởi, hãy trông, đó là cho Chúng Ta để gom nhặt nó lại [trong tim các người], và làm cho nó được

tri tụng [như nó cần được tri tụng].

Như vậy khi Chúng Ta tri tụng nó, người hãy theo những lời của nó [với cả tâm trí các người]: Và rồi thì, hãy trông, nó sẽ vì Chúng Ta mà làm sáng tỏ ý nghĩa của nó.^[9]

Giống như tất cả sự sáng tạo, đó là một quá trình khó khăn. Muhammad từng đi vào một trạng thái như bị thôi miên và đôi lúc dường như mất nhận thức; ông từng toát mồ hôi nhễ nhại, thậm chí vào một ngày lạnh giá, và thường cảm thấy một sự nặng nề bên trong, giống như nỗi buồn làm ông phải gục đầu vào giữa hai đầu gối, một tư thế mà một vài người thần bí Do Thái đương thời hay làm khi họ đi vào một trạng thái ý thức khác, mặc dù có thể Muhammad đã không biết điều này.

Không có gì ngạc nhiên khi Muhammad thấy những mặc khải là một áp lực nặng nề. Ông không chỉ xem xét kỹ một giải pháp chính trị hoàn toàn mới cho người dân của mình mà còn tạo tác một trong những tác phẩm văn học và tâm linh kinh điển lớn của mọi thời đại. Ông tin rằng ông đang chuyển Lời khôn tả của Thượng Đế thành tiếng Ả-rập, vì kinh Koran là trung tâm của tinh thần Hồi giáo cũng như Chúa Jesus đối với Ki-tô giáo. Chúng ta biết về Muhammad nhiều hơn cả người sáng lập của bất kỳ tôn giáo lớn nào khác, và trong kinh Koran, nhiều thiên hay chương của nó có thể được ghi nhận một cách chính xác hợp lý, chúng ta có thể thấy thị kiến của ông dần dần mở ra và phát triển như thế nào, trở nên phổ quát hơn bao giờ hết về quy mô. Ngay từ đầu, ông không biết rằng ông phải hoàn thành, nhưng điều này dần dần đã được biểu lộ cho ông từng chút một khi ông hồi đáp logic nội tại của các sự kiện.

Trong kinh Koran, chúng ta có một bài bình luận đương thời về sự khởi đầu của đạo Hồi, một điều có một không hai trong lịch sử tôn giáo. Trong quyển sách thiêng liêng này, Thượng Đế dường như bình luận về tình hình

phát triển: Ngài trả lời một số nhà phê bình của Muhammad, giải thích tầm quan trọng của một trận chiến hay xung đột trong cộng đồng Hồi giáo thời sơ khai và nhắm đến chiêu kích thiêng liêng của đời sống con người. Nó không đến với Muhammad theo trình tự mà chúng ta đọc hôm nay mà theo một cách ngẫu nhiên hơn, khi các sự kiện đặt ra và khi ông lắng nghe ý nghĩa sâu sắc hơn của chúng. Khi mỗi phần mới được mặc khải, Muhammad, người không biết đọc biết viết, đã đọc to để những tín đồ Hồi giáo học thuộc và số người biết chữ khác đã ghi chép lại. Khoảng 20 năm sau khi Muhammad chết, việc biên soạn chính thức đầu tiên về những bài mặc khải đó đã được thực hiện. Những người biên tập đã đặt những chương dài nhất ở phần đầu và những chương ngắn nhất ở phần cuối. Sự sắp xếp này không phải tùy hứng như vẻ bề ngoài đó, vì kinh Koran không phải văn kể chuyện mà cũng không phải loại tranh luận vốn cần một trình tự. Thay vào đó, nó phản ánh nhiều đề tài khác nhau: Sự hiện diện của Thượng Đế trong thế giới tự nhiên, đời sống của những nhà tiên tri hay là sự Phán xét Cuối cùng. Đối với một người phương Tây, vốn không thể cảm được cái đẹp khác thường của người Ả-rập, thì kinh Koran dường như là đi đâu chán ngắt và lặp đi lặp lại. Nó dường như đi trên cùng một vùng đất hết lần này đến lần khác. Nhưng kinh Koran không phải nhằm mục đích nghiên cứu riêng tư mà dành để tụng chú trong nghi thức tế lễ. Khi người Hồi giáo nghe một chương được tụng lên trong đền thờ, họ được gợi nhớ về những bài giao lý trung tâm của đức tin của họ.

Khi Muhammad bắt đầu thuyết giảng tại Mecca, ông chỉ có một khái niệm khiêm tốn về vai trò của mình. Ông không tin chính ông đang lập ra một tôn giáo phổ quát mới mà chỉ xem mình đang mang tôn giáo cũ của một Thượng Đế duy nhất đến với người Quraysh. Lúc đầu thậm chí ông cũng không nghĩ rằng ông nên thuyết giảng cho những bộ tộc Ả-rập khác mà chỉ với dân Mecca và những khu vực xung quanh mà thôi^[10]. Ông

không mơ ước lập ra một nền chính trị thần quyền và rất có thể sẽ không biết một chính trị thần quyền là gì: Bản thân ông không nên đóng vai trò chính trị nào trong thành phố, mà chỉ đơn giản là *nadhir* (Người cảnh báo) của nó mà thôi^[11]. Al-Lah đã phái ông đến để cảnh báo người Quraysh về những hiểm họa trong tình cảnh của họ. Tuy nhiên, thông điệp ban đầu của ông không mang lời phán quyết. Nó là một thông điệp về niềm hy vọng. Muhammad không phải chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế cho người Quraysh. Tất cả họ đều tin có Al-Lah, đấng tác tạo trời đất, và hầu hết tin Ngài là Thượng Đế được các tín đồ Do Thái và Ki-tô giáo thờ phụng. Sự tồn tại của Ngài được cho là đi đầu đương nhiên. Như Thượng Đế nói với Muhammad trong một chương đầu của kinh Koran:

Nếu người hỏi chúng, “Ai đã tạo ra trời và đất và làm cho mặt trời và mặt trăng chuyển động? - Chúng sẽ trả lời Al-Lah”.

Nếu người hỏi chúng, “Ai đã làm mưa rơi từ trời cao xuống và hễ sinh lại mặt đất đã chết khô? - Chúng sẽ trả lời ‘Al-Lah’”^[12]

Vấn đề là người Quraysh đã không suy nghĩ kỹ càng về những ngụ ý của niềm tin này. Thượng Đế đã tạo ra mỗi một người trong họ từ một giọt tinh dịch như sự mặc khải đầu tiên đã làm rõ; họ lệ thuộc vào Thượng Đế để có thức ăn và phương tiện sinh sống, ấy thế nhưng, họ vẫn xem bản thân họ là trung tâm của vũ trụ theo một sự giả định phi thực tế (*yatqa*) và lòng tự mãn (*istaqa*)^[13] vốn không xét đến trách nhiệm của họ với tư cách là những thành viên của một xã hội Ả-rập có khuôn phép. Do đó, những đoạn đầu của kinh Koran khuyến khích người Quraysh phải nhận thức được lòng nhân từ của Thượng Đế, đi đâu mà họ có thể nhìn thấy bất kỳ nơi nào. Sau đó họ sẽ nhận ra họ vẫn nợ Ngài biết bao nhiêu đi đâu, dù có sự thành công mới của họ và hiểu được sự lệ thuộc hoàn toàn của họ vào Đấng Tạo hóa của phẩm trật tự nhiên:

[Chỉ là quá thường xuyên] con người tự hủy hoại nó: Thật cứng đầu, nó chối từ sự thật!

[Có bao giờ con người nghĩ đến] từ chất gì [Thượng Đế] sáng tạo nó không?

Từ một giọt tinh dịch Ngài tạo tác nó, rồi quyết định bản tính của nó và rồi làm cho nó được dễ dàng mà đi suốt cuộc đời; và sau hết Ngài đưa đẩy nó và đem nó đến mộ phần; và rồi nếu đó là ý chí Ngài, Ngài sẽ đem nó trở lại sự sống.

Không, nhưng [con người] vẫn chưa bao giờ hoàn thành đi đâu mà Ngài đã chỉ dẫn nó.

Hãy để con người, giờ thì, ngắm nghĩ [về những ngu ngốc của] thức ăn của nó: [kìa] chúng ta trút nước xuống, trút nó tràn trề và rồi chúng ta chia mặt đất [với sinh trưởng mới], chia nó thành miếng thửa, và trên ấy chúng ta xui khiến ngũ cốc nảy sinh, và nho và rau, và ô liu và chà là, và những vườn tược sum suê, và hoa quả và thảo dược, cho các người và cho gia súc các người vui hưởng. ^[14]

Vì thế, sự tởn tại của Thượng Đế là không phải bàn cãi. Trong kinh Koran, “một người không tin” (*kafir bi na ‘mat Al-Lah*) không phải là kẻ vô thần (một người nào đó không tin vào Thượng Đế) theo nghĩa của từ này, mà là kẻ không tỏ lòng biết ơn Ngài, kẻ có thể nhìn thấy khá rõ mọi sự đều do Thượng Đế tác thành nhưng lại thể hiện sự vô ơn, bướng bỉnh và không kính trọng Ngài.

Kinh Koran không dạy đi đâu gì mới cho người Quraysh. Thực ra, nó luôn luôn là một “lời nhắc nhở” về những đi đâu đã biết, và làm dễ hiểu hơn. Kinh Koran thường giới thiệu một chủ đề bằng một nhóm từ như; “Con đã bao giờ thấy... chưa?” hoặc “Con đã xem xét... chưa?” Lời của Thượng Đế không đưa ra những mệnh lệnh độc đoán từ trên cao, mà xen vào những cuộc đối thoại với người Quraysh. Chẳng hạn, nó nhắc họ rằng Đến Kabah,

Nhà của Al-Lah, phần lớn thể hiện sự thành công của họ, những thành tựu thực ra trong ý nghĩa nhất định là nhờ ở Thượng Đế.

Người Quraysh thích nghi thức đi vòng quanh đền thờ làm lễ, nhưng khi họ đặt bản thân và sự thành công của họ về vật chất vào trung tâm của cuộc sống thì họ đã quên ý nghĩa của những lễ nghi cổ xưa về định hướng. Họ nên nhìn “những dấu hiệu” (*ayat*) của lòng tốt và quyền năng của Thượng Đế trong thế giới tự nhiên. Nếu họ không thể làm nảy sinh lòng nhân từ của Thượng Đế trong xã hội của họ, họ sẽ không chạm đến được bản chất thật của mọi điều. Kết quả là, Muhammad đã làm cho những người cải đạo cúi đầu cầu nguyện (*salat*) mỗi ngày hai lần. Động thái bên ngoài này sẽ giúp người Hồi giáo trau dồi thái độ bên trong và định hướng lại cuộc sống của họ. Cuối cùng, tôn giáo của Muhammad được biết đến là Hồi giáo, hành động vâng phục mà mỗi người cải đạo được mong chờ phải làm đối với Al-Lah: Một tín đồ Hồi giáo là một người đàn ông hay phụ nữ đã hiến dâng cả đời mình cho Tạo hóa. Người Quraysh kinh sợ khi họ nhìn thấy những người Hồi giáo đầu tiên này thực hiện cầu nguyện *salat*. Họ thấy điều không thể chấp nhận được rằng một thành viên của thị tộc kiêu kỳ của Quraysh, với sau lưng là hàng nghìn thế kỷ độc lập ở vùng Bedouin đáng tự hào, lại chuẩn bị quỳ xuống đất giống như một nô lệ và những người Hồi giáo đã rút về những thung lũng hẹp xung quanh thành phố để cầu nguyện trong bí mật. Phản ứng của người Quraysh cho thấy rằng, Muhammad đã chẩn đoán tinh thần của họ một cách chính xác.

Trong thực tiễn, Hồi giáo nghĩa là những người Hồi giáo có một nhiệm vụ tạo ra một xã hội công bằng nơi mà người nghèo và người dễ bị tổn thương được cư xử đúng đắn. Thông điệp đạo đức đầu tiên của kinh Koran rất đơn giản: Tích trữ nhiều của cải và tạo dựng nhiều tài sản riêng là sai trái và điều tốt là phải chia sẻ của cải trong xã hội một cách công bằng^[15] Alms-giving (*zakat* - đem tiền cho người nghèo) kèm theo cầu nguyện

(*salat*) là hai trong năm “trụ cột”^[16] (*rukn*) hay những thực hành thiết yếu của đạo Hồi. Giống như những nhà tiên tri Do Thái, Muhammad thuyết giảng một bài học luân lý mà chúng ta có thể gọi là tư tưởng chủ nghĩa xã hội do kết quả của việc ông thờ một Thượng Đế duy nhất. Không có những học thuyết bắt buộc về Thượng Đế: Thực ra, kinh Koran rất nghi ngờ về sự suy đoán thần học, gạt bỏ nó như *zanna*, tức là sự suy đoán bê tha về những thứ mà không ai có thể biết hay chứng minh. Những học thuyết Ki-tô giáo về Nhập thể và Chúa Ba Ngôi dường như là những ví dụ cơ bản về *zanna* và, chẳng gì đáng ngạc nhiên, những người Hồi giáo thấy quan điểm này là báng bổ. Thay vào đó, như trong Do Thái giáo, Thượng Đế được trải nghiệm như một mệnh lệnh đạo đức. Hầu như không có mối liên hệ nào với người Do Thái hay Ki-tô giáo và Kinh Thánh của họ, Muhammad đã đi thẳng vào yếu tính của độc thần luận lịch sử.

Tuy nhiên, trong kinh Koran, Al-Lah phi nhân tính hơn cả YHWH. Ngài thiếu cảm xúc và đam mê của Thượng Đế trong Kinh Thánh. Chúng ta chỉ có thể thoáng thấy đi đâu gì đó về Thượng Đế trong “những dấu hiệu” của tự nhiên, và Ngài siêu việt đến độ chúng ta chỉ có thể nói về Ngài trong “những truyện ngụ ngôn”^[17]. Vì thế, kinh Koran thường thúc giục người Hồi giáo xem thế giới là một sự hiển linh; họ phải nỗ lực dùng trí tưởng tượng để nhìn xuyên qua thế giới rời rạc đến sức mạnh toàn vẹn của con người nguyên bản, đến năng lực siêu việt thấm nhuần vạn vật. Người Hồi giáo sẽ trau dồi một thái độ mang tính nghi lễ hay biểu tượng:

Dĩ nhiên, trong lúc sáng tạo ra trời đất, giữa ngày và đêm, trong những chiếc thuyền lướt ngoài biển cả chất đầy vật dụng hữu ích cho con người; và trong nước mưa mà Al-Lah đã ban từ trời cao xuống để làm hồi sinh mặt đất khô cằn và gieo rắc nơi đó mọi loài thú vật, trong khi gió đổi chiều và trong những đám mây bị ép buộc chạy tới lui giữa trời và đất, đâu có các thông điệp của Ngài dành cho những kẻ biết nhận thức.^[18]

Kinh Koran luôn nhấn mạnh nhu cầu cần trí thông minh trong việc giải mã “những dấu hiệu” hay “những thông điệp” của Thượng Đế. Người Hồi giáo không từ bỏ lý trí của họ, mà họ nhìn thế giới một cách chăm chú và hiếu kỳ. Chính thái độ này sau đó đã giúp người Hồi giáo có thể xây dựng một truyền thống tốt đẹp về khoa học tự nhiên, vốn chưa bao giờ được xem là một mối nguy cho tôn giáo như trong Ki-tô giáo. Một nghiên cứu về cách vận hành của thế giới tự nhiên đã cho thấy rằng, nó có một đặc tính và ngu ồn lực siêu việt, mà chúng ta chỉ có thể bàn thảo bằng dấu hiệu và biểu tượng: Thậm chí những câu chuyện về những nhà tiên tri, những miêu tả của Phán xét Cuối cùng và những niềm vui của Thiên đàng^[19] không nên được diễn giải bằng từng chữ mà nên là những truyện ngụ ngôn về một thực tế khó tả ở cấp cao hơn.

Nhưng dấu hiệu vĩ đại nhất chính là kinh Koran: Thật vậy từng phần của nó được gọi là *ayat*. Người phương Tây thấy kinh Koran là một quyển sách khó đọc và đi đầu này phần lớn là do vấn đề dịch thuật. Tiếng Ả-rập đặc biệt khó dịch: Thậm chí văn học thông thường và những câu nói trăn trọc của những chính trị gia, chẳng hạn, thường nghe không tự nhiên và lạ lẫm khi được dịch sang tiếng Anh, và đi đầu này còn thật hơn nhiều đối với kinh Koran, vốn được viết cô đặc, tỉnh lược và có hàm ý cao. Nhất là những chương đầu tạo ấn tượng về ngôn ngữ con người bị đè bẹp và làm vỡ vụn dưới tác động thiêng liêng. Những người Hồi giáo thường nói rằng, khi họ đọc kinh Koran trong một bản dịch, họ cảm thấy họ đang đọc một quyển sách khác vì không có nét đẹp nào của tiếng Ả-rập được truyền tải ở đó. Như tên của nó gợi ý, nó có nghĩa là tụng lên và âm thanh của ngôn ngữ là một phần thiết yếu của hiệu ứng của nó. Người Hồi giáo nói rằng, khi họ nghe kinh Koran được đọc tại đền thờ, thì họ cảm thấy được bao bọc trong một không gian thiêng liêng của âm thanh, cũng như Muhammad được bao bọc trong cái ôm của Gabriel trên Đỉnh núi Hira hay

khi ông nhìn thấy thiên thần ở chân trời cho dù ông nhìn bất cứ nơi đâu. Nó không phải là một quyển sách để đọc chỉ đơn giản là để thu thập thông tin. Nó có mục đích tạo ra một cảm giác của sự thiêng liêng, và không được đọc vội vàng:

Ta đã ban quyền Koran này bằng tiếng Ả-rập như thế ấy, và ta đã giải thích những lời cảnh cáo trong đó để chúng biết kính sợ Chúa Trời và họa may biết ăn năn hối cải.

Al-Lah thật là cao cả, Ngài mới thật là Đế Vương, và chớ nóng lòng về quyển Koran này, hãy chờ đến khi lời khải thị cho người được hoàn tất, hãy nói rằng: "Lạy Chúa, xin Ngài ban thêm kiến thức cho tôi."^[20]

Bằng cách tiếp cận kinh Koran đúng cách, người Hồi giáo cho rằng, họ thực sự trải nghiệm được cảm nhận về sự siêu việt, một thực tế tối thượng và quyền năng phía sau hiện tượng thoáng qua phù du của thế giới trần tục. Vì thế, đọc kinh Koran là một phương pháp rèn luyện tinh thần mà người Ki-tô giáo có thể thấy khó hiểu vì họ không có một ngôn ngữ linh thiêng, theo cách mà tiếng Do Thái, tiếng Phạn và tiếng Ả-rập linh thiêng với người Do Thái, người Hindu và người Hồi giáo. Chính Chúa Jesus là Lời của Thiên Chúa và không có gì linh thiêng về tiếng Hy Lạp Tân Ước. Tuy nhiên, người Do Thái có một thái độ tương tự đối với Torah. Khi họ nghiên cứu năm quyển Kinh đầu tiên, đơn giản là họ không lướt mắt trên những trang giấy. Họ thường đọc to và tận hưởng các từ ngữ được coi là lời mà chính Thượng Đế đã dùng khi Ngài hiện ra với Moses ở núi Sinai. Đôi khi chúng đung đưa tới lui, như một ngọn lửa trước hơi thở của Thánh thần. Rõ ràng, những người Do Thái đọc Kinh Thánh của họ theo cách này đang trải nghiệm một quyển sách hoàn toàn khác so với những người Ki-tô giáo vốn vẫn thường cho rằng hầu hết năm quyển đầu của Sách Cựu Ước là cực kỳ chán và mơ hồ.

Những người viết tiểu sử đầu tiên về Muhammad thường mô tả sự tuyệt vời và choáng ngợp mà người Ả-rập cảm nhận khi họ nghe kinh Koran lần đầu tiên. Nhiều người đã được cải đạo ngay lập tức, tin rằng chỉ một mình Thượng Đế có thể lý giải cho vẻ đẹp siêu phàm của ngôn ngữ. Thường thì một người cải đạo sẽ mô tả trải nghiệm là một sự xâm nhập thiêng liêng đánh thức những khát khao bị chôn vùi và mang đến một sự ngập tràn cảm xúc. Vì thế, chàng trai trẻ Quraysh Umar ibn al-Khattab là kẻ đối địch hiềm độc với Aluhammad; ông đã hiến thân cho ngoại giáo cổ xưa và sẵn sàng ám sát nhà Tiên tri. Nhưng người H ồi giáo Saul của vùng Tarsus đã cải đạo không phải do thị kiến về Jesus mà do kinh Koran. Có hai phiên bản của câu chuyện cải đạo của ông, mà cả hai đều đáng lưu ý.

Trong phiên bản đầu, Umar phát hiện em gái của mình, đã bí mật giả dạng thành người H ồi giáo, nghe trộm một chương mới của kinh Koran. “Thứ ngu xuẩn đó là gì?” ông gằn lên giận dữ khi bước vào nhà, đánh Fatimah tội nghiệp ngã xuống đất. Nhưng, khi thấy rằng cô ấy chảy máu, ông cảm thấy hối hận. Ông nhặt bản viết tay mà người đọc kinh Koran đánh rơi, và, là một trong số ít người Quraysh biết đọc chữ, ông bắt đầu đọc. Umar là một chuyên gia được công nhận về thơ đọc bằng tiếng Ả-rập và được nhiều nhà thơ tư vấn về tầm quan trọng của ngôn ngữ, nhưng ông chưa bao giờ gặp bất kỳ thứ gì giống như kinh Koran. “Lời nói này thật tinh túy và quý phái!” ông kinh ngạc thốt lên, và lập tức cải đạo sang tôn giáo mới của Al-Lah.^[21]

Vẻ đẹp của từ ngữ đã đi xuyên qua những vùng chứa đựng sự thù ghét và đố kỵ và chạm đến cốt lõi của sự tiếp nhận mà ông chưa từng biết đến. Tất cả chúng ta đã có một trải nghiệm tương tự, khi một bài thơ chạm vào một dây cảm nhận nằm ở một tầng sâu hơn cả lý trí thông thường. Trong phiên bản khác về sự cải đạo của Umar, vào một đêm nọ, ông gặp

Muhammad tại Đền Kabah đang đọc thầm kinh Koran trước đền thờ. Nghĩ rằng ông ấy muốn lắng nghe các từ đó, Umar bò dưới tấm vải đa-mát phủ khối đá granit khổng lồ và len lỏi cho đến khi đến được trước mặt nhà Tiên tri. Khi ông nói, “Không có gì giữa chúng ta ngoài tấm phủ của Đền Kabah,” - tất cả những người bảo vệ ông ấy đều quỳ xuống trừ một người. Sau đó sự kỳ diệu của tiếng Ả-rập đã được thể hiện: “Khi tôi nghe kinh Koran, trái tim tôi như nhũn ra, tôi đã khóc và đạo Hồi đã đi vào trong tôi. [22]” Chính kinh Koran đã ngăn cản không cho Thượng Đế trở thành một thực tại mạnh mẽ “ngoài ấy” và đã mang Ngài vào tâm trí, tâm hồn và thân thể của mỗi tín đồ.

Trải nghiệm của Umar và những người Hồi giáo khác cải đạo nhờ kinh Koran có thể được so sánh với trải nghiệm về nghệ thuật được George Steiner mô tả trong quyển sách của ông có tựa đề *Real Presences* (Những hiện diện thực): Có thứ gì trong những đi đầu chúng ta nói không? Ông nói về đi đầu mà ông gọi là “sự hớ hênh của nghệ thuật, văn học và âm nhạc nghiêm túc” những thứ “đặt dấu hỏi về những bí mật cuối cùng vệt ẩn tại của chúng ta”. Nó là một sự xâm nhập hay loan tin, đột phá vào “ngôi nhà nhỏ của trạng thái cảnh giác của chúng ta” và ra lệnh cho chúng ta: “hãy thay đổi cuộc sống!” Sau một lệnh như thế, căn nhà “không còn yên ổn để ở như trước nữa [23]”.

Những người Hồi giáo như Umar dường như đã trải nghiệm một sự bất ổn tương tự, một sự tỉnh thức và cảm giác lo âu vệt ẩn quan trọng thôi thúc họ đau đớn cắt đứt với quá khứ truyền thống. Thậm chí những người Quraysh vốn không chấp nhận đạo Hồi cũng đã bị kinh Koran làm xao động và thấy rằng nó nằm ngoài tất cả các phạm trù quen thuộc của họ: Nó chẳng có gì giống với ngu ồn cảm hứng của *kahin* hay nhà thơ, cũng không giống với những câu thần chú của một nhà ảo thuật. Một số câu chuyện kể rằng, những người Quraysh mạnh mẽ vẫn kiên định với phe đối lập bị lung

lay một cách rõ ràng khi họ lắng nghe một thiên kinh Koran. Dù Muhammad đã tạo ra trọn vẹn một hình thức văn học mà một số người chưa sẵn sàng chấp nhận nhưng lại hấp dẫn những người khác. Không có trải nghiệm này của kinh Koran, đạo Hồi sẽ khó có chỗ đứng. Chúng ta đã thấy người Do Thái cổ đại đã mất khoảng 700 năm để từ bỏ những lý lẽ tôn giáo cũ của họ và chấp nhận thuyết độc thần, trong khi Muhammad thì cố giúp người Ả-rập đạt được sự chuyển tiếp khó khăn này chỉ trong vòng 23 năm. Muhammad với vai trò một nhà thơ và nhà tiên tri và kinh Koran là bài giảng và sự hiện thân thì chắc chắn là một ví dụ hấp dẫn lạ thường về sự hài hòa sâu sắc tồn tại giữa nghệ thuật và tôn giáo.

Trong những năm đầu của sứ mệnh của mình, Muhammad đã hấp dẫn nhiều người cải đạo từ thế hệ trẻ hơn, vốn đang trở nên vỡ mộng với đặc tính tư bản của Mecca, cũng như từ những nhóm người thiệt thòi và bị gạt ra ngoài lề xã hội, gồm những phụ nữ, nô lệ và những thành viên của những phe yếu hơn. Ở một thời điểm, những nguời tư liệu ban đầu cho chúng ta biết rằng, dường như toàn bộ Mecca đã chấp nhận tôn giáo Al-Lah được cải cách của Muhammad. Nhóm quyền lực giàu có hơn, vốn không gì thỏa mãn hơn với cái hiện trạng, thì hẳn là bàng quan rồi, nhưng không có sự tuyệt giao thực sự nào với những người Quraysh đứng đầu cho đến khi Muhammad cấm người Hồi giáo thờ cúng những vị thần của ngoại giáo. Trong ba năm đầu thực hiện sứ mệnh, dường như Muhammad không nhấn mạnh nội dung thuyết độc thần trong thông điệp của ông, và người ta có thể tưởng tượng rằng, họ có thể tiếp tục thờ phụng những vị thần truyền thống của Ả-rập bên cạnh Al-Lah, Đấng Tối cao, như họ vẫn luôn làm. Nhưng, khi lên án những sự thờ cúng cổ xưa này là kiểu sùng bái ngẫu tượng, ông đã mất phần lớn những người theo đạo của mình trong thời gian ngắn, và đạo Hồi đã trở thành một nhóm thiểu số bị ngược đãi và khinh miệt. Chúng ta đã thấy rằng, niềm tin vào chỉ một Thượng Đế đòi

hỏi một sự thay đổi nhận thức một cách chua xót. Giống như những người Ki-tô giáo thời sơ khai, những người H ồi giáo ban đầu bị kết tội là “vô thần” và là mối đe dọa nghiêm trọng cho xã hội. Ở Mecca, nền văn minh đô thị quá mới lạ và có vẻ như là một thành tựu mong manh cho niềm tự hào của Quraysh, nhiều người dường như đã cảm nhận sự kinh hãi và mất tinh thần như những công dân La Mã, những người la hét đòi máu của người Ki-tô giáo.

Người Quraysh dường như đã thấy sự rạn nứt với những vị thần tổ tiên đang đe dọa nghiêm trọng, và không lâu sau, đến lượt chính cuộc sống của Muhammad bị nguy hiểm. Những học giả phương Tây thường đặt thời điểm cho sự rạn nứt này với người Quraysh cho cái có thể là biến cố ngụ tác *Những vần thơ Quỷ Satan*, ngụ tác đã trở nên tai tiếng từ vụ việc bi thảm của Salman Rushdie. Ba trong số các vị thần Ả-rập đặc biệt đáng quý đối với người Ả-rập của vùng Hijaz: al-Lat (đơn giản có nghĩa là “Nữ thần”) có đền thờ ở Taif và al-Uzza (Thần Sức mạnh), có đền thờ Nakhlah về phía đông nam của Mecca, và Manat, Thần Định mệnh, có đền thờ tại Qudayd trên vùng duyên hải Hồng Hải. Những vị thần này không hoàn toàn được cá nhân hóa như Juno hay Pallas Athene. Họ thường được gọi là *banat al-Lah*, Con gái của Chúa, nhưng đi đâu này không nhất thiết ngụ ý có một thần hệ đã phát triển toàn diện. Những người Ả-rập dùng những thuật ngữ quan hệ họ hàng đó để biểu thị một mối quan hệ trừu tượng: Vì thế *banat al-dahr* (“con gái của định mệnh”) đơn giản nghĩa là những bất hạnh hay thăng trầm. Thuật ngữ *banat al-Lah* có thể hiểu đơn giản là “những thiên thần”. Những vị thần này không được đại diện bằng những bức tượng phong cách hiện thực trong các đền thờ của họ mà chỉ là những khối đá to, tương tự như những cái được dùng trong các dân tộc Canaan cổ xưa, mà người Ả-rập thờ cúng không phải theo cách đơn giản sơ sài mà thể hiện sự tôn sùng. Giống như Mecca có Kabah, những đền thờ tại Taif, Nakhlah và

Qudayd đã trở thành những cột mốc tinh thần thiết yếu trong bức tranh xúc cảm của người Ả-rập. Tổ tiên của họ đã thờ cúng ở đó từ xa xưa, và đi đầu này cho một cảm giác hòa giải của tính liên tục.

Câu chuyện về *Những Vân thơ Quỷ Satan* không được đề cập trong kinh Koran hay bất kỳ nguồn truyền miệng hay văn bản ban đầu nào. Nó không có trong cuốn *Sira* của Ibn Ishaq, tiểu sử có căn cứ nhất về Nhà Tiên tri, mà chỉ trong tác phẩm của nhà sử học thế kỷ X Abu Jafar at-Tabari (mất năm 923). Ông này kể cho chúng ta biết rằng, Muhammad đau buồn vì sự rạn nứt nảy sinh giữa ông và hầu hết những người trong bộ tộc của ông sau khi ông cấm thờ cúng các nữ thần, và vì thế, như bị truyền cảm hứng bởi “Satan”, ông đã thốt lên vài đoạn thơ lệch lạc vốn cho phép *banat al-Lah* được tôn kính như những đấng trung gian, giống như những thiên sứ. Trong những đoạn thơ gọi là “Satan” này, ba nữ thần kia không được ngang tần với Al-Lah mà là những thực thể tinh thần có địa vị thấp hơn và đóng vai trò trung gian giữa Al-Lah và nhân loại. Tuy nhiên, Tabari sau đó ghi rằng, Gabriel nói với Nhà Tiên tri rằng những đoạn thơ này có nguồn gốc từ “Satan” và nên được cắt bỏ khỏi kinh Koran để thay thế bằng những dòng thể hiện rằng *banat al-Lah* chỉ là những hình ảnh nảy sinh từ trí tưởng tượng.

Quả thật người đã chứng kiến phép lạ lớn lao nhất của Thượng Đế. Vậy mà các người vẫn định kể lể với ta về al-Lat hay al-Uzza sao! Và kẻ thử ba là Manat nữa.

Đây chỉ là những cái tên mà các người và tổ tiên của các người đã mệnh danh. Ah-Lah chẳng bao giờ ban quyền hạn cho những thứ ấy. Chúng chỉ theo đuổi sự phỏng đoán và dục vọng riêng tư mà thôi, dù lời dẫn đạo của Chúa đã ban xuống cho chúng. [\[24\]](#)

Đây là đi ều cơ bản nhất của tất cả những chỉ trích của kinh Koran đối với những vị thần của ngoại giáo tổ tiên, và sau khi những đoạn này được ghi trong kinh Koran thì không có cơ hội tái hòa giải với Quraysh. Từ đi ểm này, Muhammad trở thành người theo thuyết độc thần đ ối kỵ và né tránh (tôn sùng ngẫu tượng; theo nghĩa đen, việc liên hệ những vị thần khác với Al-Lah) là tội lớn nhất với Hồi giáo.

Muhammad không có bất kỳ một sự nhượng bộ nào đối với thuyết đa thần trong sự cố thơ Satan — nếu đi ều đó có xảy ra. Cũng không đúng khi tưởng tượng rằng vai trò của “Satan” nghĩa là kinh Koran ngay lập tức bị làm nh ư bản bởi cái ác: Trong đạo Hồi, Satan là một nhân vật có thể kiểm soát hơn nhi ều so với chính hắn trong Ki-tô giáo. Kinh Koran cho chúng ta biết rằng hắn sẽ được tha thứ vào Ngày Cuối cùng, và người Ả-rập thường dùng từ “*Shaitan*” để ám chỉ đến một người cám dỗ thu ần túy là con người hoặc một sự cám dỗ tự nhiên^[25]. Sự việc có thể cho thấy sự khó khăn mà Muhammad chắc chắn đã trải qua khi ông cố gắng cụ thể hóa thông điệp thiêng liêng không thể tả được trong lời nói con người: Nó liên quan đến những đoạn Koran hợp quy tắc vốn gợi ý rằng hầu hết những nhà tiên tri khác đã có những lầm lỗi “kiểu Satan” tương tự khi họ chuyển tải thông điệp thiêng liêng, song Thượng Đế luôn luôn sửa chữa những lỗi lầm của họ và gửi xuống một mặc khải mới và cao siêu hơn để thay thế. Một cách khác và có tính thế tục hơn khi nhìn vào đi ều này là thấy Muhammad đi ều chỉnh công trình của ông dưới ánh sáng của những tri kiến mới giống như bất kỳ nghệ sĩ sáng tạo nào khác.

Những ngu ời đó cho thấy rằng, Muhammad tuyệt đối không chịu thỏa hiệp với người Quraysh về vấn đề sùng bái ngẫu tượng. Ông là một người thực tế và sẵn sàng nhượng bộ đi ều ông cho là không thiết yếu, nhưng bất kỳ khi nào người Quraysh yêu cầu ông chấp nhận một giải pháp chỉ thờ

một thần: Cho phép họ thờ cúng những vị thần tổ tiên của họ trong khi ông và những người Hồi giáo của ông chỉ thờ Al-Lah mà thôi, Muhammad kịch liệt phản đối đề xuất đó. Theo kinh Koran, “Ta sẽ không thờ phụng vật mà các người tôn thờ, và các người sẽ không thờ phụng Đấng mà ta tôn thờ... Các người theo luật đạo đức của các người và ta theo đạo của ta!”^[26] Người Hồi giáo chỉ vâng phục một mình Thượng Đế và sẽ không chịu tôn thờ những vật thờ cúng sai lệch - dù đó là những vị thần hay những giá trị - mà người Quraysh tôn sùng.

Nhận thức về sự duy nhất của Thượng Đế là cơ sở đạo đức của kinh Koran. Tò lòng trung với của cải vật chất hoặc đặt niềm tin vào những tạo vật thấp kém hơn là né tránh (tôn sùng ngẫu tượng), tội lớn nhất với đạo Hồi. Kinh Koran dè bĩu những vị thần ngoại đạo theo cách gần giống như cách trong kinh Do Thái giáo: Chúng hoàn toàn vô dụng. Những vị thần này không thể cung cấp thức ăn hay phương tiện sinh sống; đặt họ vào trung tâm cuộc sống của mình thì chẳng tốt đẹp gì vì họ không có năng lực. Thay vào đó, người Hồi giáo phải nhận thấy rằng Al-Lah là thực tại tối cao và duy nhất:

Hãy bảo: “Ngài là Đấng Duy nhất, Đấng Độc lập và Cứu rỗi muôn loài.

Ngài chẳng sinh ra mà cũng chẳng được sinh ra”

Không có một ai đồng đẳng với Ngài.”^[27]

Những người Ki-tô giáo như Athanasius cũng đã khẳng định rằng chỉ có Đấng Tạo hóa, Cội nguồn của Hiện hữu, mới có năng lực cứu chuộc. Họ đã thể hiện sự thấu hiểu này trong các học thuyết về Chúa Ba Ngôi và Nhập thể. Kinh Koran trở lại với ý tưởng Semite về sự hợp nhất thiêng thánh và không chịu tưởng tượng rằng Chúa có thể “sinh ra” con trai. Không có vị thánh nào ngoài Al-Lah, Đấng tạo ra trời đất và là Đấng duy

nhất có thể cứu con người, đem lại cho họ của ăn tinh thần và vật chất cần thiết. Chỉ bằng cách công nhận Ngài là as-Samad, “Đấng Độc lập và Cứu Rỗi muôn loài”, người Hồi giáo mới hiểu được một chiều kích thực tại vượt trên thời gian và lịch sử và nó sẽ đưa họ vượt lên trên sự chia rẽ bộ tộc đang xé nát xã hội của họ. Muhammad biết rằng, thuyết độc thần có tính đối địch với ý thức bộ tộc: Một vị thần đơn lẻ là trung tâm của tất cả sự thờ phụng sẽ thống nhất xã hội cũng như cá nhân.

Tuy nhiên, không có quan niệm đơn giản về Thượng Đế. Vị thần đơn nhất này không phải là một hiện thể như chúng ta, không phải một người mà chúng ta có thể biết và hiểu. Nhóm từ “Allahu Akhbah!” (Chúa vĩ đại hơn!) kêu gọi người Hồi giáo cầu nguyện (*salat*) phân biệt giữa Chúa và phần còn lại của thực tại, cũng như giữa Chúa khi Ngài là chính Ngài (*al-Dhat*) và bất kỳ điều gì chúng ta có thể nói về Ngài. Tuy nhiên, Thượng Đế khó hiểu và khó tiếp cận này đã muốn làm cho mọi người biết đến mình. Một sử ký (*hadith*) ban đầu đã ghi nhận điều Thượng Đế nói với Muhammad: “Ta là một kho báu bí ẩn; ta muốn được biết đến. Vì thế, ta tạo ra thế giới để ta có thể được biết đến.^[28]” Bằng cách suy ngẫm những dấu hiệu (*ayat*) của tự nhiên và những đoạn kinh Koran, người Hồi giáo có thể thoáng thấy phương diện của thần thiêng đã quay vào thế gian, điều mà kinh Koran gọi là Khuôn mặt của Thượng Đế (*wajh Al-Lah*). Giống như hai tôn giáo cũ xưa khác, đạo Hồi nêu rõ rằng chúng ta chỉ thấy Thượng Đế trong những hoạt động của Ngài, điều làm cho cái hiện hữu khôn tả của Ngài vừa với sự hiểu hữu hạn của chúng ta. Kinh Koran thúc giục người Hồi giáo trau dồi một ý thức lâu dài (*taquui*) về Khuôn mặt hoặc Bản Ngã của Thượng Đế bao quanh họ từ mọi phía: “Bất cứ nơi đâu bạn hướng đến, ở đó đều có Khuôn mặt của Al-Lah.^[29]” Giống như các Cha cổ Ki-tô giáo, kinh Koran xem Thượng Đế là Đấng Tối cao tuyệt đối, chỉ có một mình Ngài là tồn tại thực sự: “Tất cả vạn vật trên trái đất hay trên trời đều

phải chết: Nhưng sẽ mãi mãi tuân theo Bản Ngã của Đấng Nâng Đỡ, đầy uy linh và vinh quang.^[30]”

Trong kinh Koran, Thượng Đế được đặt 99 danh xưng hay thuộc tính. Điều này nhấn mạnh rằng Ngài “vĩ đại hơn”, nguồn gốc của mọi phẩm chất tích cực mà chúng ta tìm thấy trong vũ trụ. Như vậy, thế giới chỉ tồn tại bởi vì Ngài là Đấng giàu có và vô tận (*al-Ghani*). Ngài là Đấng ban sự sống (*al-Muhyi*), Ngài biết tất cả mọi thứ (*al-Alim*), Ngài tạo ra lời nói (*al-Kalimah*). Vì thế, nếu không có Ngài, sẽ không có sự sống, kiến thức hay lời nói. Đó là một sự khẳng định rằng chỉ có Thượng Đế mới có sự tồn tại thực sự và giá trị tích cực. Tuy nhiên, thường những cái tên thiêng liêng dường như hủy bỏ lẫn nhau. Vì thế, Thượng Đế là *al-Qahar*, Đấng thống trị và đập gãy lưng kẻ thù; *al-Halim*, Đấng nhân ái tuyệt đối; *al-Qabid*, Đấng lấy đi; *al-Basit*, Đấng trao ban; *al-Khafid*, Đấng gây đau đớn; *al-Rafic*, Đấng tán dương. Những cái tên của Thượng Đế đóng một vai trò trung tâm trong lòng mộ đạo Hồi giáo: Chúng được đọc to, đếm trên chuỗi tràng hạt và hát như những câu thần chú. Tất cả điều này gọi cho những tín đồ Hồi giáo nhỏ lại rằng Thượng Đế mà họ thờ phụng không thể được gói gọn trong các phạm trù con người và từ chối một sự định nghĩa tối giản.

“Trụ cột” đầu tiên của đạo Hồi là Shahadah, Lời tuyên xưng đức tin của người Hồi giáo: “Tôi xác tín rằng không có Chúa nào ngoài Al-Lah, và Muhammad là Sứ giả của Ngài.” Điều này không đơn giản là lời xác nhận sự tồn tại của Thượng Đế mà còn là sự công nhận rằng Al-Lah là thực tại chân thật duy nhất, là hình thức chân thật duy nhất của tồn tại. Ngài là thực tại, vẻ đẹp hay sự hoàn hảo chân thật duy nhất: Tất cả các hữu thể, nếu tồn tại và sở hữu những phẩm chất này, sẽ sở hữu chúng khi họ tham gia vào thực tại cơ bản này. Để đưa ra sự khẳng định này đòi hỏi người Hồi giáo phải hòa nhập cuộc đời họ bằng cách làm cho Thượng Đế trở thành tâm điểm và sự ưu tiên duy nhất của họ.

Việc khẳng định cái nhất thể của Thượng Đế không đơn giản là một sự phủ nhận những vị thần giống như *banat Al-Lah* là đáng được thờ phụng. Nói rằng Thượng Đế là Cái Một không chỉ là một định nghĩa về số lượng đơn thuần: Nó là một lời kêu gọi làm cho nhất thể đó trở thành nhân tố thúc đẩy đời sống của con người và xã hội. Cái nhất thể của Thượng Đế có thể thoáng thấy trong bản thể được hòa nhập thực sự. Nhưng, cái nhất thể thần thiêng cũng đòi hỏi người Hồi giáo phải công nhận những khát vọng tôn giáo của những người khác. Vì chỉ có một Thượng Đế duy nhất, nên tất cả các tôn giáo được dẫn dắt đúng đắn phải bắt nguồn từ Ngài mà thôi. Niềm tin vào Thực tại tối cao và duy nhất được điều kiện hóa về mặt văn hóa và được thể hiện theo những cách khác nhau trong những xã hội khác nhau, nhưng tâm điểm của mọi sự thờ phụng đích thực hẳn phải được tạo cảm hứng và hướng đến cái hữu thể mà những người Ả-rập luôn gọi là Al-Lah. Một trong những cái tên thiêng liêng của kinh Koran là *an-Nur*, nghĩa là Ánh sáng. Trong những đoạn nổi tiếng dưới đây của kinh Koran, Thượng Đế là cội nguồn của mọi sự hiểu biết cũng như là phương tiện qua đó con người thoáng nhìn thấy tính siêu việt:

Al-Lah là ánh sáng của trời đất. Tỷ dụ về hào quang của Ngài, nó giống như cái khăn xây trong tường tỏa đầy ánh sáng, trong đó có một cái đèn [được bọc] trong khối thủy tinh, khối thủy tinh ấy giống như vì sao chói lóng lánh. Nó được đốt từ một cây ô-liu chẳng phải từ phương đông cũng không phải từ phương tây — dẫu của nó gần như chói lọi dù chúa chạm tới lửa: ánh sáng trên ánh sáng. [\[31\]](#)

Phân từ *ka* là một lời nhắc nhở về bản chất biểu tượng thiết yếu trong cách trình bày của kinh Koran về Thượng Đế. Vì thế, *an-Nur*, Ánh sáng, không phải bản thân Thượng Đế mà ám chỉ đến sự khai sáng mà Ngài ban xuống trên một mặt khả cụ thể [cái đèn] chiếu sáng trong tim của từng cá nhân [học tường]. Bản thân ánh sáng không thể được đồng hóa hoàn toàn

với bất kỳ vật nào mang nó, nhưng lại phổ biến với tất cả chúng. Như những nhà bình luận H ồi giáo đã chỉ ra từ những ngày đầu, ánh sáng là một biểu tượng đặc biệt tốt lành của Thực tại thiêng liêng, vượt trên không gian và thời gian. Hình ảnh cây ô-liu trong những đoạn này ám chỉ đến tính liên tục của mặc khải, nảy sinh từ “rễ” và phân chia thành nhiều loại trải nghiệm tôn giáo khác nhau vốn không thể đồng hóa với hoặc hạn chế bởi bất kỳ một truyền thống hay địa phương nào: Nó chẳng phải từ phương Đông cũng không phải từ phương Tây. Khi Waraqa ibn Nawfal, một tín đồ Ki-tô giáo, thừa nhận Muhammad là một nhà tiên tri thực sự, cả ông và Muhammad đều không mong đợi mình cải đạo sang H ồi giáo. Muhammad không bao giờ yêu cầu người Do Thái hay Ki-tô giáo cải đạo sang tôn giáo của Al-Lah giống như ông, trừ khi họ muốn, bởi vì họ nhận được mặc khải thực sự của riêng họ.

Kinh Koran không xem mặc khải là hủy bỏ những thông điệp và tri kiến của những nhà tiên tri trước, mà thay vào đó, nó nhấn mạnh đến tính liên tục về trải nghiệm tôn giáo của nhân loại. Điều quan trọng là phải nhấn mạnh điểm này, bởi vì lòng vị tha không phải là một đức tính mà nhiều người phương Tây ngày nay cảm thấy có chiều hướng quy cho đạo H ồi. Tuy nhiên, ngay từ đầu, người H ồi giáo đã nhìn thấy sự mặc khải theo cách ít riêng biệt hơn người Do Thái hay Ki-tô giáo. Tính không khoan dung mà nhiều người chỉ trích trong đạo H ồi ngày nay không phải lúc nào cũng phát sinh từ một thị kiến đối nghịch về Thượng Đế mà từ một ngu ần hoàn toàn khác:^[32] Những người H ồi giáo không khoan dung đối với sự bất công, dù bất công do vi phạm bởi những người lãnh đạo của họ — giống như Shah Muhammad Reza Pahlavi của Iran - hoặc bởi những cường quốc phương Tây. Kinh Koran không lên án những truyền thống tôn giáo khác là sai hay không hoàn thiện, mà cho thấy, mỗi nhà tiên tri mới là sự khẳng định và tiếp tục những tri kiến của những người đi trước. Kinh

Koran dạy rằng, Thượng Đế đã phái những sứ giả đến mọi dân tộc trên trái đất: Truyền thống đạo Hồi nói rằng đã có 124.000 nhà tiên tri như thế, một con số biểu trưng của vô hạn. Vì thế kinh Koran thường chỉ ra rằng nó không mang một thông điệp về cơ bản là mới và người Hồi giáo phải nhấn mạnh mối quan hệ của họ với những tôn giáo lâu đời hơn:

Chớ tranh luận với dân của Kinh Thánh ngoại trừ bằng cách tối thiện— trừ khi những người đó làm điều sai — và nói: Chúng tôi tin vào điều được mặc khải cho chúng tôi cũng như điều đã được mặc khải cho người: Vì chúa của chúng tôi và chúa của người là chỉ là một Đấng, và chúng ta [tất cả] là những kẻ dâng mình cho Ngài.”^[33]

Kinh Koran tự nhiên chọn ra những Tông đồ quen thuộc với người Ả-rập - như Abraham, Noah, Moses và Jesus vốn là những nhà tiên tri của người Do Thái và Ki-tô giáo. Nó cũng đề cập đến Hud và Salih, những người đã được phái đến những dân tộc Ả-rập cổ xưa của vùng Midian và Thamood. Ngày nay, người Hồi giáo khẳng định cho rằng, nếu Muhammad đã biết về những người theo đạo Hindu và Phật giáo, hẳn ông đã kể đến những nhà hiền triết trong tôn giáo của họ: Sau khi ông chết, họ được cho phép hoàn toàn tự do tín ngưỡng trong đế chế Hồi giáo, giống như những tín đồ Do Thái và Ki-tô giáo. Trên cùng nguyên tắc đó, những người Hồi giáo tranh luận rằng, kinh Koran cũng sẽ vinh danh những pháp sư và thầy tế của những thổ dân Mỹ và Úc.

Niềm tin của Muhammad đối với tính liên tục của trải nghiệm tôn giáo chẳng bao lâu đã được kiểm chứng. Sau rạn nứt với người Quraysh, cuộc sống trở nên không chịu nổi đối với người Hồi giáo ở Mecca. Những người nô lệ và những người được tự do không có sự bảo vệ của bộ tộc đã bị truy bức nghiêm trọng đến mức, một số đã chết dưới sự ngược đãi, và thị tộc Hashim của Muhammad bị tẩy chay trong một nỗ lực bỏ đói để buộc

họ phải phục tùng: Sự thiếu thốn có thể đã gây ra cái chết của người vợ yêu quý Khadija của ông. Cuối cùng cuộc sống của Muhammad lâm nguy. Những người Ả-rập ngoại giáo của vùng định cư phía bắc Yathrib đã mời gọi người H ồi giáo bỏ thị tộc của mình và chuyển đến đó. Đây là một bước chưa từng xảy ra đối với một người Ả-rập: Bộ tộc là giá trị thiêng liêng của vùng Ả-rập và hành vi bỏ xứ như thế đã vi phạm những nguyên tắc thiết yếu. Yathrib đã bị giằng xé bởi xung đột có vẻ như không thể khắc phục giữa các nhóm bộ tộc khác nhau, và phần lớn những người ngoại giáo sẵn sàng chấp nhận đạo H ồi như giải pháp tinh thần và chính trị cho những vấn đề của Ốc đảo. Có ba bộ tộc Do Thái lớn ở khu định cư này và họ đã chuẩn bị tư tưởng của những người ngoại đạo cho thuyết độc thần. Điềm này có nghĩa là, họ không cảm thấy bị xúc phạm như người Quraysh bởi sự phủ bóng những vị thần Ả-rập. Theo đó trong suốt mùa hè năm 622, khoảng 70 người H ồi giáo và gia đình của họ đã đi đến Yathrib.

Vào năm trước cuộc di chuyển Hijra (cuộc di chuyển đến Yathrib, sau này được đổi tên thành Medina), Muhammad đã đi đầu chỉnh tôn giáo của ông để mang nó đến gần hơn với đạo Do Thái như ông hiểu. Sau nhiều năm làm việc chỉ có một thân một mình, ông hẳn đã rất mong mỏi được sống với những thành viên của một truyền thống cổ xưa và uy tín hơn. Vì thế, ông quy định việc ăn chay cho người H ồi giáo vào Ngày Chuộc tội của Do Thái giáo và yêu cầu người H ồi giáo phải cầu nguyện ba lần một ngày giống như người Do Thái, thay vì chỉ hai lần một ngày. Người H ồi giáo có thể kết hôn với phụ nữ Do Thái và nên tuân thủ một vài luật về chế độ ăn uống. Trên hết, người H ồi giáo giờ đây phải cầu nguyện hướng về Jerusalem giống như người Do Thái và Ki-tô giáo. Người Do Thái ở Medina lúc đầu đã dự định cho Muhammad một cơ hội: Cuộc sống đã trở nên không thể chịu nổi trong ốc đảo, và giống như nhiều tín đồ ngoại giáo tận tụy của Medina, họ sẵn sàng cho ông cơ hội chứng tỏ, đặc biệt là kể từ

lúc ông dường như tích cực hướng về đức tin của họ. Tuy nhiên, cuối cùng họ trở mặt với Muhammad, và gia nhập những người ngoại giáo vốn thù địch với những người mới đến từ Mecca.

Người Do Thái có những lý do tôn giáo rõ ràng cho việc từ chối của họ: Họ tin rằng thời kỳ tiên tri đã hết. Họ đang mong đợi một Messiah, nhưng không có người Do Thái hay Ki-tô giáo nào ở giai đoạn này tin rằng Đấng Cứu Thế là những nhà tiên tri. Tuy nhiên, họ cũng có động lực từ những lý do chính trị: Ngày xưa, họ đã có được quyền lực trong ốc đảo bằng việc thử vận mệnh của họ với một hay nhiều bộ tộc Ả-rập đang có chiến tranh. Muhammad, dù sao, đã gia nhập những bộ tộc này với Quraysh trong cộng đồng Hồi giáo Ummah mới, một loại siêu bộ tộc mà người Do Thái cũng là thành viên. Khi thấy vị trí của họ ở Medina suy tàn, người Do Thái đã trở nên đối địch. Họ từng tập trung ở đền thờ Hồi giáo “để nghe những câu chuyện của người Hồi giáo và nhạo báng tôn giáo của họ^[34]”. Với kiến thức vượt trội của họ về Kinh Thánh, họ rất dễ tìm thấy những khuyết điểm trong những câu chuyện của kinh Koran - một số trong đó khác biệt rõ ràng với phiên bản Kinh Thánh. Họ còn nhạo báng cả những kỳ vọng của Muhammad, nói rằng thật lạ là một người đàn ông tự cho là nhà tiên tri lại thậm chí không thể tìm ra con lạc đà của mình khi nó đi lạc.

Sự khước từ của người Do Thái đối với Muhammad rất có thể là sự thất vọng lớn nhất trong đời ông, và nó đặt nghi vấn đối với toàn bộ vai trò tôn giáo của ông. Nhưng, vài người Do Thái vẫn thân mật và dường như đã tham gia đạo Hồi một cách vô cùng kính cẩn. Họ bàn luận Kinh Thánh với ông và chỉ ông cách đẩy lùi những chỉ trích của người Do Thái và kiến thức mới này về Kinh Thánh cũng giúp Muhammad phát triển những tri kiến riêng của mình. Lần đầu tiên, Muhammad hiểu được niên đại chính xác của các nhà tiên tri mà trước đó ông khá mơ hồ. Giờ đây, ông có thể thấy rằng đi đầu rất quan trọng là Abraham đã sống trước Moses hoặc

trước Jesus. Muhammad có thể nghĩ rằng người Do Thái và Ki-tô giáo đều thuộc một tôn giáo, nhưng giờ đây ông ấy biết rằng họ có những bất đồng nghiêm trọng với nhau. Đối với người đứng ngoài như người Ả-rập, dường như có rất ít sự lựa chọn giữa hai vị thế, và dường như hợp lẽ để hình dung rằng những người theo Torah và Phúc âm đã đưa những yếu tố không thật vào *Hanifiyyah*, tôn giáo thuần khiết của Abraham, chẳng hạn như Luật Truyền Khẩu do các thầy Rabbi biên soạn và học thuyết báng bổ về Chúa Ba Ngôi. Muhammad cũng biết rằng trong Kinh Thánh của họ, người Do Thái được gọi là những kẻ vô tín đã quay sang sùng bái ngẫu tượng để thờ Con Bò vàng. Cuộc bút chiến chống người Do Thái trong kinh Koran được phát triển mạnh và cho thấy người Hồi giáo đã cảm nhận bị đe dọa thế nào bởi sự bác bỏ của người Do Thái, mặc dù kinh Koran vẫn kiên trung rằng không phải tất cả “những người có được sự mặc khải trước đây^[35]” đã sa vào lỗi lầm và về cơ bản tất cả các tôn giáo là một.

Từ những người Do Thái thân thiện ở Medina, Muhammad cũng biết được câu chuyện của Ishmael, con trai lớn của Abraham. Trong Kinh Thánh, Abraham có một con trai với vợ lẽ của ông là Hagar, nhưng khi Sarah sinh ra Isaac thì bà ghen tị và yêu cầu ông phải tống khứ Hagar và Ishmael. Để an ủi Abraham, Chúa hứa rằng Ishmael cũng sẽ là cha đẻ của một quốc gia lớn.

Những người Do Thái ở Ả-rập đã bổ sung vài truyền thuyết địa phương của riêng họ, nói rằng Abraham đã bỏ Hagar và Ishmael trong thung lũng Mecca, nơi Chúa chăm sóc cho họ, khai mở dòng suối thiêng Zamzam khi đứa trẻ đang chết khát. Sau đó, Abraham thăm Ishmael, và hai cha con cùng xây dựng Kabah, ngôi đền đầu tiên của Thượng Đế duy nhất. Ishmael trở thành cha của người Ả-rập, vì thế, giống như người Do Thái, họ cũng là con của Abraham. Đây chắc hẳn là tiếng nhạc rót vào tai của Muhammad: Ông đang mang cho người Ả-rập Kinh Thánh của họ và bây

giờ ông có thể làm cho lòng tin của họ ăn sâu vào lòng trung thành với tổ tiên của họ. Vào tháng Một năm 624, khi sự thù địch của người Do Thái ở Medina trở nên thường trực, tôn giáo mới của Al-Lah tuyên bố độc lập. Muhammad ra lệnh cho người H ồi giáo c ầu nguyện hướng mặt về phía Mecca thay vì Jerusalem.

Sự thay đổi hướng c ầu nguyện này (*qibla*) được gọi là cử chỉ tôn giáo sáng tạo nhất của Muhammad. Bằng cách úp sấp mặt xuống hướng về Kabah, vốn độc lập với hai mặc khải lâu đời hơn, người H ồi giáo tuyên bố rằng họ không thuộc tổ chức tôn giáo nào khác mà chỉ vâng phục một mình Thượng Đế mà thôi. Họ không gia nhập vào bất kỳ giáo phái nào vốn chia rẽ tôn giáo của một Thượng Đế duy nhất thành nhiều nhóm xung đột. Thay vào đó, họ trở lại với tôn giáo căn bản của Abraham, người là tín đ ồ H ồi giáo đầu tiên vâng phục Thượng Đế và đã xây ngôi nhà linh thiêng của Ngài:

Và họ bảo, “Hãy trở thành tín đ ồ đạo Do Thái hoặc Ki-tô giáo thì các người sẽ được hướng dẫn đến chính đạo.” Hãy trả lời họ: “Không, chúng tôi chỉ thờ tôn giáo duy nhất của Abraham, là người không thờ đa th ần giáo.”

Hãy bảo họ: “Chúng tôi tin tưởng ở Al-Lah và những lời Ngài đã mặc khải cho chúng tôi, cho Abraham, Ishmael, Isaac và Jacob với con cháu của họ, hoặc những đi ều đã được mặc khải cho Moses và Jesus, và các nhà tiên tri: Chúng tôi không hề phân biệt người nào trong số họ và chỉ dâng mình nơi Ngài.”^[36]

Chắc chắn tín ngưỡng ngẫu tượng thì ưa một diễn giải thu ần con người vềchân lý hơn là bản thân Thượng Đế.

Người H ồi giáo tính thời đại của họ không phải từ ngày sinh của Muhammad mà cũng không phải từ năm của những mặc khải đầu tiên - xét cho cùng, không có gì mới vềnhững đi ều này - mà từ năm của cuộc di cư Hijra khi người H ồi giáo bắt đầu thực hiện kế hoạch thiêng liêng trong lịch

sử bằng cách làm cho đạo Hồi trở thành một thực tại chính trị. Chúng ta thấy rằng, kinh Koran dạy rằng tất cả những người tôn giáo đều có một nhiệm vụ là nỗ lực cho một xã hội công lý và bình đẳng và, thực vậy, người Hồi giáo đã thực hiện nghĩa vụ chính trị của họ một cách nghiêm túc.

Lúc đầu, Muhammad không có ý định trở thành một nhà lãnh đạo chính trị, nhưng những sự việc ông không thể đoán trước đã đẩy ông đến một giải pháp chính trị hoàn toàn mới cho người Ả-rập. Trong khoảng thời gian 10 năm từ cuộc hành trình di cư Hijra đến lúc chết vào năm 632, Muhammad và những người Hồi giáo đầu tiên phải tham gia một cuộc chiến kinh khủng vì sự sống còn khi phải chống lại những người đối địch tại Medina và người Quraysh của Mecca, tất cả đều sẵn sàng tiêu diệt cộng đồng Ummah. Ở phương Tây, Muhammad thường được xem là nhà lãnh đạo quân sự, gán ép đạo Hồi cho một thế giới miễn cưỡng bằng sức mạnh vũ trang. Thực tế hoàn toàn khác. Muhammad phải chiến đấu vì sự sống của mình, phát triển thần học cho một cuộc chiến công lý trong kinh Koran mà hầu hết người Ki-tô giáo đầu đồng ý, và không bao giờ ép buộc ai cải sang đạo của ông. Thực ra, kinh Koran tỏ rõ là “không có sự bắt buộc trong tôn giáo”.

Trong kinh Koran, chiến tranh được cho là ghê tởm; cuộc chiến công lý duy nhất là một cuộc chiến tự vệ. Đôi khi cần phải chiến đấu để gìn giữ những giá trị quan trọng, giống như người Ki-tô giáo tin rằng chống lại Hitler là điều cần thiết. Muhammad có những tài năng chính trị của một phẩm trật rất cao. Đến cuối đời ông, hầu hết những bộ tộc Ả-rập đã gia nhập cộng đồng Ummah, mặc dù, như Muhammad biết rõ, phần lớn đạo Hồi của họ hoặc chỉ là trên danh nghĩa hoặc là nông cạn. Năm 630, thành phố Mecca mở cửa cho Muhammad chiếm lấy mà không phải đổ máu. Năm 632, không lâu trước khi chết, ông đã thực hiện cái gọi là Cuộc Hành hương Chia tay trong đó ông Hồi giáo hóa những nghi lễ ngoại giáo của

người Ả-rập trong cuộc hành hương Hajj và biến cuộc hành hương này, đi đầu rất thân thuộc với người Ả-rập, trở thành “cột trụ” thứ năm của Hồi giáo.

Tất cả những người Hồi giáo có một bổn phận là thực hiện một cuộc hành hương ít nhất một lần trong đời nếu điều kiện của họ cho phép. Về lẽ tự nhiên, những tín đồ hành hương nhớ đến Muhammad, nhưng các nghi lễ đã được diễn giải nhằm nhắc họ nhớ đến Abraham, Hagar và Ishmael hơn là nhà tiên tri của họ. Những nghi lễ này trông có vẻ kỳ lạ đối với người ngoài cuộc, nhưng cũng như bất kỳ nghi lễ tôn giáo hay xã hội kỳ lạ nào khác, chúng có thể xoa dịu một trải nghiệm tôn giáo căng thẳng và thể hiện một cách hoàn hảo những khía cạnh cộng đồng và cá nhân của tinh thần Hồi giáo. Ngày nay, phần lớn trong hàng ngàn người hành hương tập trung tại Mecca vào một thời điểm đã ấn định không phải là người Ả-rập, nhưng họ có thể biến những nghi lễ Ả-rập cổ xưa thành của riêng họ. Khi họ tập trung tại Kabah, trong những bộ y phục hành hương truyền thống vốn xóa bỏ tất cả những khác biệt về chủng tộc hoặc giai cấp, họ cảm thấy họ được giải phóng khỏi những định kiến cao ngạo trong đời sống hằng ngày của họ và đi vào một cộng đồng chỉ có một sự tập trung và định hướng. Họ cùng hát: “Con đang ở đây sẵn sàng phục vụ Ngài, Ôi Al-Lah” trước khi họ bắt đầu đi vòng quanh đền thờ. Ý nghĩa cơ bản của nghi lễ này được diễn giải rõ ràng bởi nhà triết học quá cố người Iran, Ali Shariati:

Khi bạn đi quanh và di chuyển gần hơn về phía đền Kabah, bạn cảm thấy như một dòng chảy nhỏ hòa nhập với một con sông lớn. Được một con sóng mang đi, bạn mất tiếp xúc với mặt đất. Đột nhiên, bạn trôi bồng bênh, tiếp tục bị lũ cuốn đi. Khi bạn đến gần trung tâm, áp lực của đám đông ép chặt bạn đến độ bạn được trao tặng một cuộc đời mới. Giờ đây bạn là một phần của Dân chúng; giờ đây bạn là một Con người, còn sống và bất diệt... Kabah là mặt trời của thế gian mà mặt của nó hấp dẫn bạn trôi theo quỹ đạo của nó. Bạn đã trở thành một phần

của vũ trụ này. Đi quanh Al-Lah, chẳng bao lâu bạn sẽ quên bản thân mình... Bạn được biến thành một phần tử dần dần tan chảy và biến mất. Đây là tình yêu tuyệt đối tại đỉnh điểm của nó.^[37]

Người Do Thái và Ki-tô giáo cũng đã nhấn mạnh tinh thần cộng đồng. Hành hương mang lại cho mỗi người Hồi giáo một trải nghiệm về sự hòa nhập cá nhân trong bối cảnh của Ummah, với Thượng Đế ở trung tâm của nó. Giống như trong hầu hết các tôn giáo, hòa bình và hòa hợp là những đề tài hành hương quan trọng, và một khi những người hành hương đi vào nơi tôn nghiêm, tất cả loại bạo lực dưới bất kỳ hình thức nào đều bị nghiêm cấm. Những người hành hương có thể thậm chí không giết một con côn trùng hay nói một lời khó nghe. Vì thế, có sự giận dữ lan tràn khắp thế giới Hồi giáo trong cuộc hành hương 1987 khi những người hành hương Iran xúi giục một cuộc bạo loạn trong đó 402 người thiệt mạng và 649 người bị thương.

Muhammad chết bất ngờ sau một đợt bệnh ngắn vào tháng Sáu năm 632. Sau cái chết của ông, một số người Bedouin cố bỏ đi khỏi cộng đồng Ummah, nhưng sự thống nhất chính trị của Ả-rập vẫn được giữ vững. Cuối cùng, những bộ tộc cứng đầu cũng chấp nhận tôn giáo của Thượng Đế duy nhất: Sự thành công đáng kinh ngạc của Muhammad cho người Ả-rập thấy rằng, tinh thần ngoại giáo đã phục vụ họ suốt nhiều thế kỷ giờ đây không còn hiệu quả trong thế giới hiện đại nữa. Tôn giáo của Al-Lah dẫn nhập cái tinh thần trắc ẩn vốn là chuẩn mực của những tôn giáo tiến bộ hơn: Tình huynh đệ và công bằng xã hội là những đức tính quan trọng của nó. Một chủ nghĩa quân bình mạnh mẽ sẽ tiếp tục là đặc tính của lý tưởng Hồi giáo.

Trong suốt cuộc đời của Muhammad, đi đâu này bao gồm cả bình đẳng giới tính. Ngày nay, ở phương Tây, người ta thường mô tả đạo Hồi như một tôn giáo đả kích phụ nữ, nhưng, giống như Ki-tô giáo, tôn giáo của Al-

Lah từ căn cốt đã là tích cực đối với phụ nữ. Trong thời kỳ *Jahiliyyah*, giai đoạn tiền Hồi giáo, Ả-rập luôn duy trì thái độ hướng đến phụ nữ và thái độ này vẫn thịnh hành từ trước Thời Trục. Ví dụ, tục đa thê là phổ biến, và những người vợ vẫn ở trong gia đình của bố họ. Những phụ nữ ưu tú hưởng được quyền lực và uy tín đáng kể - vợ đầu tiên của Muhammad là Khadija, chẳng hạn, là một thương gia thành đạt - còn đa số thì ngang hàng với nô lệ; họ không có nhân quyền hay quyền chính trị gì cả, và tục giết bé gái sơ sinh là rất phổ biến. Phụ nữ nằm trong số những người cải đạo đầu tiên theo Muhammad, và việc giải phóng họ là một công cuộc lớn lao của ông.

Kinh Koran nghiêm cấm việc giết bé gái và chỉ trích thái độ thất vọng của người Ả-rập trước việc một bé gái được sinh ra. Nó cũng trao cho phụ nữ quyền hợp pháp về việc thừa kế và ly hôn: Hầu hết phụ nữ phương Tây phải đến thế kỷ XIX mới có được những quyền này. Muhammad khuyến khích phụ nữ đóng vai trò tích cực trong công việc của cộng đồng, và họ đã thẳng thắn bày tỏ quan điểm của mình, tự tin rằng chúng sẽ được đón nhận. Chẳng hạn, vào một dịp nọ, những người phụ nữ của Medina than phiền với Nhà Tiên tri rằng đàn ông vượt xa họ trong việc học kinh Koran và nhờ ông giúp làm thế nào để theo kịp. Vị Muhammad nhận lời. Một trong những câu hỏi quan trọng nhất của họ là tại sao kinh Koran chỉ nhắc đến đàn ông trong khi phụ nữ cũng phục tùng Thượng Đế. Kết quả là một sự mặc khải nhắc đến cả đàn ông lẫn phụ nữ và nhấn mạnh sự bình đẳng tuyệt đối về đạo đức và tinh thần giữa nam và nữ^[38]. Từ đó về sau, kinh Koran thường xuyên nhắc đến phụ nữ một cách rõ ràng, một đi đầu hiếm thấy trong Kinh Thánh Do Thái và Ki-tô giáo.

Thật không may, như trong Ki-tô giáo, tôn giáo về sau đã bị khống chế bởi đàn ông, những người lý giải các bản văn Kinh Thánh theo một cách tiêu cực đối với phụ nữ Hồi giáo. Kinh Koran không quy định mạng che

mặt đối với tất cả phụ nữ mà chỉ đối với những người vợ của Muhammad như là dấu hiệu về địa vị của họ. Tuy nhiên, ngay khi Hồi giáo thay thế vai trò của nó trong thế giới văn minh, người Hồi giáo đã đón nhận những tập tục của thế giới Đại Kết vốn hạ thấp người phụ nữ xuống địa vị hạng hai. Họ thực hiện tập tục bắt phụ nữ phải che mặt và bắt họ phải sống trong những hậu cung ở Ba Tư và Đế quốc Byzantium Ki-tô giáo, nơi phụ nữ từ lâu đã bị gạt bên lề xã hội theo cách này. Vào giai đoạn của Caliph Abbasid (750-1258), địa vị của phụ nữ Hồi giáo cũng tẻ chẳng kém gì chị em họ trong xã hội Do Thái và Ki-tô giáo. Ngày nay, những người chủ trương nữ quyền đã thôi thúc nam giới quay lại tinh thần trước đây của kinh Koran.

Điều này gợi nhắc chúng ta rằng, cũng như bất kỳ tôn giáo nào khác, Hồi giáo có thể được hiểu theo một số cách khác nhau; theo đó, nó phát triển các giáo phái riêng của nó và những sự phân chia khác. Sự phân chia đầu tiên - giữa Sunnah và Shia - được tiên báo trong cuộc đấu tranh giành quyền lãnh đạo sau cái chết bất ngờ của Muhammad. Abu Bakr, người bạn thân của Muhammad, đã được bầu chọn bởi đa số, song một số người tin rằng có lẽ ông ta muốn em họ và cũng là con rể của ông kế vị. Bản thân Ali đã chấp nhận sự lãnh đạo của Abu Bakr, nhưng trong vài năm tiếp sau, ông ta dường như là tâm điểm của lòng trung thành của những người bất đồng với chính sách của ba Caliph đầu tiên: Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab và Uthman ibn Affan. Cuối cùng Ali trở thành Caliph thứ tư vào năm 656: Nhóm Shia về sau gọi ông là Imam đầu tiên hay Nhà lãnh đạo của cộng đồng Hồi giáo. Về vấn đề lãnh đạo, sự chia rẽ giữa người Sunni và Shia mang tính chính trị hơn là giáo điều, và điều này báo trước tầm quan trọng của chính trị trong Hồi giáo, bao gồm cả quan niệm về Thượng Đế. Hồi giáo Shia (những người ủng hộ Ali) vẫn là thiểu số và phát triển tinh thần phản kháng, điển hình là nhân vật bi kịch Husayn ibn Ali, cháu trai của Muhammad, người từ chối chấp nhận Umayyads (kẻ đã giành chức Caliph

sau cái chết của bố ông là Ali) và bị Ummayad giết chết cùng với một nhóm những người ủng hộ ông vào năm 680 trên cao nguyên Karbala, gần Kufa, Iraq ngày nay.

Tất cả người Hồi giáo đều hải hùng coi việc giết Husayn là vô đạo đức, nhưng anh ta đã trở thành một vị anh hùng đặc biệt của nhóm Shia, một lời nhắc nhở rằng đôi khi cần phải chiến đấu với bạo quyền cho đến hơi thở cuối cùng. Vào thời điểm này, người Hồi giáo bắt đầu thiết lập đế chế của họ. Bốn Caliph đầu tiên chỉ quan tâm đến việc lan tỏa Hồi giáo trong các nước Ả-rập thuộc đế chế Byzantine và Ba Tư vốn đều đang trong tình trạng suy tàn. Tuy nhiên, dưới sự cai trị của Ummayyads, sự mở rộng tiếp tục tràn sang châu Á và Bắc Phi, không phải do tôn giáo gây ra mà chính là chủ nghĩa đế quốc Ả-rập.

Không một ai trong đế chế mới này bị ép buộc chấp nhận đức tin Hồi giáo; thật vậy, trong một thế kỷ sau khi Muhammad chết, việc cải đạo không được khuyến khích, và, khoảng năm 700, đã bị luật pháp chính thức cấm: Người Hồi giáo tin rằng Hồi giáo đối với các quốc gia Ả-rập cũng giống như đạo Do Thái đối với con cái của Jacob. Là những “người theo Kinh Thánh” (*ahl al-kitab*), các tín đồ Do Thái và Ki-tô giáo được trao quyền tự do tôn giáo như là những công dân phi Hồi giáo (*dhimmi*), được bảo vệ như những nhóm thiểu số. Khi Caliph Abbasid bắt đầu khuyến khích cải đạo, phần lớn người Semite và Arvan trong đế chế của họ háo hức đón nhận tôn giáo mới. Thành công của Hồi giáo có tính thành tạo, ngang với sự thất bại và ô nhục của Jesus trong Ki-tô giáo. Chính trị không nằm ngoài cuộc sống tôn giáo cá nhân của người Hồi giáo, như trong Ki-tô giáo vốn hoài nghi thành công trần thế. Người Hồi giáo tự cam kết thực thi một xã hội công bằng theo ý muốn của Thượng Đế. Cộng đồng Hồi giáo Ummah có tầm quan trọng về mặt bí tích, như là một "dấu chỉ" rằng Thượng Đế đã ban phúc cho nỗ lực cứu chuộc con người khỏi sự áp bức và

bất công; chính trị giữ cùng một vai trò trong đời sống tâm linh của một người Hồi giáo giống như quy ền lựa chọn thần học cụ thể (Công giáo, Tin lành, Giám lý và Báp-tít) trong đời sống của một tín đồ Ki-tô giáo. Nếu những tín đồ Ki-tô giáo thấy việc người Hồi giáo quan tâm đến chính trị là kỳ lạ, họ cần nhớ rằng sự say mê của họ trong những cuộc tranh luận thần học sâu sắc dường như cũng kỳ lạ không kém dưới con mắt của người Do Thái và Hồi giáo.

Vì vậy, vào những năm đầu của lịch sử Hồi giáo, sự suy đoán về bản chất của Thượng Đế thường xuất phát từ mối quan tâm chính trị về tình trạng của Caliph và thể chế. Những cuộc tranh luận về việc ai và cách thức nào của con người sẽ lãnh đạo cộng đồng Hồi giáo trong Hồi giáo cũng chẳng khác gì những cuộc tranh luận về con người và bản chất của Jesus trong Ki-tô giáo. Sau giai đoạn cai trị của bốn vị Caliph đầu tiên trong lịch sử Hồi giáo (*rashidun*), người Hồi giáo nhận thấy rằng họ đang sống trong một thế giới rất khác với thành phố Medina nhỏ và đ ầy lo âu. Lúc bấy giờ họ là những ông chủ của một đế quốc đang bành trướng, và những lãnh tụ tối cao của họ dường như được thôi thúc bởi vật chất và lòng tham. Có một sự xa xỉ và thối nát trong giới quý tộc và triều đình vốn rất khác với những cuộc sống khổ hạnh của Nhà Tiên tri và các đồng môn của ông. Những người Hồi giáo ngoan đạo thách thức thể chế bằng thông điệp xã hội chủ nghĩa của kinh Koran và cố làm cho Hồi giáo tương thích với những đi ều kiện mới. Một số giải pháp và giáo phái khác nhau đã xuất hiện.

Giải pháp phổ biến nhất được tìm thấy bởi những người thông luật và những người theo kinh luật Hadith, những người đã cố gắng trở lại với lý tưởng của Muhammad và *rasbidun*. Đi ều này đã dẫn đến việc thành lập luật Sharia, một bộ luật tương tự như sách Torah vốn dựa trên kinh Koran, đời sống và lời dạy của Nhà Tiên tri. Một số lượng đáng kinh ngạc các

truyền thống truyền miệng đang lưu truyền về lời dạy (*hadith*) và đường lối (*sumiah*) của Muhammad và những đồng môn trước đây của ông, và chúng được thu thập trong suốt thế kỷ VIII và IX bởi một số các soạn giả, nổi tiếng nhất trong đó là Muhammad ibn Ismail al-Bukhari và Muslim ibn al-Hijjaj al-Qushayri. Bởi vì Muhammad được tin là đã tuân phục Thượng Đế hoàn toàn, cho nên những người Hồi giáo đã bắt chước ông trong cuộc sống thường nhật của họ. Do đó, bằng việc bắt chước cách mà Muhammad nói, yêu, ghét, tẩy rửa và thờ phụng, Luật Hồi giáo đã giúp người Hồi giáo sống một cuộc sống luôn mở lòng với thần thánh. Bằng việc noi theo tấm gương của Nhà Tiên tri, họ hy vọng đạt đến khả năng lĩnh hội nội tâm của ông với Thượng Đế. Vì vậy, khi người Hồi giáo bước theo đường lối đó bằng cách chào hỏi nhau với những từ "*Salaam alaykum*" (Bình an ở cùng anh em) như Muhammad đã từng nói, khi họ tử tế với những con vật, những đứa trẻ mồ côi và người nghèo giống như ông và tỏ ra rộng lượng và đáng tin cậy trong quan hệ với những người khác, họ sẽ được gọi nhớ về Thượng Đế. Những cử chỉ bên ngoài không được coi là cùng đích mà là phương tiện để đạt đến *taqwa*, "ý thức về Thượng Đế" được quy định bởi kinh Koran và được thực hành bởi Nhà Tiên tri, bao hàm việc tưởng nhớ liên tục về Thượng Đế (*dhikr*). Có nhiều tranh luận về giá trị của những lời dạy và đường lối đó: Một số được coi là đáng tin cậy hơn những điều khác. Nhưng về cơ bản, vấn đề về giá trị lịch sử của những truyền thống này không quan trọng bằng sự thật rằng chúng đã tỏ ra có ích: Chúng chứng tỏ có khả năng đưa một ý nghĩa bí tích của thần tính vào đời sống của hàng triệu người Hồi giáo qua nhiều thế kỷ.

Những lời dạy được thu thập này của Nhà Tiên tri hầu như không những liên quan đến những vấn đề hằng ngày mà còn cả siêu hình học, vũ trụ học và thần học. Một số lời dạy này được tin là được nói ra cho Muhammad bởi chính Thượng Đế. Những lời dạy này (những truyền

thống thiêng liêng) nhấn mạnh đến tính nội tại và hiện diện của Thượng Đế trong tín đồ. Ví dụ, một lời dạy nổi tiếng liệt kê những giai đoạn qua đó một người Hồi giáo cảm nhận được sự hiện diện thần thánh vốn dường như hóa thân trong tín đồ. Bạn bắt đầu bằng việc tuân thủ những điều răn của kinh Koran và Sharia và rồi tiến đến những hành động mộ đạo tự nguyện:

Tôi tớ của ta lại gần ta thì chẳng cách gì bằng những điều ta đã thiết lập như một bổn phận đối với nó. Và tôi tớ của ta vẫn tiếp tục lại gần ta qua những hành vi vượt quá bổn phận của nó cho đến khi ta yêu nó: Và khi ta yêu nó, ta trở thành cái tai của nó để nó nghe, mắt của nó để nó nhìn, bàn tay của nó để nó cầm nắm và bàn chân của nó để nó đi. [\[39\]](#)

Như trong Do Thái giáo và Ki-tô giáo, Thượng Đế siêu việt còn là một sự hiện diện nội tại được tiếp cận như dưới đây. Người Hồi giáo có thể vun xới sự cảm nhận về sự hiện diện thần thánh này bằng những phương pháp tương tự với những phương pháp được khám phá bởi hai tôn giáo cũ xưa hơn.

Những người Hồi giáo vốn thúc đẩy kiểu mộ đạo dựa trên việc bắt chước Muhammad thường được biết đến như là ahl al-hadith, những người theo kinh luật Hadith. Họ chống đối sự xa xỉ của các triều đình Ummayyad và Abbasid, nhưng lại không ủng hộ những chiến thuật cách mạng của Shia. Họ không tin Caliph cần những phẩm chất tâm linh đặc biệt: Ông ta đơn giản chỉ là người quản lý. Tuy nhiên, bằng việc nhấn mạnh đến bản chất thần thánh của kinh Koran và Sunnah, họ cung cấp cho mỗi người Hồi giáo phương tiện để tiếp xúc trực tiếp với Thượng Đế vốn có tiềm năng lật đổ và cực kỳ phê phán quyền lực tuyệt đối. Không cần đến một tầng lớp tư tế hoạt động như những người hòa giải. Mỗi tín đồ Hồi giáo chịu trách nhiệm về số phận riêng của họ trước mặt Thượng Đế.

Hơn hết, người theo kinh luật Hadith dạy rằng, kinh Koran là một thực tại vĩnh cửu mà, giống như Torah hay Logos, theo một cách nào đó chính là Thượng Đế; nó đã nằm trong tâm trí của Ngài từ trước muôn đời. Học thuyết về kinh Koran vô thủy vô chung (kinh Koran chưa được tạo thành) của họ có nghĩa là khi nó được tụng lên, người Hồi giáo có thể nghe trực tiếp tiếng nói của Thượng Đế vô hình. Kinh Koran đại diện cho sự hiện diện của Thượng Đế ở chính giữa họ. Lời của Ngài ở trên môi họ khi họ đọc những lời thánh, và khi họ cầm cuốn sách thiêng này, như thể họ đã chạm đến chính bản chất thần thánh. Các tín đồ Ki-tô giáo thời ban sơ đã nghĩ về Jesus theo một cách tương tự:

*Một điều gì đó đã tồn tại từ lúc khởi đầu,
chúng ta đã nghe thấy,
và chúng ta đã nhìn thấy bằng đôi mắt của chúng ta;
cái mà chúng ta đã dẫm theo
và chạm vào bằng đôi bàn tay của chúng ta;
Logos, Ngài là sự sống,
đây là chủ điểm của chúng ta.* [\[40\]](#)

Thân thể chính xác của Jesus, Lời, đã gây băn khoăn cho những tín đồ Ki-tô giáo. Giờ đây người Hồi giáo lại bắt đầu tranh luận về bản chất của kinh Koran; Các bản văn tiếng Ả-rập thật sự là Lời của Thượng Đế theo ý nghĩa nào? Một số người Hồi giáo coi việc nâng phẩm giá của kinh Koran theo cách này là phỉ báng giống như các tín đồ Ki-tô giáo đã từng chứng tai gai mắt bởi ý tưởng cho rằng Jesus là Logos nhập thể.

Tuy nhiên, Hồi giáo Shia dần dần phát triển ý tưởng thậm chí còn gần hơn với màu nhiệm nhập thể Ki-tô giáo. Sau cái chết bi thảm của Husayn,

nhóm Shia trở nên tin rằng chỉ có hậu duệ của bố ông là Ali ibn Abi Talib mới có thể lãnh đạo cộng đồng Ummah và họ đã trở thành một giáo phái riêng biệt trong Hồi giáo. Là anh em họ và cũng là con rể, Ali có chung huyết thống đối với Muhammad. Bởi vì không đứa con trai nào của Nhà Tiên tri sống qua được thời thơ ấu, ông là người bà con chính của Ngài. Trong kinh Koran, các tiên tri thường cầu xin Thượng Đế ban phúc cho con cái của họ. Nhóm Shia mở rộng ý niệm về ban phúc thiêng liêng này, và tin rằng chỉ có những thành viên của gia đình Muhammad thông qua ngôi nhà của Ali là có kiến thức đích thực (*Urn*) về Thượng Đế. Chỉ có họ mới có thể mang lại cho cộng đồng Ummah sự chỉ dẫn thần thánh. Nếu một hậu duệ của Ali lên lãnh đạo, người Hồi giáo có thể hướng đến Thời Vàng son của công lý, và cộng đồng Ummah sẽ được dẫn dắt theo ý muốn của Thượng Đế.

Lòng nhiệt huyết đối với Ali phát triển theo những cách đáng kinh ngạc. Một số người trong những nhóm Shia cấp tiến hơn đã nâng Ali và con cái của ông lên một vị trí trên cả chính Muhammad và ban cho họ địa vị gần như thần thánh. Họ dựa vào truyền thống Ba Tư cổ xưa của một gia đình thần sinh đã được chọn để truyền vinh quang thần thánh từ thế hệ này đến thế hệ khác. Vào cuối thời kỳ Umayyad, một số nhóm Shia đã tin rằng kiến thức Urn uy quyền được lưu giữ trong một nhánh nào đó của hậu duệ Ali. Người Hồi giáo chỉ tìm ra người được Thượng Đế chỉ định là Imam thật sự của cộng đồng Ummah trong gia đình của Ali. Dẫu có lên lãnh đạo hay không, sự dẫn dắt của anh ta là tuyệt đối cần thiết vì vậy mọi người Hồi giáo có nghĩa vụ phải tìm anh ta và chấp nhận sự lãnh đạo của anh ta. Vì những Imam này được coi là tiêu điểm của sự chống đối, các Caliph coi họ như kẻ thù của nhà nước: Theo truyền thống Shia, một vài Imam bị đầu độc và một vài phải ẩn náu. Khi một Imam chết, anh ta sẽ chọn một trong những thân nhân của mình để kế thừa Urn. Dần dần các Imam được tôn

sùng như sự hiện thân của thần thánh: Mỗi Imam là một “bằng chứng (*hujjah*) về sự hiện diện của Thượng Đế trên trái đất và, theo ý nghĩa huyền bí nào đó, làm cho thần thánh hóa thân trong hình dáng con người. Những lời nói, quyết định và mệnh lệnh của anh ta chính là của Thượng Đế. Khi các tín đồ Ki-tô giáo coi Jesus là Đường, Sự thật và Ánh sáng vốn dẫn dắt con người đến với Thượng Đế, người Shia lại tôn sùng những Imam của họ như cửa ngõ (*bab*) đến với Thượng Đế, như con đường (*sabil*) và sự chỉ dẫn của mỗi thế hệ.

Nhiều nhánh Hồi giáo Shia khác nhau có nguồn gốc từ sự kế vị thiêng liêng khác nhau. Ví dụ, nhóm “Twelver”, tôn sùng 12 hậu duệ của Ali thông qua Husayn, cho đến năm 939, thời điểm mà Imam cuối cùng phải chạy trốn và biến mất khỏi xã hội loài người; bởi vì anh ta không có con cái, nên cả dòng tộc cũng tiêu tan. Nhóm Ismaili^[41], còn được gọi là Seveners, tin rằng người thứ bảy trong những Imam này là người cuối cùng. Một dòng dõi cứu tinh xuất hiện với nhóm Twelver, những người tin rằng Imam thứ Mười hai hoặc Ẩn kín sẽ trở lại để khai mở Thời kỳ Vàng son. Dĩ nhiên đây là những ý tưởng nguy hiểm. Chúng không những có tính phản bác chính trị mà còn dễ dàng bị hiểu theo một cách thô lỗ, đơn giản. Vì vậy, người Shia^[42] cực đoan hơn đã phát triển một truyền thống kỳ bí dựa trên sự hiểu biết mang tính biểu tượng về kinh Koran như chúng ta sẽ thấy trong chương tiếp theo. Lòng sùng kính của họ quá khó hiểu đối với hầu hết người Hồi giáo, những người coi ý tưởng nhập thể là báng bổ, vì vậy mà người Shia thường được tìm thấy trong các giai cấp quý tộc và giới trí thức. Kể từ cuộc cách mạng Iran, người phương Tây chúng ta có xu hướng mô tả phong trào Shia như là một giáo phái chính thống của Hồi giáo, nhưng đó là một kiểu đánh giá thiếu chính xác. Phong trào Shia trở thành một truyền thống phức tạp. Thực ra, người Shia có nhiều điểm tương đồng với người Hồi giáo, những người cố gắng áp dụng các luận cứ duy lý một

cách có hệ thống vào kinh Koran. Những người theo chủ nghĩa duy lý này, còn gọi là Mutazili, đã hình thành nhóm riêng của họ; họ cũng có một sự cam kết chính trị vững chắc: giống như người Shia, người Mutazili chỉ trích dữ dội lối sống xa hoa của triêu đình và thường xuyên tích cực hoạt động chính trị chống lại thể chế đó.

Vấn đề chính trị đã khơi mở một cuộc tranh luận thần học về việc Thượng Đế quản trị các vụ việc của con người. Những người ủng hộ Umayyads đã tuyên bố một cách vô lý rằng, hành vi phi Hồi giáo của họ không phải là lỗi của họ, bởi vì họ là loại người đã được tiền định bởi Thượng Đế. Kinh Koran có một quan niệm rất mạnh mẽ về quyền năng toàn vẹn tuyệt đối của Thượng Đế, và nhiều bản văn có thể được sử dụng để ủng hộ cho quan điểm tiền định này. Nhưng kinh Koran cũng nhấn mạnh không kém về trách nhiệm của con người: “Quả thực, Thượng Đế không thay đổi thân phận của con người trừ khi họ thay đổi tự ngã nội tại của họ.” Vì vậy, những người phê phán thể chế nhấn mạnh đến sự tự nguyện và trách nhiệm đạo đức. Người theo phái Mutazila đi theo con đường giữa và rút (i'tazabu) khỏi vị trí cực đoan. Họ bảo vệ ý chí tự do nhằm giữ gìn bản chất đạo đức của con người. Những người Hồi giáo tin rằng Thượng Đế vượt lên trên những ý niệm đơn thuần về đúng sai của con người đang chê trách công lý của Ngài. Một Thượng Đế vi phạm tất cả nguyên tắc khuôn phép mà không bị phạt vì điều đó chỉ bởi vì Ngài là Thượng Đế thì chẳng khác gì một con quái vật, không hơn gì một Caliph bạo ngược. Giống như người Shia, người theo phái Mutazila tuyên bố rằng công lý là thuộc về bản chất của Thượng Đế: Ngài không thể gây thiệt hại cho bất cứ ai; Ngài không thể ra lệnh mọi thứ đi ngược lại với lý trí.

Về điểm này, họ rơi vào xung đột với những người theo kinh luật Hadith, những người lý lẽ rằng, bằng việc làm cho con người trở thành tác giả và là kẻ tác tạo số phận bản thân, nhóm theo phái Mutazila đã lãng mạ

quyền năng vô hạn của Thượng Đế. Họ phản nản rằng, nhóm theo phái Mutazila làm cho Thượng Đế trở nên quá duy lý và quá giống một con người. Họ đón nhận học thuyết về tiền định để nhấn mạnh đến tính chất bất khả thấu cơ bản của Thượng Đế: Nếu khẳng định là chúng ta hiểu biết về Ngài, vậy thì Ngài không thể là Thượng Đế mà chỉ là một sự phỏng đoán của con người mà thôi. Thượng Đế siêu vượt những quan niệm đơn thuần của con người về điều thiện điều ác và không thể bị trói buộc trong những tiêu chuẩn và mong muốn của chúng ta: Một hành vi gọi là gian ác hay bất công bởi vì Thượng Đế lệnh cho nó phải như vậy chứ không phải những giá trị thuộc về loài người này có một chiều kích siêu việt buộc chặt vào chính Thượng Đế. Người theo phái Mutazila đã sai khi nói rằng, công lý - một lý tưởng thuần khiết loài người - là thuộc bản chất của Thượng Đế. Vấn đề tiền định và ý chí tự do, vốn cũng gây băn khoăn cho người Ki-tô giáo, cho thấy một vấn đề khó khăn cơ bản trong ý tưởng về một Thượng Đế nhân hình. Một Thượng Đế phi nhân tính như Đại Ngã có thể dễ dàng hơn để nói là tồn tại vượt lên trên “thiện” và “ác”, vốn được coi là những cái mặt nạ của thần tính bí hiểm. Nhưng, một Thượng Đế - mà theo một cách huyền nhiệm nào đó - là một người và đóng một vai trò chủ động trong lịch sử nhân loại sẽ dễ dàng hứng chịu sự chỉ trích. Quá dễ để biến “Thượng Đế” này thành một tên bạo chúa huênh hoang hoặc một thẩm phán và bắt “ông ta” đáp ứng sự mong mỏi của chúng ta. Chúng ta có thể biến “Thượng Đế” thành một Tory hoặc một nhà Xã hội Chủ nghĩa, một kẻ phân biệt chủng tộc hoặc một nhà cách mạng theo quan điểm cá nhân của chúng ta. Sự nguy hiểm của vấn đề này đã khiến một số người coi Thượng Đế nhân hình như một ý tưởng phi tôn giáo, bởi vì nó đơn giản gắn chúng ta vào định kiến của riêng chúng ta và làm cho ý tưởng loài người của chúng ta trở nên tuyệt đối.

Để tránh sự nguy hiểm này, những người theo kinh luật Hadith đã đưa ra sự khác biệt được kính chuộng lâu đời bởi các tín đồ Do Thái và Ki-tô giáo giữa bản tính của Thượng Đế và những hoạt động của Ngài. Họ tuyên bố rằng, một số trong những thuộc tính cho phép Thượng Đế siêu việt có thể liên hệ đến thế giới - chẳng hạn như quyền năng, tri thức, ý chí, nghe, nhìn và nói, vốn tất cả đều được coi là thuộc Al-Lah trong kinh Koran - đã tồn tại với Ngài từ muôn đời theo cùng một cách như kinh Koran vô thủy vô chung. Chúng khác với bản chất khôn thấu của Thượng Đế vốn dĩ luôn luôn vượt quá sự hiểu biết của chúng ta. Cũng giống như người Do Thái tưởng tượng rằng sự Khôn ngoan của Thượng Đế hay kinh Torah đã tồn tại cùng với Thượng Đế từ trước muôn đời, người Hồi giáo lúc này lại phát triển một ý tưởng tương tự để giải thích cho nhân tính của Thượng Đế và gọi cho người Hồi giáo nhớ lại rằng Ngài không thể hoàn toàn được nắm giữ bởi trí tuệ của loài người. Nếu không phải Caliph al-Mamun (813-832) đã đứng về phía trường phái Mutazila^[43] và cố gắng biến những ý tưởng của họ trở thành học thuyết Hồi giáo chính thức, cuộc tranh cãi nảy lửa này có lẽ sẽ chỉ tác động đến một nhóm người. Nhưng, khi Caliph al-Mamun bắt đầu tra tấn những người theo kinh luật Hadith để áp đặt niềm tin của phái Mutazila, dân chúng hoảng hốt bởi hành vi phi Hồi giáo này. Ahmad ibn Hanbal (780-855), một người theo kinh luật Hadith đứng đầu, thoát chết trong sự thẩm tra của al-Mamun, đã trở thành một vị anh hùng của quần chúng. Sự thánh thiện và uy tín của ông - ông đã từng cầu nguyện cho những người tra tấn mình - đã thách thức Caliph và niềm tin của ông vào kinh Koran vô thủy vô chung đã trở thành khẩu hiệu cho một cuộc khởi nghĩa dân chúng chống lại chủ nghĩa duy lý của phái Mutazila.

Ibn Hanbal từ chối ủng hộ bất kỳ cuộc thảo luận duy lý nào về Thượng Đế. Vì vậy, khi al-Huayan al-Karabisi (mất năm 859), một người ôn hòa của phái Mutazila, đưa ra một giải pháp thỏa hiệp — rằng kinh Koran vốn

được coi là tiếng nói của Thượng Đế thực sự là vô thủy vô chung, nhưng khi nó được đưa vào ngôn ngữ của loài người, nó đã trở thành một vật được tác tạo - Ibn Hanbal lên án học thuyết này. Al-Karabisi hoàn toàn sẵn sàng sửa đổi lại quan điểm của ông, và tuyên bố rằng tiếng Ả-rập viết và nói của kinh Koran là vô thủy vô chung chừng nào nó còn chung phần với tiếng nói vĩnh cửu của Thượng Đế. Tuy nhiên, Ibn Hanbal đã tuyên bố rằng, điều này cũng bất chính bởi vì thật là vô ích và nguy hiểm khi suy đoán về nguồn gốc của kinh Koran theo cách thức duy lý này. Lẽ phải không phải là một công cụ thích hợp để khám phá Thượng Đế khôn tả. Ông kết tội người theo phái Mutazila đã vắt kiệt toàn bộ sự huyền bí của Thượng Đế và biến Ngài trở thành một công thức trừu tượng không có giá trị tôn giáo. Khi kinh Koran sử dụng các thuật ngữ phỏng nhân hình để mô tả hoạt động của Thượng Đế trong thế giới hoặc khi nó đọc rằng Thượng Đế “nói” và “nhìn” và “ngỡ” trên ngai của Ngài, Ibn Hanbal xác quyết rằng, nó phải được hiểu theo nghĩa đen, nhưng "không hỏi bằng cách nào" (*bila kayf*). Có thể ông được so sánh với những tín đồ Ki-tô giáo cấp tiến như Athanasius, người khẳng khái vào cách lý giải cực đoan về học thuyết nhập thể chống lại những người dị giáo duy lý. Ibn Hanbal nhấn mạnh đến tính chất không thể mô tả cơ bản của thần tính vốn vượt lên trên phạm vi của mọi logic và phân tích khái niệm.

Tuy nhiên, kinh Koran không ngừng nhấn mạnh đến tầm quan trọng của trí tuệ và hiểu biết, và vai trò của Ibn Hanbal có gì đó tầm thường. Nhiều người Hồi giáo thấy nó có vẻ ngang ngược và giống chủ nghĩa ngu dân. Abu al-Hasan ibn Ismail al-Ashari (878-941) đã đưa ra một thỏa hiệp. Ông từng là người theo Mutazila nhưng đã được cải đạo sang người theo kinh luật Hadith sau một giấc mơ, trong đó nhà Tiên tri đã hiện ra trước mặt ông và thúc ông học về kinh Hadith. Al-Ashari sau đó đã đi đến thái cực khác và trở thành một người theo kinh luật Hadith sôi nổi và thuyết giảng chống

lại phái Mutazila như là tai họa của Hồi giáo. Rồi ông gặp một giấc mơ khác trong đó Muhammad trông có vẻ khá tức tối và Ngài nói: “Ta không bảo người từ bỏ những luận cứ duy lý nhưng hãy ủng hộ truyền thống Hadith đích thực^[44]” Từ đó về sau, al-Ashari đã sử dụng phương pháp duy lý của phái Mutazila để khuếch trương tinh thần bất khả tri của Ibn Hanbal. Trong khi người theo phái Mutazila khẳng định rằng sự mặc khải của Thượng Đế không thể là phi lý, al-Ashari đã dùng lẽ phải và logic để chứng tỏ rằng Thượng Đế vượt lên trên sự hiểu biết của chúng ta. Phái Mutazila đã lâm nguy khi quy giản Thượng Đế thành một khái niệm mạch lạc nhưng vô vị; al-Ashari muốn trở lại với Thượng Đế ruột thịt của kinh Koran bất chấp sự không nhất quán. Thật vậy, giống như Denys, thành viên hội đồng Areopagite, ông tin rằng tính nghịch lý sẽ nâng cao nhận thức của chúng ta về Thượng Đế. Ông từ chối quy giản Thượng Đế thành một khái niệm dễ có thể thảo luận và phân tích như bất kỳ ý tưởng khác của loài người. Những thuộc tính thần thánh như tri thức, quyền năng, sự sống và vân vân đều thực; chúng thuộc về Thượng Đế từ muôn đời. Nhưng, chúng khác với bản chất của Thượng Đế, bởi vì Thượng Đế về cơ bản là cái một, đơn sơ và nhất thể. Ngài không thể được coi là một hữu thể phức tạp bởi vì chính bản thân Ngài đã là sự đơn sơ; chúng ta không thể phân tích Ngài bằng việc đan các đặc tính khác nhau của Ngài hoặc tách Ngài thành những phần nhỏ hơn. Al-Ashari từ chối bất kỳ nỗ lực nào nhằm giải quyết tính nghịch lý đó: Vì vậy ông khẳng định rằng khi kinh Koran chép Thượng Đế “ngồi trên ngai của Ngài”, chúng ta phải chấp nhận đây là một sự thật cho dù là nó vượt lên trên sự hiểu biết của chúng ta để hình dung một “sự ngời” thuần tinh thần.

Al-Ashari cố tìm ra con đường giữa chủ nghĩa ngu dân cố ý và chủ nghĩa duy lý cực đoan. Một số người giải thích Kinh Thánh theo nghĩa đen khẳng định rằng, nếu những người được chúc phúc đi “gặp” Thượng Đế

trên Thiên đàng, như kinh Koran đã chép, Ngài phải có một diện mạo thể lý. Hisham ibn Hakim đã phải thốt lên rằng:

Al-Lah có một cơ thể, rõ nét, rộng, cao và dài với mọi kích thước bằng nhau, cơ thể đó phát ra tia sáng trên một phạm vi rộng theo ba hướng của nó trong một nơi chốn vượt lên trên mọi nơi chốn, như một thanh kim loại tinh khiết, chiếu sáng khắp nơi như một viên ngọc tròn kèm theo màu sắc, hương vị, mùi và cảm giác.^[45]

Một số người Shia chấp nhận quan điểm này bởi vì niềm tin của họ cho rằng những Imam là thể thân của thần thánh. Người theo phái Mutazila khẳng định rằng khi kinh Koran nói về “bàn tay” của Thượng Đế, đây hẳn phải được giải thích theo phép phúng dụ để chỉ về sự rộng lượng và hào phóng của người. Al-Ashari phản đối những người giải thích theo nghĩa đen bằng cách chỉ ra rằng kinh Koran nhấn mạnh chúng ta chỉ có thể nói về Thượng Đế bằng ngôn ngữ biểu tượng. Nhưng ông cũng phản đối những người theo kinh luật Hadith từ chối lẽ phải. Ông lý luận rằng, Muhammad chưa từng gặp những vấn đề này hoặc ông có lẽ đã đưa ra chỉ dẫn cho người Hồi giáo; vì như thế, tất cả người Hồi giáo có nghĩa vụ phải dùng những công cụ giải thích như là phép loại suy (*qiyas*) để giữ lấy khái niệm tôn giáo đích thực về Thượng Đế.

Al-Ashari luôn lựa chọn vai trò thỏa hiệp. Vì vậy, ông lý lẽ rằng kinh Koran là Lời vĩnh cửu và vô thủy vô chung của Thượng Đế, nhưng mực, giấy và từ ngữ Ả-rập của bản văn thiêng liêng thi được tạo ra. Ông lên án học thuyết ý chí tự do của phái Mutazila bởi vì chỉ một mình Thượng Đế có thể là “người tác tạo” thái độ của con người, nhưng ông cũng phản đối quan điểm của truyền thống Hadith cho rằng con người không đóng góp gì cả vào sự cứu độ cho họ. Giải pháp của ông có gì đó hơi quanh co: Thượng Đế tạo ra thái độ của con người nhưng lại cho phép con người nhận lấy giá

trị hoặc hủy hoại danh dự của chính mình. Tuy nhiên, khác với Ibn Hanbal, al-Ashari sẵn sàng đặt câu hỏi và khám phá những vấn đề siêu hình này, cho dù là cuối cùng ông đã kết luận rằng, để chứa đựng cái thực tại huyền bí và không thể mô tả mà chúng ta gọi là Thượng Đế trong một hệ thống minh mẫn, duy lý, là một sự sai lầm. Al-Ashari đã sáng lập truyền thống Hồi giáo Kalam (nghĩa đen là từ ngữ hoặc diễn ngôn), thường được dịch là “thần học”. Những người kế vị ông vào thế kỷ X và XI đã trau chuốt lại phương pháp luận của Kalam và phát triển ý tưởng của ông. Những người theo trường phái Ashari^[46] đầu tiên muốn thiết lập một hệ thống siêu hình học để chuẩn bị cho một thảo luận có thực chất về quyền tối cao của Thượng Đế. Nhà thần học lớn đầu tiên của trường phái Ashari là Abu Bakr al-Baqillani (mất năm 1013). Trong luận thuyết *al-Taivhid* (Hợp nhất) của mình, ông đồng ý với trường phái Mutazila rằng, con người có thể chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế một cách logic bằng những luận cứ duy lý: Thật vậy, bản thân kinh Koran cho thấy Abraham khám phá ra Đấng tạo hóa vĩnh cửu bằng việc suy ngẫm một cách có hệ thống về thế giới tự nhiên. Nhưng al-Baqillani từ chối rằng chúng ta có thể phân biệt giữa thiện và ác mà không cần mặc khải bởi vì đây không phải là những phạm trù tự nhiên mà được ra lệnh bởi Thượng Đế: Al-Lah không bị ràng buộc bởi ý niệm của con người về đâu là đúng đâu là sai.

Al-Baqillani đã phát triển một lý thuyết gọi là “Nguyên tử luận” hay “Thuyết ngẫu nhiên” nhằm tìm ra một cơ sở logic siêu hình cho việc tuyên xưng đức tin của người Hồi giáo: Rằng không có thần thánh, không có thực tại hoặc sự chắc chắn nào ngoại trừ Al-Lah. Ông khẳng định rằng mọi thứ ở thế gian phụ thuộc tuyệt đối vào sự chăm sóc trực tiếp của Thượng Đế. Toàn thể vũ trụ được quy giản thành hằng hà sa số những nguyên tử riêng lẻ: Không gian và thời gian bị gián đoạn và không có thứ gì có một diện mạo cụ thể của riêng nó. Cái vũ trụ mang tính hiện tượng này được

quy giản về hư không bởi al-Baqillani cũng cực đoan giống như Athanasius đã từng một thời. Chỉ có một mình Thượng Đế là có thực tại và chỉ một mình Ngài có thể cứu chuộc chúng ta từ hư không. Ngài đã nâng đỡ vũ trụ này và tác tạo muôn vật ở mỗi giây trôi qua. Không có định luật tự nhiên nào giải thích sự tồn tại của vũ trụ. Mặc dù những người Hồi giáo khác chuyên tâm vào khoa học với sự thành công lớn, trường phái Ashari về cơ bản là đối nghịch với khoa học tự nhiên, nhưng nó đã có một tính thích đáng tôn giáo. Đó là một nỗ lực siêu hình học nhằm giải thích sự hiện diện của Thượng Đế trong mỗi chi tiết của cuộc sống hằng ngày và là một sự gợi nhớ lại rằng đức tin không phụ thuộc vào logic thông thường. Nếu được sử dụng như một nguyên tắc thay vì là một trình thuật có căn cứ về thực tại, nó có thể giúp người Hồi giáo phát triển ý thức về Thượng Đế được nêu trong kinh Koran. Điểm yếu của nó nằm trong việc loại bỏ chứng cứ khoa học đối lập và việc lý giải của nó quá phụ thuộc nghĩa đen của kinh sách về một thái độ tôn giáo căn bản khó nắm bắt. Nó có thể gây ra sự lệch lạc giữa cách mà một người Hồi giáo nhìn Thượng Đế và cách mà anh ta xem xét những vấn đề khác. Cả trường phái Mutazila và Ashari đã cố gắng, theo những cách khác nhau, để kết nối trải nghiệm tôn giáo về Thượng Đế với suy nghĩ lý tính bình thường. Đây là điều quan trọng. Người Hồi giáo cố để tìm hiểu liệu có thể nói về Thượng Đế như chúng ta thảo luận những vấn đề khác. Chúng ta đã thấy người Hy Lạp sau khi cân nhắc đã quyết định rằng sự yên lặng là hình thức phù hợp duy nhất về thần học. Cuối cùng, hầu hết người Hồi giáo đi đến cùng một kết luận.

Muhammad và các đồng môn của ông đã thuộc về một xã hội sơ khai hơn so với al-Baqillani. Đế quốc Hồi giáo đã lan rộng đến thế giới văn minh và những người Hồi giáo đã phải đối mặt với nhiều cách nhìn nhận Thượng Đế và thế giới trí tuệ tinh xảo hơn. Muhammad theo bản năng đã hồi tưởng lại phần lớn sự chạm trán của người Do Thái cổ xưa với thần

thánh và các thế hệ sau này cũng phải trải qua một vài sự cố mà Giáo hội Ki-tô từng gặp phải. Một số thậm chí đã sử dụng thần học nhập thế, bất chấp sự lên án của kinh Koran đối với việc thần hóa Chúa Ki-tô của người Ki-tô giáo. Sự mạo hiểm Hồi giáo cho thấy quan niệm về một Thượng Đế siêu việt nhưng mang nhân tính có khuynh hướng mang lại cùng một loại vấn đề và dẫn đến cùng một loại giải pháp.

Thử nghiệm Kalam cho thấy rằng mặc dù có thể sử dụng các phương pháp duy lý để chứng minh rằng “Thượng Đế” là không thể hiểu được về mặt lý trí, song điều này cũng làm cho một số người Hồi giáo cảm thấy khó chịu. Kalam không bao giờ trở nên quan trọng như thần học ở Ki-tô giáo phương Tây. Các Caliph Abbasid, những người đã ủng hộ trường phái Mutazila thấy rằng họ không thể áp đặt học thuyết của họ lên các tín đồ bởi vì họ đã không “đón nhận”. Chủ nghĩa duy lý tiếp tục ảnh hưởng đến các nhà tư tưởng sau này xuyên suốt thời kỳ Trung cổ nhưng vẫn là một sự bám đuổi thiểu số, và hầu hết người Hồi giáo đầu đi đến nghi ngờ toàn bộ nỗ lực đó. Giống như Ki-tô giáo và Do Thái giáo, Hồi giáo xuất hiện từ một trải nghiệm của người Semite, nhưng đã chạm phải chủ nghĩa duy lý Hy Lạp ở những trung tâm Hy Lạp thuộc Trung Đông. Những người Hồi giáo khác thậm chí tiến hành một cuộc Hy Lạp hóa cấp tiến hơn đối với Thượng Đế Hồi giáo và đưa một nhân tố triết học mới vào ba tôn giáo độc thần. Ba tôn giáo Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo đi đến những kết luận khác nhau nhưng khá ý nghĩa về tính thực chất của triết học và tính thích đáng của nó đối với huyền nhiệm Thượng Đế.

THƯỢNG ĐẾ CỦA TRIẾT GIA

Trong thế kỷ IX, người Ả-rập được tiếp xúc với khoa học và triết học Hy Lạp, và kết quả là một thời phát triển văn hóa rực rỡ, nói theo thuật ngữ Âu châu, nó có thể được xem như sự pha trộn thời Phục Hưng với Thời kỳ Khai sáng. Một nhóm dịch giả, phần lớn là tín đồ Ki-tô giáo theo phái Nestorius, chuyển những văn bản Hy Lạp sang tiếng Ả-rập và làm việc đó rất xuất sắc. Người Ả-rập Hồi giáo có thể nghiên cứu thiên văn, giả kim, y học và toán học thành công đến độ, trong thế kỷ IX và X, những khám phá khoa học đạt được trong triều đại Abbasid thì nhiều hơn bất kỳ thời nào trước đó trong lịch sử. Một mẫu tín đồ Hồi giáo mới đã xuất hiện, hết lòng với lý tưởng mà họ gọi là Falsafah^[1]. Chữ này thường được dịch thành “triết lý” nhưng có một nghĩa rộng và phong phú hơn: Giống như các triết gia Pháp thế kỷ XVIII, các Faylasuf (người theo đuổi Falsafah) muốn sống một cách hợp lý thuận theo những quy luật mà họ tin rằng đang chi phối vũ trụ và có thể nhận biết ở mọi cấp độ thực tại. Ban đầu, họ tập trung vào khoa học tự nhiên, nhưng rồi, một cách tất yếu, họ quay sang siêu hình học Hy Lạp và quyết tâm áp dụng các nguyên lý siêu hình học đó vào đạo Hồi. Họ tin rằng Thượng Đế của các triết gia Hy Lạp cũng giống hệt Al-Lah. Những người Hy Lạp Ki-tô giáo cũng cảm thấy một sự đồng cảm với văn hóa cổ Hy Lạp, nhưng đã xác định rằng Thượng Đế của người Hy Lạp cần được đi đầu chỉnh bởi Thượng Đế chính thống hơn của Kinh Thánh: Rốt cuộc, như chúng ta sẽ thấy, họ quay lưng lại với truyền thống triết học của chính họ do tin rằng lý trí và logic (luận lý)

chẳng đóng góp gì nhiều cho việc nghiên cứu Thượng Đế. Tuy nhiên, những Faylasuf đi đến kết luận ngược lại: Họ tin rằng chủ nghĩa duy lý biểu trưng cho hình thức tôn giáo tiến bộ nhất và đã phát triển một ý niệm về Thượng Đế cao hơn Thượng Đế được mặc khải của sách thánh.

Ngày nay, chúng ta thường xem khoa học và triết học như đối lập với tôn giáo, nhưng các Favlasuf thường rất sùng đạo và tự xem mình là những đứa con trung thành của Đấng Tiên tri. Là tín đồ Hồi giáo tốt, họ có ý thức về chính trị, xem thường sự xa xỉ của triêu đình và muốn cải cách xã hội theo mệnh lệnh của lý trí. Cuộc mạo hiểm của họ rất quan trọng: Do những nghiên cứu khoa học và triết học của họ đều chịu ảnh hưởng nặng từ tư tưởng Hy Lạp nên nhất thiết ta phải tìm một mối liên hệ giữa tín ngưỡng của họ và quan điểm đậm tính duy lý, khách quan này. Thật là không lành mạnh khi xếp Thượng Đế vào một phạm trù trí tuệ riêng biệt và xem xét tín ngưỡng biệt lập với những mối quan tâm khác của con người. Các Faylasuf không có ý định thủ tiêu tôn giáo mà muốn tinh lọc nó khỏi những thứ mà họ xem là những yếu tố sơ khai và hạn hẹp. Họ không chút nghi ngờ sự hiện hữu của Thượng Đế - họ thực sự xem sự hiện hữu ấy là hiển nhiên tự thân - nhưng cảm thấy rằng đi đầu quan trọng là chứng minh đi đầu này một cách hợp luận lý để chứng tỏ rằng Al-Lah tương hợp với lý tưởng duy lý của họ.

Tuy nhiên, cũng còn những vấn đề. Chúng ta đã thấy rằng Thượng Đế của triết gia Hy Lạp thì rất khác với Thượng Đế của Mặc khải: Thượng Đế tối cao của Aristotle hoặc Plotinus thì phi thời gian và bất hoại; Ngài không lưu ý tới những sự kiện trần gian, không tỏ lộ bản thân trong lịch sử, không tạo ra thế giới và sẽ không phán xét nó vào lúc kết thúc thời gian. Quả thực, lịch sử - cuộc hiện hình lớn của những niềm tin độc thần - đã bị Aristotle gạt bỏ như thuộc về lớp thấp hơn triết học. Nó không có đoạn khởi đầu, đoạn giữa hoặc kết thúc, bởi vì vũ trụ vĩnh viễn xuất phát từ

Thượng Đế. Các Faylasuf muốn vượt khỏi lịch sử, đi đâu đó chỉ là một ảo tưởng, để thoáng nhìn thấy thế giới lý tưởng bất biến của thần linh. Mặc cho chú trọng vào tính duy lý, các Faylasuf vẫn có nhu cầu về một niềm tin tự thân. Cần phải can đảm lớn lắm mới tin rằng, vũ trụ — nơi mà cảnh hỗn mang và đau khổ thì rõ ràng hơn một trật tự có chủ đích - thực sự bị kiểm soát bởi nguyên lý của lý trí. Họ cũng phải bĩ đáp một cảm quan về một ý nghĩa tối hậu giữa bối cảnh của những sự kiện thảm khốc và tĩ tệ của thế giới quanh họ. Có một tính cao quý trong Falsafah, một cuộc tìm kiếm tính khách quan và một thị kiến phi thời gian. Họ muốn một tôn giáo phổ quát toàn cầu không bị giới hạn vào một biểu hiện cụ thể nào của Thượng Đế hay bắt rễ cứng vào một thời gian và không gian xác định; họ tin rằng nhiệm vụ của họ là chuyển dịch sự mặc khải của kinh Koran sang cách diễn đạt tiên bộ hơn được phát triển qua bao thời đại bởi những trí tuệ giỏi giang và cao quý nhất của mọi nền văn hóa. Thay vì xem Thượng Đế như một bí ẩn, các Faylasuf tin rằng Ngài chính là lý trí.

Niềm tin như vậy trong một vũ trụ thuần lý đối với chúng ta ngày nay có vẻ ngây thơ, vì những phát hiện khoa học của chúng ta từ lâu đã phơi bày tính bất cập trong các chứng minh của Aristotle về sự hiện hữu của Thượng Đế. Triền vọng này là không thể có với bất kỳ ai trong thế kỷ IX và X, nhưng kinh nghiệm về Falsafah thì phù hợp với tình trạng tôn giáo hiện nay của chúng ta. Cuộc cách mạng khoa học của thời kỳ Abbasid bao hàm những người tham gia trong một nỗ lực không chỉ là tìm kiếm thông tin mới. Như trong thời đại của chúng ta, những khám phá khoa học đòi hỏi sự bĩ đáp của một não trạng khác mà đã chuyển hóa thế giới quan của các Faylasuf. Khoa học yêu cầu niềm tin căn bản rằng có một cách giải thích hợp lý cho mọi thứ; nó cũng đòi hỏi một trí tưởng tượng và lòng can đảm vốn không khác biệt với tính sáng tạo tôn giáo. Giống nhà tiên tri hoặc nhà thần bí, nhà khoa học cũng buộc mình đối đầu với cõi tối đen và bất trắc

của thực tại bất-thụ tạo. Điều này không tránh khỏi gây ảnh hưởng tới nhận thức của các Faylasuf về Thượng Đế và khiến họ xét lại và thậm chí từ bỏ những niềm tin cũ xưa hơn của người cùng thời với họ. Tương tự, tầm nhìn khoa học của chúng ta ngày nay đã khiến phần lớn thuyết hữu thần cổ điển trở nên không thể với nhiều người. Bấu chặt vào thần học cũ không chỉ là một tình trạng thiếu dũng khí mà còn có thể bao hàm sự mất mát nghiêm trọng của tính công chính nữa. Các Faylasuf cố hết hợp những kiến giải mới của họ với đức tin Hồi giáo chính mạch và đi tới một số ý niệm rất mới về Thượng Đế vốn được Hy Lạp khơi nguồn. Tuy nhiên, thất bại cuối cùng của vị thần linh duy lý của họ đã cho chúng ta thấy một điều gì đó đáng kể về bản chất của chân lý tôn giáo.

Các Faylasuf đang nỗ lực làm cuộc kết hợp triết học và tôn giáo Hy Lạp một cách trọn vẹn triệt để hơn bất kỳ nhà lý thuyết độc thần nào trước đó. Hai phái Mutazila và Ashari đều cố xây một nhịp cầu giữa mặc khải và lý trí tự nhiên, nhưng với họ, Thượng Đế mặc khải vẫn mạnh hơn. Kalam [diễn giải theo lý tính] được dựa trên quan điểm độc thần truyền thống xem lịch sử như một cuộc hiện hình; nó lập luận rằng, các sự kiện cụ thể, riêng biệt là quan trọng bởi vì chúng đem lại sự chắc chắn duy nhất mà chúng ta có. Thực ra, phái Ashari nghi ngờ rằng có những quy luật chung và những nguyên lý vượt thời gian. Tuy thuyết nguyên tử này có một giá trị về tôn giáo và sức tưởng tượng, nhưng rõ ràng nó xa lạ với tinh thần khoa học và không thể thỏa mãn các Faylasuf. Falsafah của họ đánh giá thấp lịch sử, cái cụ thể và cái đặc thù nhưng lại nuôi dưỡng sự trân trọng đối với những quy luật chung mà phái Ashari bác bỏ. Thượng Đế của họ rồi sẽ được phát hiện trong những lập luận logic, chứ không phải trong những mặc khải cụ thể ở nhiều thời điểm khác nhau trong thời gian, với những đàn ông và đàn bà riêng biệt. Cuộc tìm kiếm tính khách quan, khái quát hóa này đặc trưng cho những nghiên cứu khoa học của họ và quy định cách thức họ trải nghiệm

thực tại tối hậu. Một Thượng Đế vốn không hoàn toàn giống nhau ở mỗi cá nhân, thêm hoặc bớt chút sắc thái văn hóa không thể tránh khỏi, không thể đem lại một giải pháp thỏa đáng cho câu hỏi tôn giáo nền tảng: “Ý nghĩa tối hậu của cuộc sống là gì?” Bạn không thể tìm kiếm trong phòng thí nghiệm những giải pháp khoa học có một khả năng ứng dụng phổ quát và cần nguyên một Thượng Đế vốn ngày càng được những người thành tín xem như thuộc sở hữu riêng của tín đồ Hồi giáo. Tuy nhiên việc nghiên cứu kinh Koran cho thấy rằng, chính Muhammad đã có một tầm nhìn toàn cục và đã nhất quyết rằng mọi tôn giáo được dẫn dắt đúng đều xuất phát từ Thượng Đế. Các Faylasuf không cảm thấy có bất kỳ nhu cầu nào phải từ bỏ kinh Koran. Thay vì thế, họ cố chứng tỏ mối quan hệ giữa hai bên: Cả hai đều là những con đường thực dẫn đến Thượng Đế, vừa vặn với các nhu cầu của cá nhân. Họ không thấy mâu thuẫn căn bản nào giữa mặc khải và khoa học, chủ nghĩa duy lý và đức tin. Thay vì thế, họ phát triển một thứ được gọi là triết lý tiên tri. Họ muốn tìm ra cốt lõi của chân lý vốn nằm trong trung tâm của mọi tôn giáo khác nhau trong lịch sử, vốn, từ buổi đầu của lịch sử, đã cố gắng xác định thực tại của cùng một Thượng Đế.

Falsafah đã được khơi lên do việc tiếp xúc với khoa học và siêu hình học Hy Lạp nhưng không mù quáng lệ thuộc vào tư tưởng Hy Lạp. Trong những thuộc địa của họ tại Trung Đông, người Hy Lạp có xu hướng đi theo một giáo trình tiêu chuẩn, cho nên dù có những trọng điểm khác nhau trong triết học Hy Lạp, mỗi môn sinh được kỳ vọng sẽ đọc một hệ thống những văn bản theo một trật tự cụ thể. Việc này đã dẫn đến một mức độ thống nhất và mạch lạc. Nhưng các Faylasuf không tôn trọng giáo trình, này mà đọc các văn bản khi chúng xuất hiện trong tầm tay của họ. Việc này tất yếu mở ra những viễn cảnh mới. Ngoài kiến giải mang đậm nét Ả-rập và Hồi giáo của riêng họ, cách suy nghĩ của họ cũng chịu ảnh hưởng của Ba Tư, Ấn Độ và thuyết Ngộ đạo (*gnosticism*).

Như thế, Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (mất vào khoảng 870), tín đồ Hồi giáo đầu tiên áp dụng phương pháp lý tính vào kinh Koran, gắn bó chặt chẽ với phái Mutazila và bất đồng với Aristotle ở nhiều vấn đề lớn. Ông ta được học ở Basra nhưng định cư ở Baghdad nơi ông ta được Caliph al-Mamun bảo trợ. Công trình và ảnh hưởng của ông là rất lớn, trong đó có cả toán học, khoa học, và triết học. Nhưng mối quan tâm lớn của ông là tôn giáo. Với xuất thân từ phái Mutazila, ông chỉ có thể xem triết học như người hầu của mặc khải: Tri thức có thần hứng của các tiên tri luôn vượt cao hơn những kiến giải thuộc về con người của các triết gia. Hầu hết những Faylasuf sau này sẽ không chia sẻ hướng nhìn này. Tuy nhiên, al-Kindi cũng nóng lòng muốn tìm ra chân lý trong những truyền thống tôn giáo khác. Chân lý chỉ có một và nhiệm vụ của triết gia là tìm kiếm nó trong bất kỳ lớp vỏ văn hóa và ngôn ngữ nào mà nó đã khoác lấy qua bao thế kỷ.

Chúng ta không nên xấu hổ khi thừa nhận chân lý và tiếp nhận đồng hóa nó từ bất kỳ nguồn gốc nào mà nó đến với chúng ta, cho dù nó được đưa đến cho chúng ta bởi các thế hệ trước hay người ngoại quốc. Với người tìm kiếm chân lý thì không có gì có giá trị cao hơn chính chân lý; nó không bao giờ làm hạ giá trị hay mất phẩm cách của kẻ tìm kiếm nó, mà nó còn khiến họ trở nên cao quý và danh giá nữa. ^[2]

Ở đây, al-Kindi bám sát kinh Koran. Nhưng ông còn đi xa hơn, vì ông không chỉ tự giới hạn ở các tiên tri mà còn hướng tới các triết gia Hy Lạp nữa. Ông sử dụng các lập luận của Aristotle về sự tồn tại của Nguyên Động lực. Trong một thế giới hợp lý, ông lập luận, mọi thứ đều có nguyên nhân. Do đó, nhất thiết phải có một lực gây dịch chuyển mà không bị dịch chuyển để khiến quả bóng lăn đi. Nguyên lý đầu tiên này là Hữu thể tự thân, bất biến, hoàn hảo, và bất hoại. Nhưng sau khi đến được kết luận này, al-Kindi lại rời khỏi Aristotle qua việc trung thành với giáo lý của

Koran về sáng thể từ hư vô. Hành vi có thể được định nghĩa là việc đem đến được một cái gì đó từ hư vô. Điều này, al-Kindi xác định, là đặc quyền của Thượng Đế. Ngài là Hữu thể duy nhất vốn có thể thực sự hành động theo nghĩa này và chính Ngài là nguyên nhân thực sự của mọi hoạt động mà chúng ta thấy trong thế giới quanh ta.

Falsafah dần bác bỏ sự sáng thể từ hư vô, nên al-Kindi không thể được mô tả thực sự là một Faylasuf. Nhưng ông là người tiên phong trong nỗ lực của Hồi giáo muốn hài hòa chân lý tôn giáo với siêu hình học có hệ thống. Những người kế tiếp ông thì cấp tiến hơn. Như thế, Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria ar-Razi (mất khoảng năm 930) vốn được mô tả là kẻ bất tòng vĩ đại nhất trong lịch sử dân Hồi giáo, đã bác bỏ siêu hình học của Aristotle, và, giống như phái Ngô đạo, xem sáng thể như công việc của một Đấng Sáng tạo: Vật chất h² không thể xuất phát từ một Thượng Đế thuần túy tinh thần. Ông cũng bác bỏ giải pháp theo kiểu Aristotle bằng một Nguyên Động lực cũng như những giáo lý của Koran về mặc khải và tiên tri. Chỉ có lý trí và triết học mới có thể cứu vớt chúng ta. Ar-Razi không hẳn là người độc thần giáo, do đó, ông có lẽ là nhà tư tưởng tự do đầu tiên nhận thấy khái niệm về Thượng Đế không tương hợp với một kiến quan khoa học. Ông là một thầy thuốc xuất sắc và là một người rộng lượng, tử tế, vốn làm chủ nhiệm của bệnh viện ở quê nhà Rayy của ông tại Iran.

Hầu hết, Faylasuf không đẩy tư tưởng duy lý của họ tới mức cực điểm như vậy. Trong cuộc tranh luận với một tín đồ Hồi giáo truyền thống, ông cho rằng không một Faylasuf đích thực nào có thể dựa vào một truyền thống ổn cố, mà phải tự suy nghĩ mọi chuyện đến rốt ráo, vì chỉ có lý trí mới có thể dẫn chúng ta đến chân lý. Việc dựa vào những giáo lý được mặc khải là vô ích, vì các tôn giáo không thể nhất trí với nhau. Làm sao ai đó xác định được tôn giáo nào là đúng? Nhưng đối thủ tranh luận - ông này, hơi dễ lẫn lộn, cũng có tên là ar-Razi^[3] - đưa ra một luận điểm quan trọng.

Còn những người bình thường thì sao? Ông ta hỏi. Phần lớn những người đó hoàn toàn không có khả năng tư duy triết học: Do đó họ lạc lối, chần chừ rơi vào sai lầm và rối loạn sao? Một trong những lý do khiến Falsafah vẫn là một chi phái thiểu số trong Hồi giáo là ở tính tinh hoa của nó. Nó tất nhiên chỉ thu hút những người có một chỉ số thông minh nào đó và như thế ngược với tinh thần bình quân chủ nghĩa vốn đang bắt đầu đặc trưng cho xã hội Hồi giáo.

Abu Nasr al-Farabi (mất năm 980), một Faylasuf người Thổ Nhĩ Kỳ vẫn đề về đám đông ít học vốn không có khả năng đi theo chủ nghĩa duy lý triết học. Ông có thể được xem là người sáng lập Falsafah chân chính và chứng tỏ tính phổ quát hấp dẫn của lý tưởng Hồi giáo này. Al-Farabi là loại mà chúng ta có thể gọi là Con người Phục Hưng; ông ta không chỉ là một thầy thuốc mà còn là một nhạc sĩ và nhà thần bí. Trong tác phẩm *Al-Madina al-Fadila* (Những ý kiến của cư dân của một thành phố đức hạnh), ông cũng bày tỏ mối quan tâm xã hội và chính trị vốn quan trọng đối với đời sống tâm linh Hồi giáo. Trong *Politeia* (Cộng hòa)^[4], Plato lập luận rằng một xã hội tốt phải được một triết gia lãnh đạo và người này cai trị theo những nguyên tắc hợp lý mà ông ta có thể thuyết phục người dân bình thường thừa nhận. Al-Farabi khẳng định rằng Tiên tri Muhammad chính là mẫu nhà cai trị mà Plato hình dung. Tiên tri này đã diễn tả những chân lý vượt thời gian trong một hình thức đầy sáng tạo mà mọi người có thể hiểu, nên đạo Hồi thích hợp một cách lý tưởng với việc tạo ra xã hội lý tưởng của Plato.

Cộng đồng Shia có lẽ là hình thức Hồi giáo thích hợp nhất để tiến hành dự án này, bởi vì họ sùng kính Imam thông thái. Cho dù là một người Sufi thực hành, al-Farabi thấy mặc khải như một tiến trình hoàn toàn tự nhiên. Thượng Đế của các triết gia Hy Lạp, vốn xa cách với những ưu tư của con người, không thể “trò chuyện” với con người và can dự vào những sự kiện

trần gian, như giáo lý truyền thống về mặc khải muốn nói tới. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa rằng Thượng Đế xa cách với những ưu tư chính của al-Farabi. Thượng Đế rất quan trọng đối với triết lý của ông, và luận thuyết của ông mở đầu với phần thảo luận về Thượng Đế. Tuy nhiên đấy lại là Thượng Đế của Aristotle và Plotinus: Ngài là hữu thể đầu tiên trong mọi hữu thể. Một người Hy Lạp Ki-tô giáo lớn lên trong triết học thần bí của Denys, quan tòa Areopagite hẳn sẽ phản đối một lý thuyết làm cho Thượng Đế thành như một sinh linh đơn thuần, mặc dù có một bản chất siêu việt. Nhưng al-Farabi gần gũi với Aristotle. Ông không tin rằng Thượng Đế đã “đột nhiên” quyết định tạo ra thế giới. Điều đó sẽ bao hàm Thượng Đế vĩnh cửu và tĩnh tại trong tình trạng không có vẻ gì là biến chuyển.

Giống người Hy Lạp, al-Farabi xem chuỗi t̃n tại diễn tiến mãi mãi từ cái Một trong mười ngũn phát xạ hoặc “năng lực” kế tiếp nhau, mỗi một trong số đó sản sinh ra một trong nhiều mặt cầu theo thuyết của Ptolemy: Những tầng trời ngoài, mặt cầu của những ngôi sao cố định, các mặt cầu của sao Thổ, sao Mộc, sao Hỏa, Mặt trời, sao Kim, sao Thủy, và Mặt trăng. Một khi chúng ta đến với thế giới phàm trần này, chúng ta ý thức về một hệ thống tôn ti của hữu thể vốn phát triển theo hướng ngược lại, bắt đầu với vật chất vô tri, tiến hóa qua thực vật và động vật để đạt đỉnh cao với con người với linh hồn và trí tuệ chia sẻ phần nào lý trí thần thánh, trong khi thân xác của nó đến từ cát bụi. Bằng quá trình thanh tẩy, được Plato và Plotinus mô tả, con người có thể rũ bỏ xiềng xích trần gian và trở về với Thượng Đế, quê hương tự nhiên của họ.

Có những khác biệt hiển nhiên so với kiến quan của Koran về thực tại, nhưng al-Farabi xem triết học là một con đường siêu việt để hiểu những chân lý mà các nhà tiên tri đã diễn tả theo một cách ẩn dụ, nên thơ, để thu hút dân chúng. Falsafah không dành cho mọi người. Đến giữa thế kỷ X,

một yếu tố bí truyền bắt đầu xâm nhập Hồi giáo. Falsafah là một nhánh bí truyền như vậy. Phái Sufi và Shia cũng lý giải Hồi giáo khác với nhóm Ulema, những giáo sĩ chuyên nghiên cứu thánh luật và kinh Koran. Tương tự, họ giữ bí mật những giáo lý của mình không phải vì họ muốn loại trừ dân chúng mà bởi vì các Faylasuf, phái Sufi, và phái Shia đều hiểu rằng phiên bản Hồi giáo mạo hiểm và cải tiến hơn của họ có thể dễ dàng bị hiểu lầm. Một cách lý giải giáo lý theo nghĩa đen và quá giản dị của Falsafah, những huyền thoại của phái Sufi hoặc thuyết Imam của phái Shia có thể làm rối trí những người vốn không có năng lực, không được đào tạo hoặc không có khí chất cho một cách tiếp cận chân lý tối hậu mang tính biểu tượng, sáng tạo, và duy lý hơn. Trong những chi phái bí truyền này, những tín đồ tân tông được chuẩn bị cẩn thận cho việc tiếp nhận những ý niệm khó tiếp thu này, bằng những phép rèn luyện đặc biệt cho trí óc và tâm hồn. Chúng ta đã thấy người Hy Lạp Ki-tô giáo đã phát triển một ý niệm tương tự, trong việc phân biệt giữa tín đi đầu và đi đầu rao giảng, phương Tây không phát triển một truyền thống bí truyền mà trung thành với cách lý giải tôn giáo mang tính rao giảng vốn được coi là đồng nhất cho mọi người. Thay vì cho phép những người được gọi là lạc lối đi con đường riêng, người Ki-tô giáo Tây phương lại ngược đãi họ và tìm cách xóa sạch những người bất tông. Trong thế giới Hồi giáo, những nhà tư tưởng bí truyền thường có cái chết bình thường ngay trên giường nhà mình.

Giáo thuyết về ngu ồn phát sinh của al-Farabi thường được các Faylasuf chấp nhận. Những nhà thần bí, như chúng ta sẽ thấy, cũng nhận ra ý niệm về ngu ồn phát sinh thì có thiện cảm hơn giáo lý về sự sáng thế từ hư vô. Hoàn toàn không xem triết học và khoa học là thù địch với tôn giáo, phái Suh Hồi giáo và phái thần bí Kabbalah Do Thái thường thấy rằng những kiến giải của các Faylasuf là ngu ồn hứng khởi cho kiểu dạng tôn giáo giàu sáng tạo hơn của họ. Điều này đặc biệt hiển nhiên trong phái Shia. Tuy họ

vẫn là một hình thức thiếu sót của Hồi giáo, nhưng thế kỷ X được gọi là thế kỷ Shia bởi vì người Shia đã giành được những vị trí chính trị hàng đầu trong toàn đế quốc. Thành công nhất trong những nỗ lực của người Shia này là việc thiết lập một Caliph ở Tunis năm 909 đối lập với Caliph của người Sunni ở Baghdad. Đây là thành quả của chi phái Ismaili còn được gọi là “Fatimid” hoặc “Bảy Imam” để phân biệt với phái Shia “Mười hai Imam” vốn đông hơn và thừa nhận thẩm quyền của Mười hai vị Imam. Chỉ chi phái Ismaili tách khỏi phái Mười hai Imam sau cái chết của Jafar ibn Sadiq, vị Imam thứ sáu, vào năm 765. Jafar đã chỉ định con trai Ismail của ông kế vị, nhưng khi Ismail chết sớm [chết trước cả cha mình], phái “Mười hai” thừa nhận thẩm quyền của Musa, em trai của Ismail. Tuy nhiên, chi phái Ismaili vẫn trung thành với Ismail và tin rằng dòng kế thừa tới vị này là hết. Triều Caliph Bắc Phi của họ trở nên rất mạnh: Năm 973, họ dời kinh đô tới al Qahirah, vị trí ngày nay là Cairo, nơi họ xây đại thánh đường al-Azhar.

Tuy nhiên, lòng tôn kính các Imam không chỉ là nhiệt thành chính trị. Như chúng ta đã thấy, tín đồ Shia đã dấn tin rằng các Imam của họ hiện thân cho sự hiện diện của Thượng Đế trên trần gian theo một cách bí ẩn nào đó. Họ đã phát triển một lòng mộ đạo bí truyền của riêng họ vốn dựa trên một cách đọc kinh Koran theo lối biểu tượng. Người ta tin rằng, Muhammad đã truyền đạt một tri thức bí mật cho người em họ mà cũng là con rể của mình, Ali ibn Abi Talib, và rằng, khối Urn đó đã được truyền theo nhánh của các Imam được chỉ định vốn là hậu duệ trực tiếp của ông. Mỗi Imam lại hiện thân cho “ánh sáng của Muhammad” (*al-nur al-Muhammad*), tinh thần tiên tri vốn cho phép Muhammad tuân phục Thượng Đế một cách hoàn hảo. Cả đấng Tiên tri lẫn các Imam đều không phải là thần thánh nhưng họ mở lòng hoàn toàn trước Thượng Đế đến độ có thể nói rằng Thượng Đế ngự trị trong họ một cách trọn vẹn hơn trong

những phạm nhân khác. Những người theo phái Nestorius cũng có cái nhìn tương tự về Jesus. Giống như phái Nestorius, phái Shia xem các Imam của họ là “đền thánh” hoặc “kho tàng” của thần linh, tràn đầy tri thức thần linh khai sáng. Khỏi kiến thức (*ilm*) đó không chỉ là thông tin bí mật mà còn là phương tiện chuyển hóa và biến cải nội tại. Dưới sự hướng dẫn của *da'i* (người chỉ đạo tinh thần), môn đồ được thức tỉnh ra khỏi tình trạng lơ đãng và thiếu nhạy cảm bằng một thị kiến về sự trong sáng như trong giấc mơ. Việc này chuyển hóa anh ta đến độ anh ta có thể hiểu sự lý giải bí truyền về kinh Koran. Kinh nghiệm ban đầu là một hành vi thức tỉnh, như chúng ta thấy trong bài thơ sau của Nasiri al-Khusraw, một triết gia nhánh Ismaili thế kỷ X, vốn diễn tả thị kiến của một Imam đã thay đổi cuộc sống của ông:

Người có bao giờ nghe tới một biển tuôn ra từ lửa?

Người có bao giờ thấy một con cáo trở thành sư tử?

Mặt trời có thể biến một viên sỏi, mà ngay cả bàn tay của thiên nhiên cũng không bao giờ thay đổi được, thành hạt ngọc.

Tôi là thứ đá quý đó, mặt trời của tôi là người mà nhờ những tia sáng của người đó thế giới u ám này tràn ngập ánh sáng.

Với lòng ghen tị, tôi không thể kêu tên Imam đó trong bài thơ này, mà chỉ có thể nói rằng chính Plato cũng có thể là một nô lệ cho người ấy. Ông ta là thầy dạy, người chữa lành các linh hồn, được Thượng Đế ưu ái, hình ảnh của minh triết, suối nguồn của tri thức và chân lý.

Ôi Diện mạo của Tri thức, Hình dáng của Đức tính,

Trái tim của Minh triết, Mục tiêu của Nhân loại,

Ôi Vinh dự của Vinh dự, tôi được trước mặt Người, nhợt nhạt và gầy guộc, trùm trong áo khoác len,

và hôn tay Người như hôn ngôi mộ của đấng Tiên tri hoặc Tảng đá đen Kabah.^[5]

Giống như, đối với người Hy Lạp Chính thống giáo, Jesus trên núi Tabor tượng trưng cho loài người được phong thần và như Phật Thích ca hiện thần cho sự giác ngộ vốn có thể xảy đến cho mọi người, bản chất con người của Imam cũng như vậy, được tôn lên qua tính tiếp nhận Thượng Đế trọn vẹn của ông ta.

Chi phái Ismaili sợ rằng các Faylasuf tập trung quá mức vào những yếu tố duy lý và ngoại tại của tôn giáo và rồi sao lãng cốt lõi tâm linh của nó. Chẳng hạn, họ đã chống đối nhà tư tưởng tự do ar-Razi. Nhưng họ cũng đã phát triển nền triết học và khoa học của riêng họ vốn không được xem như những mục đích tự thân mà chỉ như những cách rèn luyện tinh thần để giúp họ nhận thức được ý nghĩa nội tại (batin) của kinh Koran. Việc suy ngẫm những khái niệm trừu tượng của khoa học và toán học đã thanh tẩy tâm trí của họ khỏi những hình ảnh ghi nhận qua giác quan và giải thoát họ khỏi những giới hạn của ý thức hằng ngày. Thay vì dùng khoa học để đạt một sự thấu hiểu chính xác và theo nghĩa đen về thực tại bên ngoài, như chúng ta làm, chi phái Ismaili đã dùng nó để phát triển những tưởng tượng của họ. Họ hướng tới những huyền thoại Bái Hỏa giáo cổ của Iran, hòa trộn nó với một số ý niệm Tân-Plato và phát triển một nhận thức mới về lịch sử cứu thế. Cần nhắc lại rằng, trong những xã hội cổ truyền hơn, người ta tin rằng kinh nghiệm của họ ở dưới trần này lặp lại những biến cố vốn xảy ra trên thượng giới: Chủ thuyết của Plato về hình thức hoặc những cổ mẫu vĩnh cửu đã diễn tả niềm tin bất diệt này trong một đặc ngữ triết học. Tại Iran thời tiền-Hồi giáo chẳng hạn, thực tại có một khía cạnh kép: Như thế, có một bầu trời khả kiến (getik) và một bầu trời siêu phàm (menok) mà chúng ta không thể thấy được với tri giác bình thường. Điều này cũng đúng với những thực tại mang tính duy linh, trừu tượng hơn: Mỗi lời cầu nguyện

hoặc hành vi đoạn chính mà chúng ta thực hiện ở đây và lúc này trong thế giới getik được lặp lại trên thượng giới vốn đem lại cho nó thực tại đích thực và ý nghĩa vĩnh cửu.

Những cổ mẫu siêu phàm này được cảm nhận là có thật, đúng theo kiểu, những sự kiện và hình thức vốn có trong tưởng tượng của chúng ta thường có vẻ thật và có ý nghĩa đối với chúng ta hơn so với kinh nghiệm trần tục của chúng ta. Nó có thể được xem như một nỗ lực nhằm giải thích niềm tin của chúng ta rằng, mặc cho cả khối bằng chứng đáng nản lòng theo hướng ngược lại, cuộc sống của chúng ta và thế giới chúng ta trải nghiệm vẫn có ý nghĩa và tầm quan trọng. Trong thế kỷ X, chi phái Ismaili phục sinh truyền thuyết này vốn đã bị người Hồi giáo Ba Tư loại bỏ khi họ cải sang Hồi giáo nhưng nó vẫn là một phần trong di sản văn hóa của họ, và hòa trộn nó một cách sáng tạo với học thuyết về nguồn phát sinh của Plato. Al-Farabi đã hình dung mười nguồn phát sinh giữa Thượng Đế và thế giới vật chất vốn ngự trị trên các mặt cầu của Ptolemy. Bây giờ chi phái Ismaili biến đấng Tiên tri và các Imam thành “linh hồn” của hệ thượng giới này. Trong mặt cầu “tiên tri” cao nhất của Tầng trời thứ nhất là Muhammad; trong Tầng trời thứ hai là Ali và mỗi Imam trong số bảy vị ngự trên mặt cầu kế tiếp theo thứ tự. Sau cùng, trong mặt cầu gần thế giới vật chất nhất là Fatimah, con gái của Muhammad và vợ của Ali, người đã khiến cho dòng dõi được thánh hóa này trở nên khả hữu. Do đó, bà là Mẹ của Hồi giáo và tương ứng với *Sophia*, Minh triết thần thánh. Hình ảnh về các Imam được phong thánh này phản ánh cách lý giải của chi phái Ismaili về ý nghĩa đích thực của lịch sử Shia. Đây không chỉ là một chuỗi kế tiếp nhau của các sự kiện ngoại tại, trần gian — nhiều sự kiện trong số đó rất bí ẩn. Cuộc đời của những con người xuất chúng ấy trên trái đất này tương ứng với những sự kiện trong cõi siêu phàm, trật tự cổ mẫu.^[6]

Chúng ta chớ nên vội cười nhạo đi đâu này như một ảo tưởng. Ngày nay ở phương Tây, chúng ta tự hào về mối quan tâm của chúng ta đối với sự chính xác khách quan, nhưng các Batini^[7] của chi phái Ismaili, những người tìm hiểu chiều kích “ẩn tàng” (*batin*) của tôn giáo, đã bước vào một cuộc tìm kiếm hoàn toàn khác. Như những thi sĩ hoặc họa sĩ, họ dùng chủ nghĩa ẩn tượng vốn có rất ít liên quan tới luận lý mà họ cảm thấy chủ nghĩa đó hé lộ một thực tại sâu thẳm hơn mức có thể cảm nhận bằng giác quan hoặc diễn tả bằng những ý niệm hợp lý. Theo đó, họ phát triển một phương pháp đọc kinh Koran mà họ gọi là *tawil* (nghĩa đen, “trở lại”). Họ cảm thấy rằng phương pháp này sẽ đem họ trở lại kinh Koran nguyên mẫu nguyên gốc, vốn được phát ra trong cõi *menok* cùng thời điểm Muhammad đọc ra trong cõi *getik*. Henri Corbin, sử gia về phái Shia ở Iran, đã so sánh việc luyện *tawil* với việc luyện hòa âm trong âm nhạc. Cứ như chi phái Ismaili có thể nghe được một “âm thanh” - một câu thơ hoặc một câu Hadith - ở nhiều cấp độ khác nhau vào cùng thời điểm; ông đang cố luyện tập để nghe câu chữ Ả-rập cũng như đối trọng thượng giới của nó.

Nỗ lực này làm lắng dịu năng lực phê phán ồn ào của ông và khiến ông ý thức về sự im lặng vốn bao quanh từng chữ từng chữ theo đúng kiểu mà một tín đồ Ấn giáo lắng nghe sự im lặng không tả được chung quanh âm tiết OUM thần thánh. Khi lắng nghe im lặng, ông dần ý thức về hố ngăn cách giữa lời lẽ của chúng ta và những ý niệm về Thượng Đế và thực tại trọn vẹn^[8]. Đó là một kỷ luật rèn luyện vốn giúp tín đồ Hồi giáo hiểu Thượng Đế như Ngài xứng đáng được hiểu, Abu Yaqub al-Sijistani, một nhà tư tưởng chi phái Ismaili hàng đầu (mất năm 971) giải thích như thế. Tín đồ Hồi giáo thường nói về Thượng Đế theo cách nhân hóa, biến Ngài thành một con người siêu việt, trong khi phái khác lại rút bỏ mọi ý nghĩa tôn giáo ở Ngài và quy giản Ngài thành một khái niệm. Thay vì thế, ông ủng hộ việc sử dụng phép phủ định kép. Chúng ta nên bắt đầu bằng cách

nói về Thượng Đế theo những từ phủ định, chẳng hạn, nói rằng Ngài là “phi hữu thể” hơn là “hữu thể”, “không ngu dốt” “hơn là “thông thái” và cứ thế. Nhưng chúng ta nên lập tức phủ định ý phủ định khá vô hồn và trừu tượng đó, bằng cách nói rằng Thượng Đế thì “không không ngu dốt” hoặc Ngài không phải là “không gì cả” theo cách mà ta thường dùng từ này. Ngài không tương ứng với bất kỳ cách phát biểu nào của con người. Bằng sự sử dụng lặp lại cách rèn luyện ngôn ngữ này, các Batini^[9] có thể trở nên ý thức về sự bất cập của ngôn ngữ khi cố gắng chuyển tải sự bí ẩn về Thượng Đế.

Hamid al-Din Kirmani (mất năm 1021), một nhà tư tưởng chi phái Ismaili về sau, mô tả sự bình an và thỏa mãn mà việc thực hành của ông đem lại trong tác phẩm *Rahaf al-aql* (Niềm an ủi cho trí thức). Việc này tuyệt đối không phải là một kỷ luật rèn luyện khô khan, nặng về trí óc, một trò thông thái rỗng, mà mang lại ý nghĩa cho từng chi tiết trong đời sống của người chi phái Ismaili. Các tác giả Ismaili thường nói về ý nghĩa ẩn tàng của họ trong phạm vi của soi sáng và chuyển hóa. *Tawil* không được thiết kế để đem lại thông tin về Thượng Đế mà để tạo ra một ý thức ngạc nhiên vốn giác ngộ *Batin* ở một cấp độ sâu hơn mức thuần lý. Nó cũng không phải chủ nghĩa thoát ly. Phái Ismaili là những người hoạt động chính trị. Thực vậy, Jafar ibn Sadiq, vị Imam thứ sáu, đã định nghĩa đức tin là hành động. Giống đấng Tiên tri và các Imam, tín đồ phải biến thị kiến của đấng ấy về Thượng Đế trở nên hiệu quả trong thế giới trần gian.

Những lý tưởng này cũng được tán thành bởi Ikwan al-Safa, tức Hội Huynh đệ Thanh khiết, một hội bí truyền nảy sinh ở Basra trong thế kỷ của phái Shia. Hội Huynh đệ này có lẽ là chi nhánh của thuyết Ismaili. Giống như tín đồ chi phái Ismaili, họ tận hiến cho việc tìm hiểu khoa học, nhất là toán học và chiêm tinh, cũng như hoạt động chính trị. Giống như chi phái Ismaili, Hội Huynh đệ cũng tìm kiếm *batin*, ý nghĩa ẩn tàng của cuộc sống.

Những Thánh thư của họ (*Rasail*), vốn trở thành một bách khoa thư về khoa triết học, thì rất phổ biến và lan tỏa về phía tây đến tận Tây Ban Nha. Hội Huynh đệ cũng kết hợp khoa học với chủ nghĩa thần bí. Toán học được xem như khúc dạo đầu dẫn vào triết học và tâm lý học. Những nhóm khác nhau cho thấy những phẩm chất khác nhau có sẵn trong linh hồn và là một phương pháp để tập trung vốn giúp người có năng lực đạt ý thức về cách vận hành của tâm trí mình. Tựa như Thánh Augustine đã xem tự tri là không thể thiếu trong tri thức về Thượng Đế, một sự hiểu biết sâu xa về cái tôi cũng trở thành trụ cột của thuyết thần bí Hồi giáo. Phái Suh, chi phái thần bí thuộc Sunni mà chi phái Ismaili cảm thấy rất gần gũi, có châm ngôn rằng, “Người biết chính mình thì cũng biết Đấng Chúa của mình.” Câu này cũng được trích trong Thánh thư thứ nhất của Hội Huynh đệ^[10]. Khi ngẫm nghĩ về số lượng linh hồn, họ được dẫn về với Cái Một ban sơ, cái nguyên lý của bản ngã con người trong trung tâm của tâm thức. Hội Huynh đệ cũng rất gần gũi với các Faylasuf. Giống như những người duy lý Hồi giáo, họ nhấn mạnh tính hợp nhất của chân lý, vốn phải được tìm kiếm ở mọi nơi. Một người tìm kiếm chân lý không được “lảng tránh khoa học nào, coi thường cuốn sách nào, cũng không cuồn cuộn bám vào một tín điều đơn nhất nào^[11]”. Họ phát triển một quan niệm về Thượng Đế theo hướng Tân-Plato, một đấng mà họ xem như Cái Một không thể mô tả, không thể hiểu của Plotinus. Giống các Faylasuf, họ gắn bó với chủ thuyết của Plato về nguồn phát sinh hơn là giáo lý của Koran về sự sáng thế từ hư vô: Thế giới biểu hiện Lý trí thần thánh và con người có thể tham gia vào giới thần học và trở về với Cái Một bằng cách thanh tẩy những năng lực thuần lý của mình.

Falsafah đạt tuyệt đỉnh của nó trong tác phẩm của Abu Ali ibn Sina (980-1037) vốn được phương Tây biết dưới tên Avicenna. Sinh ra trong một gia đình viên chức phái Shia gần Burkara thuộc Trung Á, Ibn Sina

cũng chịu ảnh hưởng của những tín đồ chi phái Ismaili vốn thường tới gặp và tranh luận với cha ông. Ông trở thành thần đồng: Lúc 16 tuổi ông đã là cố vấn cho các bác sĩ hàng đầu và đến 18 tuổi ông đã am tường toán học, luận lý học và vật lý. Tuy nhiên, ông gặp khó khăn với Aristotle, nhưng dần hiểu ra khi tình cờ gặp cuốn *Fi aghrad al - Hakim fi kitab al-huruf* (Những mục đích của siêu hình học Aristotle). Ông sống cuộc sống của một thầy thuốc lưu động, lang thang khắp Đế quốc Hồi giáo, tùy thuộc vào ngẫu hứng của những người bảo trợ. Có thời điểm ông giữ chức tể tướng trong triều đại Buyid thuộc phái Shia vốn cai trị khu vực mà hiện nay là tây Iran và nam Iraq. Là một trí thức xuất sắc và minh mẫn, ông không phải mẫu thông thái rơm rỗng. Ông cũng là người theo thuyết duy cảm và được cho là đã qua đời khá sớm ở tuổi 58 vì buông thả vào rượu chè và tình dục.

Ibn Sina nhận ra rằng Falsafah cần thích nghi với những điều kiện nhiều thay đổi trong lòng Đế quốc Hồi giáo. Guồng máy cai trị của triều Abbasid đang suy tàn và thật không dễ nhìn thấy nhà nước Caliph là một xã hội triết học lý tưởng mà Plato mô tả trong cuốn *Cộng hòa*. Dĩ nhiên, Ibn Sina đồng cảm với những khát vọng chính trị và tinh thần của người Shia nhưng ông quan tâm nhiều hơn tới xu hướng Tân-Plato của Falsafah vốn được ông Hồi giáo hóa thành công hơn mọi Faylasuf trước đó. Ông tin rằng nếu Falsafah muốn đạt được những tuyên bố của nó về việc trình bày một bức tranh trọn vẹn về thực tại, nó phải lý giải niềm tin tôn giáo của dân chúng bình thường rõ hơn, điều đó - dù người ta chọn lý giải cách nào - là một dữ kiện lớn trong đời sống chính trị, xã hội, và cá nhân. Thay vì xem tôn giáo mặc khải như một phiên bản cấp thấp của Falsafah, Ibn Sina cho rằng một tiên tri giống Muhammad thì thuộc đẳng cấp cao hơn bất kỳ triết gia nào, bởi vì Ngài không phụ thuộc vào lý trí của con người mà hưởng được tri thức trực tiếp và trực giác về Thượng Đế. Điều này tương tự với kinh nghiệm thần bí của phái Sufi và được chính Plotinus mô tả là hình

thức cao nhất của minh triết. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng trí tuệ không thể hiểu được Thượng Đế. Ibn Sina hình thành cách chứng minh hợp lý về sự tồn tại của Thượng Đế dựa trên những bằng chứng của Aristotle vốn trở thành tiêu chuẩn cho các triết gia Trung cổ của cả đạo Do Thái lẫn đạo Hồi về sau. Họ không bao giờ nghi ngờ rằng lý trí con người không được trợ giúp có thể đạt tới một tri thức về sự tồn tại của một Hữu thể Tối cao. Lý luận là hoạt động cao cấp nhất của con người: Nó chia sẻ lý trí thần thánh và rõ ràng có một vai trò quan trọng trong cuộc tìm kiếm tôn giáo. Ibn Sina cho rằng, với những ai có năng lực trí tuệ để khám phá Thượng Đế cho mình theo cách này, thì đây chính là bốn phận tôn giáo của họ, bởi vì lý trí có thể tinh lọc khái niệm về Thượng Đế và giải thoát khái niệm đó khỏi những điều mê tín và thuyết phỏng nhân hình. Ibn Sina và những người kế tục sự nghiệp của ông vốn dồn tâm trí cho việc chứng minh bằng lý trí sự tồn tại của Thượng Đế thì không tranh luận với những người vô thần theo nghĩa đen của từ này. Họ muốn dùng toàn sức của lý trí để khám phá bản chất của Thượng Đế.

Bằng chứng của Ibn Sina bắt đầu với việc xem xét cách hoạt động của tâm trí chúng ta. Mỗi khi nhìn vào thế giới, chúng ta thấy những hữu thể tổng hợp gồm nhiều yếu tố khác nhau. Một cội cây chẳng hạn, gồm có thân gỗ, vỏ cây, lõi cây, nhựa và lá. Khi cố hiểu điều gì, chúng ta ‘phân tích’ nó, chẻ tách nó thành các bộ phận cấu tạo cho đến khi không thể tách nhỏ hơn nữa. Những yếu tố đơn giản, trước mắt chúng ta, có vẻ là sơ cấp và hữu thể tổng hợp mà chúng tạo nên có vẻ là thứ cấp. Do đó, chúng ta tiếp tục tìm kiếm tính đơn sơ cho những hữu thể vốn là chính chúng ở dạng không thể giản lược hơn được. Có một châm ngôn của Falsafah rằng, thực tại tạo nên một toàn thể cố kết một cách hợp luận lý; điều đó có nghĩa rằng, cuộc tìm kiếm bất tận của chúng ta nhắm vào tính đơn giản phải phản ánh sự vật trên một quy mô lớn hơn. Giống như mọi người theo tư tưởng

Plato, Ibn Sina cảm thấy rằng cái đa hình đa dạng mà chúng ta thấy khắp chung quanh mình tất phải tùy thuộc vào một toàn thể sơ thủy. Vì bộ não của chúng ta xem những sự vật tổng hợp là những cái thứ cấp và phái sinh, xu hướng này hẳn phải nảy sinh từ một cái gì đó nằm ở bên ngoài chúng, tức là một thực tại đơn giản, cao hơn. Các sự vật đa tạp thì ngẫu nhiên, và những hữu thể ngẫu nhiên thì ở cấp thấp hơn những thực tại mà ở đó chúng tùy thuộc vào, tựa như trong một gia đình các con cái thì có vị thế thấp hơn người cha vốn đã cho chúng sự tồn tại. Điều gì đó vốn chính là Tính đơn giản sẽ là cái mà các triết gia gọi là “Hữu thể cần thiết”, nghĩa là, sự tồn tại của nó sẽ không tùy thuộc vào bất cứ cái gì khác. Có một hữu thể như thế không? Một Faylasuf như Ibn Sina xem là chuyện đương nhiên việc vũ trụ là điều hợp lý, và trong một vũ trụ hợp lý, thì tất phải có một Hữu thể Bất thụ tạo, một Nguyên Động lực không bị tác động nằm trên đỉnh của các thứ bậc tồn tại. Tất phải có cái gì đó khởi đầu chuỗi nhân quả. Sự thiếu vắng một hữu thể tối thượng như vậy có thể hàm nghĩa rằng trí óc chúng ta không được cảm với thực tại nói chung. Điều này, đến lượt nó, lại có nghĩa rằng vũ trụ không mạch lạc và hợp lý. Cái hữu thể hoàn toàn đơn giản mà thực tại đa tạp, ngẫu nhiên phải tùy thuộc vào chính là cái được các tôn giáo gọi là “Thượng Đế”. Bởi vì nó là cái cao hơn tất cả, nó phải tuyệt đối hoàn hảo và đáng được vinh danh và tôn thờ. Nhưng bởi vì sự hiện hữu của nó khác biệt với mọi thứ khác như thế, nên nó không chỉ là một hạng mục nữa trong chuỗi tồn tại.

Các triết gia và kinh Koran nhất trí rằng Thượng Đế chính là tính đơn giản: Ngài là Một. Do đó, có thể suy ra rằng Ngài không thể bị phân tích hoặc chẻ nhỏ thành các bộ phận cấu tạo hoặc thuộc tính. Bởi vì hữu thể này thì tuyệt đối đơn giản, nên nó không có nguyên nhân, không phẩm chất, không chiều kích thời gian, và chúng ta tuyệt đối chẳng có gì để nói về nó. Thượng Đế không thể là đối tượng cho tư tưởng phân tích, bởi vì bộ não

của chúng ta không thể xử lý Thượng Đế theo cách chúng ta xử lý những thứ khác. Bởi vì Thượng Đế về yếu tính là độc nhất, Ngài không thể bị so sánh với bất cứ cái gì tồn tại theo nghĩa thông thường, do cơ may. Do đó khi nói về Thượng Đế, chúng ta nên dùng những ý phủ định để phân biệt, một cách tuyệt đối, Ngài với mọi thứ khác mà chúng ta bàn đến. Nhưng vì Thượng Đế là nguồn cội của mọi thứ, nên chúng ta có thể giả định một số điều về Ngài. Bởi vì chúng ta biết rằng điều thiện hảo hiện hữu, Thượng Đế phải là điều thiện hảo trọng yếu hoặc 'cần thiết'; bởi vì chúng ta biết rằng cuộc sống, sức mạnh và tri thức, hiện hữu, nên Thượng Đế phải có sự sống, mạnh mẽ và khôn ngoan theo cách trọng yếu và trọn vẹn nhất. Aristotle có dạy rằng vì Thượng Đế là Lý trí thuần túy — vào cùng một lúc, vừa là hành vi lý luận cũng như đối tượng và chủ thể của tư tưởng - Ngài chỉ có thể chiêm niệm bản thân mình chứ không chiêm niệm được cái thực tại ngẫu nhiên, nhỏ bé hơn. Điều này không hợp với chân dung của Thượng Đế trong mặc khải, vốn được xem là biết mọi sự và hiện diện và hiệu lực trong mọi trật tự được thụ tạo. Ibn Sina cố gắng đạt một sự dung hòa: Thượng Đế thì quá cao xa không thể hạ xuống mức tri thức về những hữu thể cụ thể, hèn mọn như con người và những việc làm của họ. Như Aristotle đã nói, “Có những thứ mà đừng nhìn thấy thì tốt hơn nhìn thấy. [12]” Thượng Đế không thể tự hạ thanh danh với những tiêu tiết thực sự hèn mọn và vật vãnh của cuộc sống trên trần gian. Nhưng trong hành động tự tri miên viễn, Thượng Đế hiểu thấu mọi sự vốn đã xuất phát từ Ngài và Ngài đã đưa vào tồn tại. Ngài biết rằng Ngài là nguyên nhân của mọi tạo vật khả hữu. Tư tưởng của Ngài hoàn hảo đến độ việc suy nghĩ và hành động chỉ là cùng một hành vi, nên việc chiêm nghiệm miên viễn về chính mình của Ngài tạo ra tiến trình phát sinh mà các Faylasut mô tả. Nhưng Thượng Đế chỉ biết chúng ta và thế giới chúng ta theo những hướng tổng quát và phổ quát; Ngài không xét tới những cái cụ thể.

Tuy nhiên, Ibn Sina không hài lòng với trình thuật trừu tượng này về bản chất của Thượng Đế: Ông muốn liên hệ nó với kinh nghiệm tôn giáo của tín đồ, các Suh và Batini. Quan tâm tới tâm lý học tôn giáo, ông sử dụng ý niệm của Plotinus về nguồn phát sinh để giải thích kinh nghiệm của tiên tri. Tại mỗi bước trong mười bước hạ thấp dần của sự tồn tại bắt đầu từ cái Một, Ibn Sina ước đoán rằng, mười Trí khôn (*Intelligences*) thuần khiết cùng với các linh hồn hoặc thiên thần vốn khiến mỗi mặt cầu trong mười mặt cầu của Ptolemy vận hành tạo thành một cõi trung gian giữa con người và Thượng Đế, vốn tương ứng với thế giới của thực tại cổ mẫu mà các Batini ngưỡng tượng ra. Những Trí khôn đó cũng sở hữu trí tưởng tượng; thực vậy, chúng là Trí tưởng tượng ở trạng thái thuần khiết và thông qua cõi tưởng tượng trung gian này - chứ không phải thông qua lý trí biện luận — mà con người cả nam lẫn nữ đạt được sự thấu hiểu trọn vẹn nhất của họ về Thượng Đế. Cái Trí khôn cuối cùng trong mặt cầu của chúng ta - mặt cầu thứ mười - là Thiên thần Mặc khải, được biết dưới tên Gabriel, nguồn ánh sáng và tri thức. Linh hồn con người gồm trí tuệ thực tế vốn liên quan tới thế giới này, và trí tuệ chiêm niệm vốn có thể sống thân cận mật thiết với Gabriel. Như thế, các tiên tri hoàn toàn có thể đạt được tri thức trực giác, tưởng tượng, về Thượng Đế, tương tự như tri thức mà các Trí khôn hưởng thụ được, vốn siêu vượt lý trí biện luận, thực tiễn. Kinh nghiệm của các Suh cho thấy rằng mọi người có thể đạt tới một thị kiến về Thượng Đế vốn hợp lý về triết học mà không dùng đến luận lý và tính hợp lý. Thay vì những tam đoạn luận, họ sử dụng các công cụ tưởng tượng của tư duy biểu tượng và tư duy hình tượng. Tiên tri Muhammad đã làm hoàn hảo sự hợp nhất trực tiếp này với thế giới thần thánh. Cách lý giải tâm lý học này về thị kiến và mặc khải có thể cho phép những Suh thiên về triết học thảo luận về kinh nghiệm tôn giáo của chính họ, như chúng ta sẽ thấy trong chương kế tiếp.

Thực vậy, về cuối đời, chính Ibn Sina dường như đã trở thành một nhà thần bí. Trong luận thuyết *Kitab al-Asharat* (Sách răn dạy), rõ ràng ông trở nên phê phán hơn với cách tiếp cận Thượng Đế dựa vào lý trí, điều mà ông thấy là đầy thất vọng. Ông đang chuyển sang cái mà ông gọi là “triết lý Đông phương” (*al - hikmat al - mashriqiyyeh*). Điều này không đề cập đến vị trí địa lý của phương Đông mà đến nguồn ánh sáng. Ông dự định viết một luận thuyết bí truyền trong đó các phương pháp sẽ được dựa trên một kỷ luật khai trí (*ishraq*) cũng như suy luận. Chúng ta không chắc được liệu ông đã viết luận thuyết này chưa: Nếu ông có viết thì nó đã thất truyền. Nhưng, như chúng ta cũng sẽ thấy trong chương kế tiếp, Yahya Suhrawardi, triết gia lớn của Iran, cũng lập trường phái khai trí, hòa trộn triết học với đời sống tâm linh theo cách thức mà Ibn Sina đã hình dung.

Những kỷ luật rèn luyện của Kalam và Falsafah đã khơi nguồn cho một phong trào trí thức tương tự của dân Do Thái trong Đế quốc Hồi giáo. Họ bắt đầu viết triết học của họ bằng tiếng Ả-rập, lần đầu tiên du nhập một yếu tố siêu hình và tư biện vào Do Thái giáo. Không giống các Faylasuf Hồi giáo, các triết gia Do Thái không quan tâm đến trọn vẹn quy mô của khoa triết học mà tập trung gần như hoàn toàn vào các vấn đề tôn giáo. Họ cảm thấy rằng họ phải giải đáp thách thức của Hồi giáo theo cách của chính nó và việc đó bao gồm việc đi đầu chỉnh Thượng Đế có bản tính người của Kinh Thánh với Thượng Đế của các Faylasuf. Giống tín đồ Hồi giáo, họ ưu tư về vấn đề sáng tạo thế giới và về mối liên quan giữa mặc khải và lý trí. Đương nhiên, họ đi đến những kết luận khác nhau, nhưng họ phụ thuộc sâu sắc vào những nhà tư tưởng Hồi giáo. Như thế, Saadia ibn Joseph (882-942), người đầu tiên thực hiện một cách lý giải triết học cho Do Thái giáo, là chuyên gia về pháp điển Talmud của dân Do Thái mà cũng là một Mutazili. Ông tin rằng lý trí có thể đạt tới một tri thức về Thượng Đế dựa vào những năng lực của chính nó. Giống một Faylasuf, ông thấy

việc đạt tới một tri thức thuần lý về Thượng Đế là một *mitzvah* (điều răn), một nhiệm vụ tôn giáo. Tuy nhiên, giống như các tín đồ Hồi giáo theo tư tưởng thuần lý, Saadia không hề có bất kỳ nghi ngờ nào về sự hiện hữu của Thượng Đế. Thực tại của Thượng Đế Hóa công có vẻ quá hiển nhiên với Saadia đến nỗi nó là một khả tính về hoài nghi tôn giáo hơn là đức tin mà ông cảm thấy cần được chứng minh trong tác phẩm *Kitab al-Amanat wa l-Itiqadat* (Sách về các tín điều và các chủ thuyết về giáo điều)^[13] của mình.

Saadia lập luận rằng, người Do Thái không bị yêu cầu phải căng lý trí để chấp nhận những chân lý về mặc khải. Nhưng như thế không có nghĩa rằng Thượng Đế hoàn toàn nằm trong tầm tiếp cận của lý trí con người. Saadia thừa nhận rằng, ý niệm về sáng thế từ hư vô gặp rất nhiều khó khăn về triết học và không thể giải thích theo cách thuần lý, bởi vì Thượng Đế của Falsafah thì không có khả năng thực hiện một quyết định bất chợt và khởi đầu sự thay đổi. Làm sao một thế giới vật chất lại có nguồn gốc từ một Thượng Đế hoàn toàn tinh thần? Ở đây, chúng ta đã đi đến những giới hạn của lý trí và đành đơn giản chấp nhận rằng thế giới không vĩnh cửu, như những người theo phái Plato đã tin, mà có một khởi đầu trong dòng thời gian. Đây là cách giải thích duy nhất khả dĩ vốn tương hợp với sách thánh và lẽ thường tình. Một khi chấp nhận điều này, chúng ta có thể suy ra những dữ kiện khác về Thượng Đế. Trật tự được thụ tạo thì được hoạch định một cách thông minh; nó có sự sống và nguồn tinh lực: do đó Thượng Đế, đãng tạo ra nó, cũng phải có sự khôn ngoan, sự sống, và sức mạnh. Những thuộc tính này không phải những Yếu tố ngoại hiện (*Hypostasis*) riêng rẽ, như giáo lý Ki-tô giáo về Ba Ngôi Nhất Thể gọi ra, mà chỉ là những khía cạnh của Thượng Đế. Chỉ vì ngôn ngữ của con người không thể diễn đạt đúng mức thực tại của Thượng Đế nên chúng ta phải phân tích Ngài theo cách này và dường như hủy hoại tính đơn giản tuyệt đối của

Ngài. Nếu muốn chính xác hết sức mình về Thượng Đế, chúng ta chỉ có thể nói rõ rằng Ngài hiện hữu. Saadia không ngăn cấm mọi mô tả tích cực về Thượng Đế, nhưng ông cũng không đặt Thượng Đế xa cách và phi nhân hình của các triết gia cao hơn Thượng Đế nhân hình, nhân tính của Kinh Thánh. Chẳng hạn, khi cố giải thích sự đau khổ mà chúng ta thấy ở thế giới này, Saadia viện tới những giải pháp của các tác giả Minh triết^[14] và kinh Talmud. Ông bảo, đau khổ là một hình phạt cho tội lỗi, nó thanh tẩy và rèn kỷ luật cho chúng ta để giúp chúng ta khiêm tốn hơn. Điều này chắc không thỏa mãn một Faylasuf vì nó khiến Thượng Đế mang chất người quá nhiều và gán những đố kỵ và dự định cho Ngài. Nhưng Saadia không thấy Thượng Đế được mặc khải của sách thánh là thấp kém hơn Thượng Đế của Falsafah. Các tiên tri thì cao hơn mọi triết gia. Lý trí sau cùng chỉ có thể cố chứng minh một cách có hệ thống những điều Kinh Thánh đã truyền dạy.

Những người Do Thái khác còn đi xa hơn. Trong *Yanbu'al-hayah* (Nguồn sống) của mình, Solomon ibn Gabirol (1026-1070), người theo phái Tân-Plato, không thể chấp nhận giáo lý về sáng thế từ hư vô nhưng cố điều chỉnh lý thuyết về nguồn phát sinh để cho phép Thượng Đế có một mức độ tự sinh và ý chí tự do nào đó. Ông tuyên bố rằng, Thượng Đế đã muốn hoặc mong ước tiến trình phát sinh, qua đó nỗ lực làm cho nó bớt máy móc đi, và cho thấy rằng Thượng Đế kiểm soát các quy luật của thiên nhiên hơn là tuân phục cùng một động lực đó. Nhưng Gabirol không giải thích thỏa đáng được câu hỏi làm thế nào vật chất có thể xuất phát từ Thượng Đế. Những vị khác còn kém cách tân hơn. Bahya ibn Pakudah (mất khoảng năm 1080) không hẳn là người theo sát thuyết Plato nhưng quay về với các phương pháp Kalam mỗi khi thấy nó thích hợp. Như thế, giống Saadia, ông lập luận rằng Thượng Đế đã tạo ra thế giới vào một thời điểm cụ thể. Thế giới chắc chắn không hình thành ngẫu nhiên: Đó sẽ là một ý niệm lỗi

bị tựa như việc tưởng tượng rằng một đoạn văn được viết một cách hoàn hảo đã ra đời khi mực chảy tràn ra trang giấy. Trật tự và tính chủ đích của thế giới cho thấy rằng tất yếu phải có một Đấng Hóa Công, như sách thánh đã mặc khải. Như thế, sau khi nêu ra chủ thuyết cực kỳ phi triết học này, Bahya chuyển từ Kalam sang Falsafah, ngả theo luận chứng của Ibn Sina rằng tất phải có một Hữu thể Đơn giản, Cần thiết.

Bahya tin rằng lớp người duy nhất thờ phụng Thượng Đế đúng mực là các tiên tri và triết gia. Tiên tri có một tri thức trực tiếp, theo trực giác, về Thượng Đế, triết gia thì có một tri thức thuần lý về Ngài. Những người khác chỉ thờ phụng một hình ảnh phóng chiếu của chính họ, một Thượng Đế được dựng theo hình ảnh của họ. Họ giống như những người khiếm thị, được những phàm nhân khác dẫn đường, nếu họ không cố chứng minh cho chính mình sự tồn tại và đơn nhất của Thượng Đế. Ông cũng mang tính trọng tình hoa như bất kỳ Faylasuf nào nhưng ông cũng có kiến thức Sufi vững chắc: Lý trí có thể cho chúng ta biết rằng Thượng Đế tồn tại, nhưng không thể nói với chúng ta bất cứ gì về Ngài. Như tựa tác phẩm gợi ý, cuốn *Kitab al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub* (Sách về các nghĩa vụ của tâm hồn) của Bahya dùng lý trí để giúp chúng ta bắt đầu một thái độ đúng mực về Thượng Đế. Nếu tư tưởng Tân-Plato xung đột với tinh thần Do Thái giáo, ông chỉ đơn giản vứt bỏ nó. Kinh nghiệm tôn giáo của ông về Thượng Đế luôn được ưu tiên hơn mọi phương pháp thuần lý.

Nhưng nếu lý trí không thể nói với chúng ta bất cứ gì về Thượng Đế, vậy việc thảo luận thuần lý về các vấn đề thần học là để làm gì? Câu hỏi này làm khổ nhà tư tưởng Hồi giáo Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), một nhân vật quan trọng và tiêu biểu trong lịch sử triết học tôn giáo. Chào đời tại Khurasan, ông nghiên cứu Kalam dưới sự chỉ dẫn của Juwayni, nhà thần học xuất chúng của trường phái Ashari, hiệu quả đến độ, ở tuổi 33 ông được bổ nhiệm làm đạo trưởng thánh đường Nizamiyyah danh tiếng ở

Baghdad. Công việc của ông là biện hộ cho các giáo lý Sunni trước thách thức của những Ismaili thuộc phái Shia. Tuy nhiên, al-Ghazzali có tính khí sôi nổi vốn khiến ông trăn trở với chân lý như một con chó sục, ưu tư về các vấn đề cho đến khi phải chết cái chết cay đắng và không chịu hài lòng với một lời giải đáp dễ dàng, hợp quy ước. Như ông nói với chúng ta:

Tôi đã chúi vào từng hốc tối, tôi đã tấn công vào mọi vấn đề, tôi đã lao xuống mọi vực sâu. Tôi đã mổ xẻ giáo điều của mỗi chi phái, tôi đã cố vạch rõ những giáo lý cốt lõi nhất của mỗi cộng đồng. Tôi đã làm tất cả những việc này để tôi có thể phân biệt giữa đúng và sai, giữa truyền thống lành mạnh và cách tân dị giáo.^[15]

Ông đang tìm kiếm cái là đi đâu chắc chắn một cách bất khả tư nghi — đi đâu mà một triết gia như Saadia đã cảm thấy, nhưng ông ngày càng mất ảo tưởng. Bất kể việc nghiên cứu của ông rốt ráo tới đâu, đi đâu chắc chắn tuyệt đối đó vẫn lẩn tránh ông. Những người cùng thời với ông tìm kiếm Thượng Đế qua nhiều ngã đường, theo nhu cầu cá nhân và khí chất của họ: Trong Kalam, thông qua một Imam, trong Falsafah và trong thuyết thần bí Sufi. Al-Ghazzali dường như đã nghiên cứu những hệ phái này trong nỗ lực tìm hiểu “thực ra vạn vật tự bản thân chúng là gì^[16]”. Các môn đồ của cả bốn lối giải thích Hồi giáo chủ đạo mà ông đã nghiên cứu đều tuyên bố tin tưởng hoàn toàn nhưng, al-Ghazzali hỏi, làm sao xác minh một cách khách quan tuyên bố này?

Al-Ghazzali cũng ý thức như mọi nhà hoài nghi hiện đại rằng sự chắc chắn là một điều kiện tâm lý vốn không nhất thiết là chân thực một cách khách quan. Các Faylasuf nói rằng họ đạt được tri thức nào đó bằng lập luận hợp lý; phái thần bí nhấn mạnh rằng họ tìm được nó qua các phép tu tập Suh; chi phái Ismaili cảm thấy tri thức ấy chỉ tìm được qua giảng dạy của các Imam của họ. Nhưng thực tại mà chúng ta gọi là “Thượng Đế”

không thể kiểm định được qua thực nghiệm, vậy làm sao chúng ta chắc chắn rằng những điều chúng ta tin không phải là những ảo tưởng đơn thuần? Những cách chứng minh thuần lý theo quy ước hơn thì không thỏa mãn được các tiêu chuẩn nghiêm ngặt của al-Ghazzali. Các nhà thần học Kalam bắt đầu với những khẳng định tìm được trong các sách thánh, song những điều này vẫn chưa được xác minh để có thể giải tỏa khỏi các hoài nghi hợp lý. Phái Ismaili dựa vào những giáo huấn của một Imam ẩn danh và không thể tiếp cận, nhưng làm sao chúng ta có thể chắc chắn rằng Imam ấy được thần hứng và nếu chúng ta không thể tìm được vị ấy thì thần hứng đó có nghĩa lý gì. Falsafah thì đặc biệt không thỏa mãn.

Al-Ghazzali dành một phần đáng kể cuộc luận chiến của ông để chống al-Farabi và Ibn Sina. Tin rằng họ chỉ có thể bị bác bỏ bởi một chuyên gia trong hướng chiêm nghiệm của họ, al-Ghazzali đã nghiên cứu Falsafah trong ba năm, đến khi ông hoàn toàn nắm vững nó^[17]. Trong luận thuyết *Tahafut al-Falasifa* (Sự thiếu mạch lạc của các triết gia), ông lập luận rằng các Faylasuf mặc nhiên công nhận kết luận. Nếu Falsafah tự giới hạn trong các hiện tượng trần gian, có thể quan sát, như trong y học, thiên văn hoặc toán học, vậy thì nó chỉ cực kỳ hữu ích khi nó không thể nói gì với chúng ta về Thượng Đế. Làm sao ta chứng minh được chủ thuyết về nguồn phát sinh, theo cách này hoặc cách khác? Với thẩm quyền nào mà các Faylasuf khẳng định rằng Thượng Đế chỉ biết những cái phổ quát, chung nhất, hơn là những cái cụ thể? Họ có thể chứng minh điều đó không? Việc họ lập luận rằng Thượng Đế quá cao xa không thể biết những thực tại trần thường thấp hèn, là điều chưa thỏa đáng: Vì có bao giờ ta xem việc không hiểu biết về điều gì đó là tuyệt hảo không? Không có phương cách nào để xác minh thỏa đáng bất kỳ khẳng định nào trong số đó, nên các Faylasuf quả là vô lý và phi triết học khi tìm kiếm tri thức vốn nằm ngoài năng lực của trí óc và không thể xác minh bằng giác quan.

Nhưng chuyện này dẫn người chân thành tìm kiếm chân lý đi đến đâu? Phải chăng một niềm tin vững chắc, không thể lay chuyển, vào Thượng Đế là không thể hiện hữu sao? Công cuộc tìm kiếm đầy căng thẳng của al-Ghazzali đã dày vò con người ông, khiến ông suy sụp. Ông không ăn không uống được và gục ngã dưới sức nặng của tuyệt vọng và bất hạnh. Sau cùng, năm 1094, ông không còn nói hoặc thuyết giảng được nữa:

Thượng Đế thu nhỏ lưỡi của tôi lại, làm tôi á khẩu, không thốt được ra được lời chỉ dạy nào. Dù vẫn ép bản thân thuyết giảng cho lớp lớp môn đồ của mình vào một ngày cụ thể nào đó, nhưng cái lưỡi bất lực không thể thốt ra nửa lời. ^[18]

Ông rơi vào trạng thái trầm cảm mãn tính. Các bác sĩ chẩn đoán được chính xác về một xung đột sâu xa và bảo với ông rằng nếu không giải tỏa nỗi ưu tư giấu kín của mình, ông sẽ không bao giờ bình phục. Sợ rằng mình có nguy cơ bị ném vào lửa Địa ngục nếu không phục hồi đức tin, al-Ghazzali từ nhiệm vị trí hàn lâm uy tín của mình và lên đường gia nhập phái Suh.

Rồi ông tìm được điều ông tìm kiếm. Không từ bỏ lý trí của mình - ông luôn ngờ vực những hình thức thái quá của phái Sufi - Al-Ghazzali phát hiện rằng những hướng chiêm niệm thần bí dẫn đến một ý nghĩa trực tiếp nhưng mang tính trực giác về điều gì đó có thể gọi là “Thượng Đế”. Học giả Anh John Bowker cho thấy rằng từ Ả-rập *wujnd* (hiện tồn) có gốc từ *wajada*, có nghĩa là: “hắn nhận thấy”^[19]. Do đó, theo nghĩa đen, *wujud* nghĩa là: “cái có thể nhận thấy”: Nó cụ thể hơn những thuật ngữ siêu hình Hy Lạp và cho phép một giới hạn rộng rãi hơn cho người Hồi giáo. Một triết gia nói tiếng Ả-rập - người đang cố gắng chứng minh Thượng Đế tồn tại - không nhất thiết phải thể hiện Thượng Đế như một đối tượng trong số nhiều đối tượng. Người đó chỉ phải chứng minh rằng có thể tìm thấy Ngài. Bằng chứng tuyệt đối duy nhất về sự hiện tồn (*wujud*) của Thượng Đế sẽ

xuất hiện - hay cũng có thể không - khi tín đồ mặt đối mặt với thực tại thần thánh sau khi chết, song những báo cáo sau này về việc những người như vậy là tiên tri và nhà thần bí và họ từng tuyên bố đã trải nghiệm đi đầu đó trong đời họ thì phải xem xét cẩn thận. Phái Sufi chắc chắn đã tuyên bố rằng họ đã trải nghiệm *wujud* của Thượng Đế: thuật ngữ *wajd* chỉ tình trạng lĩnh hội xuất thần về Thượng Đế khiến họ đoán chắc hoàn toàn (*yaqin*) rằng nó là một thực tại chứ không chỉ là đi đầu huyền tưởng. Ta phải thừa nhận khi tuyên lên, những tường thuật đó có thể bị hiểu sai, nhưng sau khi sống cuộc đời mười năm của một Sufi, al-Ghazzali nhận thấy rằng kinh nghiệm tôn giáo là cách duy nhất để xác minh một thực tại vốn nằm ngoài tầm với của trí tuệ và vận hành của não bộ con người. Tri nhận của phái Suh về Thượng Đế không phải là một tri nhận siêu hình hay thuần lý, nhưng rõ ràng nó giống với trải nghiệm trực giác của các tiên tri thời xưa: Từ đó người Suh tìm ra những chân lý trọng yếu của Hồi giáo cho mình bằng cách hồi sinh trải nghiệm trọng tâm của tôn giáo này.

Do đó, al-Ghazzali thiết lập được một tín đi đầu thần bí chấp nhận được đối với cộng đồng Hồi giáo xưa giờ vẫn nghi ngại những đi đầu thần bí của Hồi giáo như ta sẽ thấy ở chương kế tiếp. Giống như Ibn Sina, ông lục lại niềm tin cổ xưa trong một vương quốc cổ mẫu vượt ngoài thế giới của cảm quan trần tục này. Thế giới hữu hình (*alam al-shahadah*) là một bản sao thấp kém hơn của cái mà ông gọi là thế giới của trí tuệ Plato, như mọi Faylasuf thừa nhận. Kinh Koran và Kinh Thánh của người Do Thái và người Ki-tô giáo đã nói tới thế giới tinh thần này. Con người đứng ở giữa hai địa hạt thực tại này: Họ vừa thuộc về thế giới vật chất vừa thuộc thế giới cao hơn của tinh thần bởi vì Thượng Đế đã ghi khắc hình ảnh thần thánh trong họ. Trong luận thuyết thần bí Mishkat al-Anwar (Hốc cho ánh sáng), al-Ghazzali lý giải Thiên An-Nur (Ánh sáng) của kinh Koran mà tôi đã trích dẫn trong chương trước^[20]. Ánh sáng trong những câu kinh này đề

cập cả Thượng Đế và những thứ chiếu sáng khác: Ngọn đèn, ngôi sao. Lý trí của chúng ta cũng tỏa sáng. Không những nó cho phép chúng ta nhận thức các vật thể khác, mà, giống như chính Thượng Đế, nó có thể siêu vượt thời gian và không gian. Do đó, nó tham dự vào cùng một thực tại với thế giới tinh thần. Nhưng để làm rõ ràng, qua từ “lý trí”, ông không chỉ nói tới các năng lực trí óc, phân tích, của chúng ta, ông bèn nhắc nhở người đọc rằng cách giải thích của ông không nên hiểu theo nghĩa đen: Chúng ta chỉ có thể thảo luận những vấn đề này theo ngôn ngữ biểu tượng vốn là lĩnh vực riêng của tưởng tượng sáng tạo.

Tuy nhiên, một số người có được một năng lực còn cao hơn lý trí mà al-Ghazzali gọi là “tinh thần tiên tri”. Những người không có năng lực này thì không thể khẳng định rằng nó không tồn tại chỉ vì họ không được trải nghiệm nó. Điều đó cũng vô lý như việc một ai đó mù tịt trước nốt nhạc lại tuyên bố rằng âm nhạc là một ảo tưởng, chỉ vì người đó không thăm âm được chúng. Chúng ta có thể học được điều gì đó về Thượng Đế thông qua khả năng lý luận và tưởng tượng của mình, nhưng loại tri thức cao nhất thì chỉ đến với những người như các tiên tri hoặc nhà thần bí vốn có được năng lực đặc biệt do Thượng Đế ban tặng. Giọng điệu này nghe ra thì lại có vẻ đề cao tầng lớp ưu tú, nhưng các nhà thần bí trong những truyền thống khác cũng khẳng định rằng, những phẩm chất tiếp nhận, trực giác, mà một bộ môn như phép tu tập như Thiền hoặc nhập định đòi hỏi, đều là một năng khiếu đặc biệt, tựa như năng khiếu làm thơ vậy. Không phải ai cũng có tài năng thần bí này. Al-Ghazzali mô tả tri thức thần bí này như một sự bùng nổ, rằng chỉ có đấng Tạo hóa là tồn tại hoặc có hữu thể. Điều này đưa tới việc tan mất dần cái tôi và sự hòa nhập vào Thượng Đế. Các nhà thần bí có khả năng vươn cao hơn thế giới của những ẩn dụ vốn phải thỏa đáp những người bình thường kém tài năng hơn; họ:

Có khả năng thấy rằng không hề có hữu thể nào trong thế giới này ngoài Thượng Đế, và diện mạo của mọi sự sẽ tan biến ngoại trừ diện mạo của Ngài (Koran 28:88)... Thực vậy, mọi sự ngoài Ngài thuần túy là phi-hữu thể, và, xét theo điểm nhìn của hữu thể mà nó tiếp nhận từ Trí thông minh thứ nhất (trong đồ án Plato), có hữu thể không phải trong chính nó mà trong liên quan đến diện mạo của Đấng tạo ra nó, nên cái duy nhất thực sự hiện hữu là diện mạo Thượng Đế.

[\[21\]](#)

Thay vì là một hữu thể ngoại tại, khách quan hóa mà sự hiện hữu của nó có thể chứng minh một cách thuần lý, Thượng Đế là một thực tại bao-trùm-tất-cả và là cái tồn tại tối hậu vốn không thể nhận thức như ta nhận thức các hữu thể phụ thuộc vào đó và dự phần vào sự hiện hữu cần thiết của nó: Chúng ta phải vun trồng một thức đặc biệt của sự nhìn.

Al-Ghazzali sau cùng quay về với nhiệm vụ giảng dạy của ông tại Baghdad nhưng không bao giờ mất niềm tin rằng hoàn toàn không thể chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế bằng phép chứng minh thuần lý và hợp luận lý. Trong luận thuyết tiểu sử *Al - Mundiqlh min al - dalal* (Giải thoát khỏi sai lầm), ông hăng hái lập luận rằng cả Falsafah lẫn Kalam đều không thể thỏa mãn một ai đó vốn đang có nguy cơ mất đức tin. Chính ông cũng bị đẩy tới ven bờ vực của thuyết hoài nghi (*safsafah*) khi nhận thức rằng hoàn toàn không thể chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế vượt khỏi mọi hoài nghi hợp lý. Thực tại mà chúng ta gọi là “Thượng Đế” nằm ngoài lĩnh vực của nhận thức giác quan và tư tưởng luận lý, nên khoa học và siêu hình học đều không thể chứng minh hoặc phản bác wujud (hiện tồn) của Al-Lah. Với những người không được ban cho năng lực tiên tri hoặc thần bí, al-Ghazzali vạch ra một cách tự tập để giúp các tín đồ Hồi giáo vun bồi một ý thức về thực tại của Thượng Đế trong những tiểu tiết của cuộc sống thường nhật. Ông để lại một dấu ấn không thể xóa trong Hồi giáo. Người Hồi giáo không bao giờ còn có thể giả định dễ dàng rằng

Thượng Đế là một hữu thể như mọi hữu thể khác với sự hiện t ần của Ngài có thể chứng minh về mặt khoa học hoặc triết học. Từ đây trở đi triết học Hồi giáo sẽ không tách rời được khỏi đời sống tâm linh và một cuộc thảo luận thần bí hơn về Thượng Đế.

Ông cũng có ảnh hưởng đối với Do Thái giáo. Triết gia Tây Ban Nha Joseph ibn Saddiq (mất năm 1143) sử dụng cách Ibn Sina chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế nhưng cẩn thận nói rõ rằng Thượng Đế không chỉ là một hữu thể khác — một trong những thứ “t ần tại” theo nghĩa thông thường của chúng ta cho hai từ này. Nếu chúng ta tuyên bố hiểu được Thượng Đế, đi ầu đó sẽ có nghĩa rằng Ngài là hữu hạn và bất toàn. Tuyên bố chính xác nhất mà chúng ta có thể đưa ra về Thượng Đế là, Ngài không thể hiểu được, hoàn toàn vượt quá các năng lực trí tuệ tự nhiên của chúng ta. Chúng ta có thể nói về hoạt động của Thượng Đế trong thế giới theo từ ngữ khẳng định nhưng không thể nói về bản chất của Thượng Đế (al-Dhat) vốn luôn nằm ngoài t ần của chúng ta. Th ầy thuốc thành Toledo (Tây Ban Nha) Judah Halevi (1085-1141) theo sát bước đi của al-Ghazzali. Thượng Đế không thể được chứng minh một cách thu ần lý; đi ầu đó không có nghĩa rằng niềm tin vào Thượng Đế là vô lý, mà chỉ có nghĩa là, việc chứng minh theo luận lý cho sự hiện hữu của Ngài thì không có giá trị tôn giáo. Nó chẳng cho ta biết gì nhi ều: Chẳng có cách nào xác định vượt khỏi mọi hoài nghi hợp lý việc một Thượng Đế xa cách và phi nhân vị như vậy lại tạo được thế giới vật chất bất toàn này hoặc việc Ngài có quan hệ với thế giới theo một cách có ý nghĩa nào đó không. Khi các triết gia tuyên bố họ d ần hợp nhất với Trí thông minh thần thánh vốn thông tin cho vũ trụ thông qua rèn luyện lý trí thì họ đang tự lừa mình. Lớp người duy nhất có tri thức trực tiếp về Thượng Đế là các tiên tri vốn chẳng liên quan gì với Falsafah.

Halevi không hiểu triết học như al-Ghazzali nhưng ông nhất trí rằng tri thức duy nhất đáng tin cậy về Thượng Đế là thông qua kinh nghiệm tôn

giáo. Giống như al-Ghazzali, ông cũng thừa nhận một năng lực tôn giáo đặc biệt, nhưng cho rằng nó dành riêng cho người Do Thái thôi. Ông cố làm dịu đi điều này bằng cách gợi ý rằng dân phi-Do-Thái có thể đạt tới một kiến thức về Thượng Đế thông qua quy luật tự nhiên, nhưng mục đích của Al-kitab al-khazari (Sách Khazar, còn gọi ngắn gọn là Kuzari), tác phẩm triết học lớn của ông, là biện minh cho vị trí độc nhất của Israel trong các dân tộc. Giống như các giáo sĩ Do Thái với bộ Talmud, Halevi tin rằng bất kỳ người Do Thái nào cũng có thể đạt được tinh thần tiên tri bằng cách cẩn thận tuân thủ các điều răn Do Thái giáo. Thượng Đế mà ông hạnh ngộ không phải là một dữ kiện khách quan mà sự hiện tồn của nó có thể chứng tỏ theo khoa học, mà chủ yếu là một kinh nghiệm chủ quan. Ngài thậm chí có thể được xem như phần mở rộng của cái tôi “tự nhiên” của người Do Thái:

Nguyên lý thánh thiêng này đợi, như nó vẫn vậy, cái người mà nó sẽ gặp, sẽ gắn bó, để nó trở thành Thượng Đế của người đó, như trường hợp xảy ra với các tiên tri và các thánh... Nó tựa như linh hồn chờ đợi được bước vào bào thai cho đến khi các năng lực sống của bào thai được hoàn chỉnh đủ để cho phép nó tiếp nhận hình thái cao hơn này. Cũng theo cùng cách này, Thiên nhiên chờ đợi một khí hậu ôn hòa, để nó có thể áp dụng nỗ lực của nó đối với đất và sản sinh cây cỏ.^[22]

Thượng Đế không phải là một thực tại xa lạ, lẩn áp, do đó, người Do Thái cũng không phải là một hữu thể tự trị bị tách rời khỏi thần thánh. Một lần nữa, Thượng Đế có thể được xem như sự hoàn thiện của nhân loại, sự phát triển trọn vẹn tiềm năng của một người nam hoặc nữ; hơn nữa, “Thượng Đế” mà con người gặp gỡ là độc nhất của riêng người đó, một ý tưởng mà chúng ta sẽ xem xét sâu hơn trong chương kế tiếp. Halevi cẩn thận phân biệt Thượng Đế mà người Do Thái có thể trải nghiệm với yếu tính của chính Thượng Đế. Khi các tiên tri và thánh nhân tuyên bố đã trải

nghiệm “Thượng Đế”, họ không biết Ngài như Ngài trong tự thân mà chỉ trong những hoạt động thần thánh bên trong Ngài vốn là một loại ánh sáng còn sót lại của một thực tại siêu việt, không thể tiếp cận.

Tuy nhiên, Falsafah không hoàn toàn chết hẳn do luận chiến của al-Ghazzali. Ở Cordova, một triết gia Hồi giáo xuất sắc đã cố gắng phục sinh nó và lập luận rằng nó là hình thức tôn giáo cao nhất. Abu al-Walid ibn Ahmad ibn Rushd (1126-1198), được Châu Âu biết dưới tên Averroes, trở thành nhân vật thẩm quyền ở phương Tây trong cộng đồng Do Thái cũng như Kitô giáo. Trong thế kỷ XIII, tác phẩm của ông được dịch sang tiếng Hebrew và Latin và những bình luận của ông về Aristotle đã có ảnh hưởng sâu đậm đến những nhà thần học xuất chúng như Maimonides, Thomas Aquinas, và Albert Cả (Albertus Magnus). Trong thế kỷ XIX, Ernest Renan tôn vinh ông như một tinh thần tự do, người tranh đấu cho chủ nghĩa duy lý chống lại niềm tin mù quáng. Tuy nhiên, trong thế giới Hồi giáo, Ibn Rushd là một nhân vật bên lề nhiều hơn. Trong sự nghiệp và ảnh hưởng sau khi chết của ông, chúng ta có thể thấy sự phân nhánh giữa Đông và Tây trong việc tiếp cận và quan niệm về Thượng Đế. Ibn Rushd bắt đầu mạnh mẽ việc al-Ghazzali kết án Falsafah và cách thức ông này thảo luận công khai những vấn đề bí truyền này.

Không giống các tiền bối al-Farabi và Ibn Sina, ông là một Qadi, thẩm phán Hồi giáo của luật Sharia, và cũng là một triết gia. Cộng đồng giáo sĩ Hồi giáo luôn nghi ngại Falsafah và Thượng Đế khác biệt căn bản của họ nhưng Ibn Rushd đã nỗ lực để kết hợp Aristotle với lòng sùng mộ Hồi giáo truyền thống. Ông tin rằng không hề có mâu thuẫn gì cả giữa tôn giáo và chủ nghĩa duy lý. Cả hai đều diễn đạt cùng một chân lý theo những cách khác nhau; cả hai đều hướng tới cùng đấng Thượng Đế. Tuy nhiên, không phải ai cũng có khả năng tư duy triết học, nên Falsafah chỉ dành cho một lớp ưu tú về trí tuệ. Nó có thể làm rối trí đám đông và dẫn họ tới một sai

lầm vốn gây nguy hại cho việc cứu rỗi đời đời của họ. Từ đây nảy sinh tầm quan trọng của tông phái bí truyền vốn giữ những học thuyết nguy hiểm này khỏi tầm tay của những người không đủ thích hợp để nhận được chúng. Việc này cũng xảy ra với giáo thuyết Sufi và những nghiên cứu ẩn nghĩa của chi phái Ismaili; nếu những người không thích hợp cố gắng theo đuổi những cách tụ tập tinh thần này họ có thể ngã bệnh nghiêm trọng và mắc phải đủ loại rối loạn tâm lý. Kalam cũng nguy hiểm không kém. Nó không đạt mức như Falsafah đích thực, và gây cho người ta ý tưởng sai lạc rằng họ đã tham gia vào một cuộc thảo luận thuần lý đúng mực, trong khi sự thực không phải vậy. Do đó, nó chỉ gây ra những tranh cãi giáo thuyết vô ích vốn có thể làm suy yếu đức tin của người không được giáo dục đầy đủ và khiến họ thêm lo lắng.

Ibn Rushd tin rằng việc chấp nhận những chân lý nào đó là thiết yếu đối với việc cứu rỗi — một cái nhìn mới mẻ trong thế giới Hồi giáo. Những Favlasuf là những nhân vật thẩm quyền về giáo lý: Chỉ có họ mới có khả năng giải thích sách thánh và là những người được mô tả trong Koran như “được bắt rễ sâu trong tri thức^[23]”. Mọi người khác nên chấp nhận Koran theo giá trị bề mặt và đọc nó theo nghĩa đen nhưng Faylasuf có thể thử tìm một cách giải thích mang tính biểu tượng. Nhưng ngay cả các Faylasuf cũng phải tán thành “tín đi ầu” về những giáo lý bắt buộc mà Ibn Rushd liệt kê, như sau:

1. Sự hiện hữu của Thượng Đế như Đấng Sáng tạo và Duy trì thế giới;
2. Tính Nhất thể của Thượng Đế;
3. Các thuộc tính về tri thức, năng lực, ý chí, khả năng nghe, thấy và nói, đã được dành cho Thượng Đế trong toàn bộ kinh Koran;
4. Tính độc nhất và vô song của Thượng Đế, được khẳng định rõ ràng trong Koran 42:9: “Không có gì giống Ngài cả.”^[24]

5. Sự sáng tạo thế giới bởi Thượng Đế;
6. Giá trị thực của lời tiên tri;
7. Sự công chính của Thượng Đế;
8. Việc phục sinh của thân xác trong Ngày Phán xét Cuối cùng. [\[25\]](#)

Những giáo lý này về Thượng Đế phải được thừa nhận trọn vẹn, vì kinh Koran rất mơ hồ về chúng. Các Falsafah không phải lúc nào cũng tán thành niềm tin, chẳng hạn, vào sự sáng tạo thế giới, nên không ai rõ phải hiểu những giáo lý Koran này như thế nào. Tuy kinh Koran nói rõ ràng rằng Thượng Đế đã tạo ra thế giới, nhưng kinh không nói rõ Ngài làm việc ấy như thế nào hoặc có phải thế giới được tạo ra vào một thời điểm cụ thể không. Điều này cho phép các Faylasuf tự do tiếp nhận niềm tin của phái duy lý. Tương tự, kinh Koran nói rằng Thượng Đế có những thuộc tính như tri thức nhưng chúng ta không biết chính xác điều này nghĩa là gì bởi vì khái niệm của chúng ta về tri thức thì nhất định mang tính người và còn bất cập. Kinh Koran, do đó, không hẳn là mâu thuẫn với các triết gia khi kinh nói rằng Thượng Đế biết mọi điều mà chúng ta biết.

Trong thế giới Hồi giáo, thuyết thần bí quan trọng đến nỗi quan niệm của Ibn Rushd về Thượng Đế, vốn dựa trên một nền thần học duy lý triệt để, không có mấy ảnh hưởng. Ibn Rushd là nhân vật được kính trọng nhưng thuộc hàng thứ yếu trong Hồi giáo, tuy nhiên ông trở nên rất quan trọng ở phương Tây, nơi người ta phát hiện được Aristotle thông qua ông và phát triển được một quan niệm thần lý hơn về Thượng Đế. Hầu hết tín đồ Ki-tô giáo Tây phương chỉ có một kiến thức hạn hẹp về văn hóa Hồi giáo và không biết đến những phát triển triết học sau Ibn Rushd. Do đó, họ thường cho rằng sự nghiệp của Ibn Rushd đánh dấu sự kết thúc của triết học Hồi giáo. Thực ra, trong thời đại của Ibn Rushd, hai triết gia nổi bật vốn có ảnh hưởng cực lớn trong thế giới Hồi giáo đã có tác phẩm ở Iraq

và Iran. Yahya Suhrawardi và Muid ad-Din ibn al-Arabi (vị thầy lỗi lạc theo truyền thống thần bí của đạo Hồi) đi theo con đường của Ibn Sina hơn là Ibn Rushd và nỗ lực hòa trộn triết học với tâm linh Hồi giáo. Chúng ta sẽ khảo sát công trình của họ trong chương kế tiếp.

Môn đồ lớn của Ibn Rushd trong thế giới Do Thái là Moses ibn Maimon (1135-1204), triết gia giáo sĩ Talmud thường được gọi là Maimonides. Giống như Ibn Rushd, Maimonides ra đời ở Cordova, thủ phủ của Tây Ban Nha Hồi giáo, nơi có sự đồng thuận ngày càng rõ nét về việc rất cần có một nền triết học nào để giúp việc tri nhận sâu hơn về Thượng Đế. Tuy nhiên, Maimonides bị buộc phải trốn khỏi Tây Ban Nha khi Almoravid - liên minh các bộ tộc Berber vốn rất cường tín — xâm chiếm Tây Ban Nha và ngược đãi cộng đồng Do Thái. Sự va chạm đau đớn này với chủ nghĩa chính thống Trung cổ không làm cho Maimonides trở nên thù địch với người Hồi giáo nói chung. Ông và cha mẹ định cư tại Ai Cập, nơi ông giữ vị trí cao trong chính quyền và thậm chí lên tới chức ngự y của Hồi vương. Cũng tại đó, ông viết xong luận thuyết lừng danh của mình, *Dalalat al-bairin* (Sách hướng dẫn cho người bị rối trí), lập luận rằng tín ngưỡng của người Do Thái không phải là một hệ thống những giáo lý độc đoán mà nó dựa trên những nguyên tắc hợp lý lành mạnh. Giống như Ibn Rushd, Maimonides tin rằng Falsafah là dạng tri thức tôn giáo tiên tiến nhất và là con đường vương giả đi tới Thượng Đế, con đường không thể tiết lộ cho đại chúng mà phải tiếp tục là lĩnh vực của một lớp ưu tú về triết học. Tuy nhiên, khác với Ibn Rushd, ông tin rằng người bình thường có thể được chỉ dạy để lý giải sách thánh một cách có hệ thống, để không đi tới một quan niệm phỏng nhân hình về Thượng Đế. Ông cũng tin rằng, một số giáo thuyết là cần thiết cho sự cứu chuộc và công bố một giáo điều gồm 13 khoản mục vốn khá giống với những gì Ibn Rushd đề ra:

1. Sự tồn tại của Thượng Đế;
2. Tính nhất thể của Thượng Đế;
3. Tính vô thể của Thượng Đế;
4. Tính vĩnh hằng của Thượng Đế;
5. Cấm chỉ thờ ngẫu tượng;
6. Tính hiệu lực thực sự của lời tiên tri;
7. Moses là tiên tri lớn nhất trong các tiên tri;
8. Nguồn gốc thần thánh của chân lý;
9. Giá trị hiệu lực vĩnh cửu của bộ kinh Torah;
10. Thượng Đế biết các hành động của con người;
11. Ngài phán xét con người tương xứng với những hành động đó;
12. Ngài sẽ gửi đến một Đấng Cứu Thế;
13. Sự phục sinh của kẻ chết.^[26]

Đây là một bước cách tân trong Do Thái giáo và chưa bao giờ được chấp nhận hoàn toàn. Nhưng trong Hồi giáo, khái niệm về tính chính thống (trái với thực hành chính thống) thì xa lạ với kinh nghiệm tôn giáo Do Thái. Các giáo điều của Ibn Rushd và Maimonides cho thấy rằng một lối tiếp cận thuần lý và trọng trí tuệ đối với tôn giáo sẽ dẫn tới chủ nghĩa giáo điều và sự đồng nhất hóa “đức tin” với “niềm tin đúng”.

Tuy nhiên, Maimonides cẩn thận khẳng định rằng, Thượng Đế thì không thể hiểu được và không thể tiếp cận được bằng lý trí của con người. Ông chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế bằng những luận điểm của Aristotle và Ibn Sina, nhưng nhấn mạnh rằng Thượng Đế vẫn là không thể mô tả và không thể diễn đạt, bởi vì tính đơn giản tuyệt đối của Ngài. Chính các tiên tri cũng dùng dụ ngôn và dạy chúng ta rằng ta chỉ có thể nói về Thượng Đế

trong mọi cách thức bao quát và có ý nghĩa bằng ngôn ngữ biểu tượng, bóng gió. chúng ta biết rằng ta không thể so sánh Thượng Đế với bất cứ sự vật gì hiện hữu. Do đó, chúng ta nên dùng thuật ngữ phủ định khi cố diễn tả Ngài, như thế thì tốt hơn. Thay vì nói “Ngài hiện hữu”, chúng ta nên phủ định sự không hiện hữu của Ngài, và cứ thế. Với người theo chi phái Ismaili, việc sử dụng ngôn ngữ phủ định là một cách tu luyện vốn có thể nâng cao cảm nhận của chúng ta về tính siêu việt của Thượng Đế, nhắc nhở chúng ta rằng thực tại thì hoàn toàn khác biệt với mọi ý tưởng về Thượng Đế mà con người tội nghiệp chúng ta có thể hình thành. Chúng ta không thể nói rằng Thượng Đế là “tốt lành” bởi vì Ngài cao xa hơn bất cứ điều gì chúng ta bao hàm trong chữ “tốt lành”. Đây là một cách loại trừ những điểu bất toàn của chúng ta khỏi Thượng Đế, ngăn chúng ta phóng chiếu những hy vọng và khao khát của mình lên Ngài. Việc đó có thể tạo ra một Thượng Đế theo hình ảnh riêng của chúng ta và tương đồng với chúng ta. Tuy nhiên, chúng ta có thể dùng Via Negativa^[27] để hình thành những khái niệm khẳng định nào đó về Thượng Đế. Như vậy, khi chúng ta nói rằng Thượng Đế thì “không thiếu năng lực” (thay vì nói rằng Ngài rất quyền năng), điểu đó hàm ý, một cách hợp luận lý, rằng Thượng Đế phải có khả năng hành động. Vì Thượng Đế thì “không bất toàn” nên các hành động của Ngài cũng phải hoàn hảo. Khi chúng ta nói rằng Thượng Đế thì “không hề thiếu hiểu biết” (hàm ý rằng Ngài thông thái), chúng ta có thể suy ra rằng Ngài thông thái một cách hoàn hảo và hiểu biết trọn vẹn. Kiểu suy diễn này chỉ có thể làm với những hoạt động của Thượng Đế, không áp dụng cho yếu tính của Ngài vốn nằm ngoài khả năng thấu hiểu của trí tuệ chúng ta.

Khi phải lựa chọn giữa Thượng Đế của Kinh Thánh và Thượng Đế của các triết gia, Maimonides luôn chọn phía thứ nhất. Cho dù giáo lý về việc sáng thế từ hư vô là phi chính thống về triết học, Maimonides vẫn gắn bó

với giáo lý Kinh Thánh truyền thống này và gạt bỏ ý tưởng triết học về nguồn phát sinh. Như ông chỉ rõ, cả sự sáng thế từ hư vô lẫn nguồn phát sinh đều không thể chứng tỏ rõ ràng chỉ bằng lý trí. Tương tự, ông xem tiên tri là cao hơn triết học. Cả nhà tiên tri lẫn triết gia đều nói về cùng một Thượng Đế, nhưng nhà tiên tri phải có năng lực bẩm sinh về trí tuệ cũng như tưởng tượng. Ông ta có một tri thức trực tiếp, trực cảm về Thượng Đế vốn cao hơn tri thức đạt được qua lý luận phân tích. Chính Maimonides dường như cũng ít nhiều là một nhà thần bí. Ông nói về cơn kích động run rẩy đi kèm với loại kinh nghiệm trực cảm này về Thượng Đế, một cảm xúc “tiếp sau sự hoàn chỉnh của các năng lực về tưởng tượng^[28]”. Mặc dù nhấn mạnh vào tính hợp lý, Maimonides vẫn khẳng định rằng tri thức cao nhất về Thượng Đế xuất phát từ tưởng tượng hơn là từ một minh trí tuệ.

Những ý tưởng của ông lan tỏa trong các cộng đồng Do Thái ở Tây Ban Nha và miền nam nước Pháp, nên đến đầu thế kỷ XIV, một thời khai minh triết học của người Do Thái trong khu vực này đã nhen nhóm phát triển. Một số Faylasuf Do Thái trong số này còn duy lý triệt để hơn Maimonnides. Levi ben Gerson (1288-1344) xứ Bagnols ở miền nam nước Pháp đã phủ nhận chuyện Thượng Đế có tri thức về những việc nơi trần thế. Thượng Đế của ông ta là Thượng Đế của triết gia không phải Thượng Đế của Kinh Thánh. Tất nhiên một phản ứng nổ ra. Một số người Do Thái chuyển sang thuyết thần bí và phát triển một hướng tu tập bí truyền Kabbalah, như chúng ta sẽ thấy. Một số khác lui khỏi triết học khi gặp bị kịch, nhận thấy rằng Thượng Đế xa vời của Falsafah không an ủi được họ. Trong thế kỷ XIII và XIV, những Chiến tranh Tái chinh phục của người Kitô giáo bắt đầu đẩy lùi biên giới Hồi giáo ở Tây Ban Nha và mang tinh thần bài-Do-Thái của Tây Âu vào bán đảo này. Sau cùng, tình trạng này đạt đỉnh điểm với việc phá hủy khối Do Thái ở Tây Ban Nha, và trong thế kỷ

XVI, người Do Thái xa lìa Falsafah và phát triển một quan niệm hoàn toàn mới về Thượng Đế nhờ cảm hứng từ thần thoại hơn là luận lý khoa học.

Tôn giáo thập tự chinh của vương quốc Ki-tô giáo Tây phương đã tách họ ra khỏi các truyền thống độc thần khác. Đợt Thập tự chinh thứ nhất 1096-1099 là hành động phối hợp đầu tiên của phương Tây mới, một dấu hiệu cho thấy Châu Âu bắt đầu phục hồi từ một thời kỳ man dã kéo dài được gọi là Đêm trường Trung cổ. Thành Rome mới, với hậu thuẫn của các quốc gia Ki-tô giáo Bắc Âu, đã vươn lên trở lại trong khung cảnh quốc tế. Nhưng Ki-tô giáo của người Angle, người Saxon, và người Frank còn sơ khai. Họ là dân võ biền và ưa lấn lướt và họ muốn có một tôn giáo lấn lướt. Trong thế kỷ XI, các thầy tu Dòng Thánh Benedictine (Biển Đức) của Tu viện Cluny và các chi nhánh của họ đã cố gắng ràng buộc tinh thần võ biền của họ vào Giáo hội và dạy họ những giá trị Ki-tô giáo đích thực bằng những hoạt động sùng tín như hành hương.

Những chiến binh thập tự đầu tiên đã xem cuộc viễn chinh của họ tới Cận Đông như cuộc hành hương về Đất Thánh, nhưng họ vẫn có một quan niệm rất sơ khai về Thượng Đế và tôn giáo. Những vị thánh chiến sĩ như Thánh George, Thánh Mercury, và Thánh Demetrius còn có vị trí cao hơn Thượng Đế trong lòng sùng mộ của dân chúng, và trong thực tế, không khác nhiều so với các thần thánh của các đạo đa thần. Jesus được xem như lãnh chúa phong kiến của các chiến sĩ thập tự hơn là Logos hiện thân: Ngài đã tập hợp các hiệp sĩ của mình để thu hồi di sản của mình - miền Đất Thánh - từ tay kẻ ngoại giáo. Khi bắt đầu hành trình, một số thập tự quân quyết định báo thù cho cái chết của Ngài bằng việc tàn sát những cộng đồng Do Thái dọc thung lũng sông Rhine. Điều này không nằm trong ý nghĩ ban đầu của Giáo hoàng Urban II khi ông triệu tập quân thập tự, nhưng với nhiều thập tự quân thì thật là kỳ quái khi họ vượt qua mấy ngàn cây số để chiến đấu với dân Hồi giáo mà họ gần như chẳng biết là ai,

trong khi dân tộc vốn đã — hoặc như họ nghĩ thế - thực sự giết Jesus hiện vẫn sống và mạnh giỏi ngay trước cửa nhà họ. Trong hành trình dài khùng khiếp tới Jerusalem, khi những thập tự quân suýt bị tuyệt diệt, họ chỉ có thể lý giải việc sống sót của họ bằng cách nghĩ rằng họ phải là dân được chúa chọn vốn được Ngài che chở theo cách riêng. Ngài đã dẫn họ tới Đất Thánh như Ngài đã từng dẫn dân Israel ngày xưa. Theo ngôn ngữ thực tiễn, Thượng Đế của họ vẫn là một thần linh bộ tộc bán khai trong những sách đầu tiên của Kinh Thánh. Khi họ sau cùng chiếm được Jerusalem vào mùa hè năm 1099, họ lao vào cư dân Do Thái giáo và Hồi giáo trong thành phố này với lòng hăng hái của Joshua và tàn sát họ với sự tàn bạo mà ngay cả những người đương thời với họ còn thấy choáng váng.

Từ đó, tín đồ Ki-tô giáo ở châu Âu xem tín đồ Hồi giáo và Do Thái giáo như kẻ thù của Thượng Đế; trong một thời gian dài họ cũng cảm thấy một sự đối nghịch sâu xa với tín đồ Chính thống Hy Lạp ở Byzantium, vốn khiến họ cảm thấy mình thấp kém và man rợ^[29]. Việc này không hẳn lúc nào cũng thế. Trong thế kỷ IX, một số tín đồ Ki-tô giáo có hiểu biết hơn ở phương Tây được khơi cảm hứng từ thần học Hy Lạp. Bởi thế Duns Scotus Erigena^[30] (810-877), triết gia người Celt từng rời quê nhà Ireland để phục vụ Charles le Téméraire (Charles Táo Bạo), vua của dân Frank miền Tây, đã dịch tác phẩm của nhiều giáo phụ Hy Lạp sang tiếng Latin để tiện cho tín hữu Tây phương, nhất là tác phẩm của Denys quan tòa Areopagite. Ông chân thành tin rằng niềm tin và lý trí không loại trừ lẫn nhau. Giống như các tín đồ Do Thái giáo và Faylasuf Hồi giáo, ông xem triết học như con đường vương giả dẫn tới Thượng Đế. Plato và Aristotle là bậc thầy của những ai đòi hỏi một luận giải thuần lý về Ki-tô giáo. Sách thánh và tác phẩm của các giáo phụ có thể được soi sáng bằng những bộ môn tìm hiểu duy lý và theo luân lý, nhưng đi đâu đó không hàm nghĩa một cách lý giải theo nghĩa đen: Một số đoạn trong sách thánh phải được diễn

giải một cách biểu tượng bởi vì, như ông giải thích trong *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (Bình luận về tác phẩm Phẩm trật thiên thần của Denys), thần học là “một loại thơ ca”.^[31]

Erigena sử dụng phương pháp biện chứng của Denys trong thảo luận của ông về Thượng Đế, đáng mà ta chỉ có thể giải thích được bằng một nghịch lý nhắc chúng ta nhớ tới những giới hạn trong hiểu biết của con người. Hai cách tiếp cận khẳng định và phủ định đối với Thượng Đế đều có giá trị. Thượng Đế thì không thể hiểu được: Ngay cả các thiên thần cũng không biết hoặc hiểu bản chất của Ngài, nhưng việc đưa ra một phát biểu khẳng định, như “Thượng Đế khôn ngoan” thì cũng chấp nhận được, bởi vì khi nói như thế về Thượng Đế chúng ta biết rằng mình không dùng chữ “khôn ngoan” theo cách thông thường. Chúng ta tự nhắc nhở về điều này bằng cách đi tiếp tới chỗ đưa ra một phát biểu phủ định, bảo rằng “Thượng Đế không khôn ngoan”. Nghịch lý này buộc chúng ta phải đi tiếp tới cách nói chuyện thứ ba của Denys về Thượng Đế, khi chúng ta kết luận: “Thượng Đế là Đấng còn trên cả khôn ngoan”. Đây là cái mà dân Hy Lạp gọi là một phát biểu bất nhất bởi vì chúng ta không hiểu “trên cả khôn ngoan” có thể có hàm nghĩa gì. Mặt khác, đây không chỉ là trò xảo ngôn mà là một cách rèn luyện, mà bằng cách đặt cạnh nhau hai phát biểu loại trừ nhau, nó sẽ giúp ta phát triển một ý thức về điều huyền bí biểu trưng bằng chữ “Thượng Đế”, vì nó không bao giờ có thể gói gọn trong một khái niệm đơn thuần con người.

Khi ông áp dụng phương pháp này cho phát biểu “Thượng Đế hiện hữu” Erigena, như thường lệ, đi tới hợp đề “Thượng Đế là Đấng trên cả hiện hữu.” Thượng Đế không hiện hữu như các vật thể mà Ngài đã sáng tạo và không chỉ là một hữu thể khác tồn tại bên cạnh chúng, như Denys đã chỉ ra. Và cũng vậy, đây là một phát biểu không thể hiểu, bởi vì, Erigena bình luận, “nó không cho biết cái mà trên cả “hiện hữu” là gì. Vì nó nói rằng

Thượng Đế không phải một trong những vật thể đã tồn tại, mà nói rằng Ngài thì còn trên cả các sự vật vốn tồn tại, nhưng cái “là” ấy là gì thì không có cách nào định nghĩa được^[32]. Thực tế, Thượng Đế là “Không gì cả”. Erigena biết rằng điều này nghe rất chướng, và ông cảnh báo người đọc đừng nên sợ hãi. Phương pháp của ông được thiết kế để nhắc nhở chúng ta rằng Thượng Đế không phải là một khách thể; Ngài không có “sự tồn tại” theo bất kỳ nghĩa nào mà ta có thể hiểu. Thượng Đế là “Đấng trên cả tồn tại” (*aliquo modo superesse*)^[33]. Kiểu hiện hữu của Ngài thì khác với kiểu hiện hữu của chúng ta tựa như kiểu của chúng ta thì khác với kiểu của động vật và kiểu của động vật khác với kiểu của đất đá vậ. Nhưng nếu Thượng Đế là “Không gì cả” thì Ngài cũng là “mọi sự”: Bởi vì sự “siêu hiện hữu” này hàm nghĩa rằng chỉ mình Thượng Đế mới có sự tồn tại đích thực, Ngài là yếu tính của mọi thứ dự phần vào hiện hữu này. Do đó, mỗi một tạo vật của Ngài là một hiển linh, một dấu hiệu cho sự có mặt của Thượng Đế. Lòng mộ đạo kiểu người Celt của Erigena - được gói gọn trong lời cầu nguyện nổi tiếng của Thánh Patrick, “Xin Chúa có mặt trong tâm trí và trong hiểu biết của tôi” - khiến ông nhấn mạnh tính hiện diện cố hữu của Thượng Đế. Con người, kể trong đồ án Tân-Plato biểu hiện toàn bộ cuộc sáng thế trong bản thân mình, là hình thức hiển linh trọn vẹn nhất và, giống Thánh Augustine, Erigena dạy rằng chúng ta có thể khám phá một Ba Ngôi Nhất Thể trong chính chúng ta, mặc dù mờ mờ như trong một tấm gương.^[34]

Trong thần học nghịch lý của Erigena, Thượng Đế vừa là Mọi Sự vừa là Không Gì Cả, hai thuật ngữ cân bằng với nhau và được giữ trong một sự căng thẳng mang tính sáng tạo để gọi ra điều huyền bí mà chữ “Thượng Đế” chỉ có thể biểu tượng hóa. Như thế, khi ông trả lời cho một đệ tử khi người này hỏi Denys hàm ý gì khi ông ấy gọi Thượng Đế là Không Gì Cả, Erigena trả lời rằng Thiện tính thần thánh thì không thể hiểu được bởi vì

điều đó là “siêu tinh túy” - nghĩa là, hơn cả chính thiện tính - và “siêu nhiên”. Nên:

trong lúc nó được chiêm nghiệm trong chính nó [nó] không là, cũng không đã là, cũng không sẽ là, vì nó được hiểu là nó không là bất cứ vật nào hiện hữu bởi vì nó siêu vượt mọi vật, nhưng khi, bởi một sự giáng hạ nhất định, mà không thể diễn tả được, vào những sự vật hiện tồn, nó được ngắm nhìn bằng con mắt của tâm trí, chỉ mình nó được thấy hiện diện trong mọi sự, và nó là, đã là và sẽ là. [\[35\]](#)

Do đó, khi chúng ta xem xét tự thân thực tại thần thánh, “nó được gọi một cách không hề bất hợp lý là “Không Gì Cả”, nhưng khi cái Trống Rỗng thần thánh này quyết định tiến “từ Không Gì Cả thành Cái Gì Đó”, mọi tạo vật đơn lẻ mà nó thông báo hiện diện đều “có thể được coi như một sự hiển linh, nghĩa là, sự hiện hình thần thánh [\[36\]](#)”. Chúng ta không thể thấy Thượng Đế như Ngài trong tự thân vì Thượng Đế này thực tế là không tồn tại. Chúng ta chỉ có thể thấy Thượng Đế vốn đem lại sự sống cho thế giới được tạo ra này và hiển lộ Ngài trong hoa lá, chim chóc, cây cối, và những con người khác. Có nhiều vấn đề trong hướng tiếp cận này. Còn cái ác thì sao?

Như người Ấn giáo lập luận, liệu cái ác có phải là một biểu hiện của Thượng Đế trong thế giới này không? Erigena không nỗ lực giải quyết vấn đề về cái ác ở mức đủ rõ ràng, nhưng các tín đồ theo phái Kabbalah Do Thái sau đó có thể cố gắng định vị cái ác trong Thượng Đế: Họ cũng phát triển một nền thần học mô tả Thượng Đế tiến từ hư vô để trở thành cái gì đó theo một cách rất giống với cách biện giải của Erigena, tuy rằng khó có thể có tín đồ theo phái Kabbalah nào từng đọc tác phẩm của ông.

Erigena cho thấy rằng các dân tộc Latin có nhiều điều học được từ người Hy Lạp, nhưng vào năm 1054, Giáo hội Đông và Tây phương cắt đứt quan hệ trong một cuộc phân ly mà hóa ra là vĩnh viễn - tuy rằng vào

thời điểm đó không ai có ý định như vậy cả. Xung đột này có một khía cạnh chính trị mà tôi sẽ không thảo luận ở đây, nhưng nó cũng tập trung vào một cuộc tranh luận về Ba Ngôi Nhất Thể. Năm 796, các giám mục Tây phương họp hội nghị ở Fréjus, miền nam nước Pháp, và đã đặt thêm một mệnh đề vào Kinh Tin kính Nicea. Câu này nói rằng Chúa Thánh Thần bởi Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con mà ra (*filioque*). Các giám mục Latin muốn nhấn mạnh tính bình đẳng giữa Chúa Cha và Chúa Con, vì một số con chiên lại chấp nhận quan điểm của Arius. Họ nghĩ rằng, mô tả Chúa Thánh Thần là bởi Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con mà ra sẽ nhấn mạnh vị trí ngang bằng nhau của ba ngôi. Cho dù Charlemagne, sau này là hoàng đế Tây phương, tuyệt đối không có hiểu biết gì về các vấn đề thần học, ông vẫn tán thành câu kinh mới bổ sung này. Tuy nhiên, phái Hy Lạp lại lên án việc ấy. Nhưng phái Latin vẫn kiên định và nhất quyết rằng các giáo phụ của họ đã truyền dạy giáo lý này. Như thế, Thánh Augustine đã xem Chúa Thánh Thần như nguyên tắc nhất thể của Chúa Ba Ngôi, khẳng định rằng ngôi thứ ba này là tình yêu của Chúa Cha và Chúa Con. Do đó, hoàn toàn đúng khi nói rằng, Chúa Thánh Thần bởi hai ngôi kia mà ra và câu kinh mới nhấn mạnh thể hợp nhất thiết yếu của ba ngôi.

Nhưng người Hy Lạp lúc nào cũng bất tín nhiệm thần học Ba Ngôi Nhất Thể của Thánh Augustine, bởi vì nó nặng tính phỏng nhân hình luận. Ở chỗ phương Tây bắt đầu với ý niệm về thể hợp nhất của Thượng Đế và rồi xem xét Ba Ngôi trong thể hợp nhất ấy, thì người Hy Lạp luôn bắt đầu với ba yếu tố Ngoại hiện và tuyên bố rằng thể hợp nhất của Thượng Đế - yếu tính của Ngài - nằm ngoài khả năng thấu hiểu của chúng ta. Họ nghĩ rằng phái Latin khiến cho Ba Ngôi Nhất Thể trở nên quá dễ hiểu và họ cũng ngờ rằng ngôn ngữ Latin không có khả năng diễn tả những ý tưởng Ba Ngôi Nhất Thể này với độ chính xác đúng mức.

Câu kinh về Chúa Thánh Thần (*filioque*) đã nhấn mạnh thái quá về thể hợp nhất của Ba Ngôi và, phái Hy Lạp tranh luận, thay vì gọi đến tính bất khả thấu hiểu thiết yếu của Thượng Đế, việc bổ sung câu kinh này khiến Ba Ngôi Nhất Thể trở nên quá thuần lý. Nó khiến Thượng Đế trở thành một đấng với ba khía cạnh hoặc ba thức hữu thể. Thực tế, chẳng có gì là dị giáo trong sự khẳng định của phái Latin, cho dù nó không phù hợp với tinh thần thần học phủ định của phái Hy Lạp. Xung đột này có thể được dàn xếp nếu có một ý chí giảng hòa, nhưng căng thẳng giữa phái Đông và Tây leo thang trong những cuộc thập tự chinh, nhất là khi quân thập tự đợt thứ tư cướp phá thủ đô Constantinople của Đế quốc Byzantine năm 1204 và làm thương tổn trầm trọng Đế quốc Hy Lạp. Rạn nứt chung quanh câu *filioque* cho thấy rằng phái Hy Lạp và phái Latin đã phát triển những quan niệm khác nhau về Thượng Đế. Ba Ngôi Nhất Thể chưa bao giờ là trọng tâm trong đời sống tâm linh Tây phương như trong đời sống tâm linh của phái Hy Lạp. Phái Hy Lạp cảm thấy rằng qua việc nhấn mạnh thể hợp nhất của Thượng Đế theo dạng thức này, phái Tây phương đang đồng hóa chính Thượng Đế với một “yếu tính đơn thuần” vốn có thể được định nghĩa và thảo luận, giống như Thượng Đế của các triết gia^[37]. Trong những chương kế tiếp, chúng ta sẽ thấy Tín đồ Ki-tô giáo Tây phương thường kém thoải mái với giáo lý Ba Ngôi Nhất Thể và thấy rằng, trong thời Khai sáng ở thế kỷ XVIII, nhiều người đã buông bỏ tín đồ này hoàn toàn. Có thể nói, rất nhiều tín đồ Tây phương không thực sự tin vào thuyết Ba Ngôi Nhất Thể này. Họ than thở rằng giáo lý về Ba Ngôi trong một Chúa là không thể hiểu được, mà không nhận ra rằng, với phái Hy Lạp, đó là cả một vấn đề.

Sau vụ lý giáo, hai phái Latin và Hy Lạp theo con đường riêng của mình. Trong khối Chính thống Hy Lạp, thần học, ngành nghiên cứu Thượng Đế, vẫn còn nguyên như vậy. Nó giới hạn trong việc chiêm nghiệm về Thượng Đế theo những giáo lý thần bí về Ba Ngôi Nhất Thể và

cuộc Nhập thể. Họ có thể thấy ý tưởng về một “thần học về ân sủng” hoặc một “thần học về gia đình” chứa đựng những mâu thuẫn trong ngôn từ: Họ không đặc biệt quan tâm đến những thảo luận lý thuyết hoặc định nghĩa các vấn đề thứ cấp. Tuy nhiên, phương Tây đang ngày càng quan tâm đến việc minh định những câu hỏi này và tạo ra một quan điểm mà mọi người phải theo.

Phong trào Cải cách, chẳng hạn, đã chia rẽ khối Ki-tô giáo thành những phe đối nghịch nhau hơn bởi vì Công giáo và Tin Lành không thể nhất trí về việc tiến trình cứu chuộc diễn ra thế nào và một cách chính xác thì bí tích Thánh thể là gì. Phái Tây phương tiếp tục thách thức phái Hy Lạp đưa ra quan điểm về các vấn đề tranh luận này, nhưng phái Hy Lạp tuột ra sau và, nếu họ có trả lời, câu trả lời của họ thường nghe như được chấp vá vào nhau. Họ đã trở nên bất tín nhiệm chủ nghĩa duy lý, xem nó là công cụ không thích hợp cho việc thảo luận về một Thượng Đế tất phải vượt ngoài cả khái niệm và luân lý. Siêu hình học thì chấp nhận được trong các nghiên cứu thế tục nhưng phái Hy Lạp ngày càng cảm thấy nó có thể gây nguy hại cho đức tin. Nó thu hút bộ phận tâm trí có tính lãng xãng, ba hoa hơn, trong khi đó việc chiêm nghiệm của họ không phải là một quan điểm trí tuệ mà là một sự lặng thinh được rèn luyện trước Thượng Đế vốn chỉ có thể nhận biết thông qua kinh nghiệm thần bí và tôn giáo. Năm 1082, triết gia và nhà cổ điển học John Italos bị xét xử vì tội dị giáo bởi vì sử dụng thái quá triết học và quan niệm Tân-Plato về sự sáng thế. Việc chủ tâm rút khỏi triết học này xảy ra không lâu trước khi al-Ghazzali bị suy sụp ở Baghdad và rời Kalam để theo phái Sufi.

Do đó, cũng khá là chua chát và mỉa mai khi người Ki-tô giáo Tây phương hẳn đã bắt đầu quan tâm tới Falsafah đúng vào thời điểm mà phái Hy Lạp và người Hồi giáo bắt đầu mất niềm tin vào đó. Không có sẵn bản Latin cho các tác phẩm của Plato và Aristotle trong thời Trung cổ, nên tất

yếu phương Tây bị tụt hậu. Việc phát hiện ra triết học là một sự kiện hào hứng và đầy kích thích. Nhà thần học thế kỷ XI Anselm giáo phận Canterbury, với quan điểm về Nhập thể đã được thảo luận ở Chương 4, dường như nghĩ rằng nó có thể chứng minh mọi thứ. Thượng Đế của ông không phải là Không Gì Cả mà là hữu thể cao hơn hết. Ngay cả người vô tín ngưỡng cũng hình thành được ý niệm về một hữu thể tối cao, vốn là “một bản chất, cao nhất trong mọi thứ hiện hữu, một mình tự thân tràn đầy ơn phước vĩnh cửu.”^[38] Tuy nhiên ông cũng nhấn mạnh rằng ta chỉ có thể biết Thượng Đế trong đức tin. Điều này không nghịch lý như khi ta thoát nhìn. Trong lời cầu nguyện nổi tiếng của mình, Anselm ngẫm nghĩ về lời của Isaiah, “Trừ phi bạn có niềm tin, nếu không bạn sẽ không hiểu”:

Tôi khao khát hiểu chút nào đó về chân lý của Ngài mà trái tim tôi tin tưởng và yêu thương. Vì tôi không tìm biết để có đức tin nhưng tôi có niềm tin để hiểu (*credo ut intellegam*). Vì tôi tin cả điều này: Tôi sẽ không hiểu trừ phi tôi có đức tin.^[39]

Cụm từ thường được trích dẫn “*credo ut intellegam*” không phải là một sự từ bỏ về trí tuệ. Anselm không hề mù quáng tiếp nhận tín điều với hy vọng một ngày nào đó nó sẽ có nghĩa. Khẳng định của ông thực ra có thể diễn dịch như sau: “Tôi cam kết gắn bó để tôi có thể hiểu.” Vào thời điểm này, từ “*credo*” vẫn không có khía cạnh tri thức của từ “niềm tin” như ngày nay mà hàm nghĩa về một thái độ tin cậy và trung thành. Cũng rất cần lưu ý rằng ngay cả trong trào lưu đầu tiên của chủ nghĩa duy lý Tây phương, kinh nghiệm tôn giáo về Thượng Đế vẫn còn là chủ yếu, quan trọng hơn thảo luận hoặc thấu hiểu hợp luận lý.

Tuy nhiên, giống như các Faylasuf Do Thái giáo và Hồi giáo, Anselm tin rằng sự hiện hữu của Thượng Đế có thể được thảo luận theo lý trí và ông hình thành cách chứng minh của mình mà nó thường được gọi là lập

luận “bản thể học”. Anselm định nghĩa Thượng Đế như: “điều gì đó mà ta không thể nghĩ ra cái gì lớn hơn nó được” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)^[40] Vì điều này hàm ý rằng Thượng Đế có thể là một đối tượng của tư tưởng, nên sự hàm ý này cho rằng trí óc con người có thể hình thành quan niệm về Ngài và hiểu được Ngài. Anselm lập luận rằng Điều Gì Đó này tất phải hiện hữu. Vì hiện hữu thì “hoàn hảo” hoặc trọn vẹn hơn không-hiện-hữu, nên cái hữu thể hoàn hảo mà ta tưởng tượng ra phải có sự hiện hữu hoặc nó sẽ là không toàn bích. Cách chứng minh của Anselm thì khéo léo và hữu hiệu trong một thế giới do tư tưởng Plato thống trị, nơi mà các ý niệm được cho rằng luôn dẫn đến những cổ mẫu vĩnh cửu. Ngày nay nó không chắc thuyết phục được một kẻ hoài nghi. Như nhà thần học Dòng Tên John Macquarrie nhận xét, bạn có thể tưởng tượng rằng mình có 100 bảng Anh, nhưng khổ thay, điều đó không biến số tiền đó thành hiện thực trong túi của bạn.^[41]

Do đó, Thượng Đế của Anselm là Hữu thể, chứ không phải là Không Gì Cả như Denys và Erigena mô tả. Ông sẵn sàng nói về Thượng Đế bằng những ngôn từ khẳng định hơn nhiều so với hầu hết các Faylasuf trước đó. Ông không đề xuất phép tu tập của một Con đường Phủ định nhưng dường như có nghĩ nó có thể đạt tới một ý niệm khá thỏa đáng về Thượng Đế bằng lý trí tự nhiên vốn chính là điều đã luôn làm rối phái Hy Lạp về thần học Tây phương. Một khi ông đã chứng minh được sự hiện hữu của Thượng Đế đến mức hài lòng, Anselm bắt tay vào chứng tỏ các giáo lý về Nhập thể và Ba Ngôi Nhất Thể mà phái Hy Lạp vẫn luôn khẳng khái bất chấp lý trí và việc khái niệm hóa. Trong khảo luận *Tại sao Thượng Đế trở thành phàm nhân* mà chúng ta đã xem xét trong Chương 4, ông dựa trên tư tưởng duy lý và hợp luận lý hơn là mặc khải - những đoạn ông trích từ Kinh Thánh và các giáo phụ có vẻ hoàn toàn bổ sung cho lực đẩy trong lập luận của ông, như ta đã thấy, vốn gắn động cơ như của con người cho

Thượng Đế. Ông không phải là tín đồ Tây phương duy nhất cố gắng giải thích sự huyền bí của Thượng Đế bằng ngôn từ thuần lý. Pierre Abélard (1079 - 1142), triết gia đầy thuyết phục của Paris, cùng thời với Anselm, cũng xây dựng một cách giải thích về Ba Ngôi Nhất Thể vốn nhấn mạnh thể hợp nhất thần thánh với ít nhiều phương hại tới sự phân biệt Ba Ngôi. Ông cũng phát triển một cơ sở lý luận tinh vi và đầy xúc động cho bí ẩn về sự chuộc tội: Chúa bị đóng đinh để đánh thức lòng trắc ẩn trong chúng ta và qua việc đó Ngài trở thành Đấng Cứu chuộc của chúng ta.

Tuy nhiên, Abélard chủ yếu là triết gia, và thần học của ông thì thường khá hợp quy ước. Ông đã trở thành nhân vật hàng đầu trong cuộc phục hưng trí tuệ ở Châu Âu trong thế kỷ XII và đã thu hút rất đông người tán đồng. Điềm này đã đẩy ông vào một tranh cãi với Bernard de Fontaine, viện trưởng Đan viện Clairvaux xứ Bourgogne, người được cho rằng có thể lực nhất châu Âu. Giáo hoàng Eugenius II và vua Louis VII đều chịu ảnh hưởng của ông và tài hùng biện của ông đã khơi dậy một cuộc cách mạng trong giới tu sĩ ở châu Âu: Rất nhiều thanh niên đã rời gia đình để theo ông vào dòng Cistercian vốn tìm cách cải cách hình thức sinh hoạt tôn giáo cũ theo Đan viện Cluny thuộc Dòng Benedictine. Khi Bernard thuyết giảng về đợt Thập tự chinh thứ hai năm 1146, dân Pháp và Đức - vốn trước đây ít nhiều thờ ơ với cuộc viễn chinh này - hầu như giương co thân hình ông trong cơn nhiệt tình của họ, đồng thời gia nhập đạo binh với số lượng lớn, như Bernard viết thư cho Giáo hoàng một cách đầy thỏa mãn, đến nỗi miền quê trông như không bóng người.

Bernard là người thông minh vốn đã tạo cho lòng sùng đạo hơi có vẻ bề ngoài của Tây Âu một chiều kích nội tại mới mẻ. Lòng sùng đạo của dòng Cistercian có vẻ như đã ảnh hưởng tới truyền thuyết về Chén Thánh mô tả một cuộc hành trình tâm linh tới một thành phố biểu tượng không thuộc thế giới này nhưng tượng trưng cho thị kiến về Thượng Đế. Tuy nhiên,

Bernard lại hết sức bất tín nhiệm đầu óc duy lý trí của các học giả như Abelard và thế sẽ làm ông kia phải im tiếng. Ông kết tội Abélard là “mưu toan đem giá trị của đức tin Ki-tô giáo về số không bởi vì ông ấy cho rằng với lý trí của con người ông ta có thể hiểu được tất cả những gì là Thượng Đế.^[42]” Nhắc tới tụng ca của Thánh Paul dành cho đức bác ái, Bernard tuyên bố rằng triết gia này thiếu tình yêu Ki-tô giáo: “Ông ta không thấy cái gì là bí ẩn, không nhìn như qua một tấm gương, mà nhìn trực diện vào mọi sự.^[43]” Tình yêu và việc thực hành lý trí, do đó, thì không tương hợp. Năm 1141, ông yêu cầu Abélard trình diện trước Cộng đồng giáo phận Sens, nơi ông đã tập trung những người ủng hộ mình, một số người trong đó đã đứng ở ngoài để hăm dọa Abélard khi ông tới họp. Việc này không quá khó, bởi vì, vào lúc ấy, Abélard có lẽ đã bị bệnh Parkinson. Bernard đã công kích ông này bằng tài hùng biện, đến độ ông ta suy sụp và qua đời vào năm sau đó.

Đó là một thời điểm biểu tượng đánh dấu sự tách biệt giữa con tim và khối óc. Trong thuyết Ba Ngôi Nhất Thể của Thánh Augustine, con tim và khối óc thì không thể phân ly. Các Faylasuf Hồi giáo như Ibn Sina và al-Ghazzali hẳn đã xác định rằng một mình trí tuệ thôi thì không tìm được Thượng Đế, nhưng cả hai ông sau cùng đều hình dung ra một triết lý vốn được truyền dẫn bởi lý tưởng của tình yêu và bởi những phép tự tập của thuyết thần bí. Chúng ta sẽ thấy rằng trong thế kỷ XII và XIII, những nhà tư tưởng lớn của thế giới Hồi giáo sẽ cố gắng hòa trộn con tim với khối óc và xem triết học là bất khả phân ly với đời sống tâm linh của tình yêu và sự tưởng tượng mà các nhà Sufi quảng bá. Tuy nhiên, Bernard có vẻ e sợ trí tuệ và muốn giữ nó tách biệt khỏi những bộ phận trí óc mang tính cảm xúc và trực giác hơn. Việc này thật nguy hiểm: Nó có thể dẫn tới sự phân cách thiếu lành mạnh của tính nhạy cảm, vốn theo cách của nó, cũng đáng lo ngại như chủ nghĩa duy lý khô khan. Cuộc thập tự chinh mà Bernard hô

hào là một thảm họa phần nào cũng vì nó dựa trên một chủ nghĩa lý tưởng vốn không được tiết chế bởi lẽ thường tình và thẳng thừng phủ nhận đặc tính trắc ẩn Ki-tô giáo^[44]. Như thế cách đối xử của Bernard dành cho Abélard rõ ràng thiếu vắng tính bác ái, và ông đã thúc giục quân thập tự biểu lộ tình yêu Chúa bằng cách giết người ngoại đạo và tổng họ khói Đất Thánh. Bernard thì có lý khi e sợ một chủ nghĩa duy lý vốn cố gắng giải thích đi đâu huyền bí về Thượng Đế và đe dọa làm phai nhạt ý thức kính sợ tôn giáo, nhưng tính chủ quan không kiềm chế vốn không thể mở xẻ thành kiến của nó một cách có phê phán có thể dẫn tới những thái cực tệ hại nhất của tôn giáo. Điều ta cần phải có là một tính khách quan thông minh và đầy hiểu biết chứ không phải một xu hướng cảm tính về “tình yêu” vốn trấn áp trí tuệ một cách thô bạo và loại bỏ lòng trắc ẩn vốn được xem là dấu hiệu phẩm chất cho tôn giáo của Thượng Đế.

Ít có nhà tư tưởng nào có được một đóng góp bền vững cho đạo Thượng Đế Tây phương như Thomas Aquinas (1225-1274), người cố gắng đạt một công trình tổng hợp Augustine với triết học Hy Lạp mà đến gần đây mới đến được với bạn đọc Tây phương. Trong thế kỷ XII, các học giả Âu châu đã lũ lượt qua Tây Ban Nha nơi họ gặp gỡ kho tàng tri thức Hồi giáo. Với sự giúp đỡ của những học giả Do Thái giáo và Hồi giáo, họ tiến hành một dự án dịch thuật lớn lao để đưa kho tàng tri thức này đến với phương Tây. Những phiên bản Ả-rập cho tác phẩm của Aristotle và Plato và những triết gia khác của thế giới cổ đại bây giờ được dịch sang tiếng Latin và lần đầu tiên đến với người đọc ở Bắc Âu. Các dịch giả cũng làm việc với kho tàng học thuật gần đó hơn của người Hồi giáo, trong đó có tác phẩm của Ibn Rushd cũng như các khám phá của các nhà khoa học và thầy thuốc Ả-rập. Vào lúc này khi một số tín đồ Ki-tô giáo Tây phương quyết chí phá hủy đạo Hồi ở Cận Đông, những người Hồi giáo ở Tây Ban Nha lại giúp phương Tây xây dựng nền văn minh của nó.

Summa Theologiae (Tổng luận thần học) của Thomas Aquinas là nỗ lực tích hợp triết học mới với truyền thống Ki-tô giáo Tây phương. Aquinas đặc biệt ấn tượng với lý giải của Ibn Rushd về Aristotle. Tuy nhiên, không như Anselm và Abélard, ông không tin rằng những màu nhiệm như Ba Ngôi Nhất Thể có thể chứng minh được bằng lý trí và cẩn thận phân biệt giữa thực tại không thể diễn đạt của Thượng Đế với những học thuyết của con người về Ngài. Ông đồng ý với Denys rằng bản chất thực của Thượng Đế thì ngoài tầm tiếp cận của trí óc con người. “Từ đó, sau cùng, những gì con người biết được về Thượng Đế chỉ là biết rằng họ không biết được Ngài, vì họ biết rằng Thượng Đế vượt ngoài mọi đi-âu mà ta có thể hiểu về Ngài.^[45]” Có một chuyện kể rằng khi đã đọc ra câu cuối cùng của *Tổng luận*, Aquinas buồn bã đưa tay ôm đầu. Khi người thư ký hỏi ông có vấn đề gì, ông trả lời rằng mọi đi-âu ông đã viết chẳng là gì so với những đi-âu ông đã thấy.

Nỗ lực của Aquinas nhằm đặt kinh nghiệm tôn giáo của ông vào bối cảnh của triết học mới là cần thiết để khớp nối niềm tin với thực tại kia và không đẩy nó vào một khu vực cô biệt của riêng nó. Tư duy lý trí thái quá đang tổn hại cho đức tin, nhưng nếu Thượng Đế không trở thành một sự tán đồng khoa dung cho thói vị kỷ của chúng ta, kinh nghiệm tôn giáo phải được truyền thụ bằng một sự thẩm định chính xác nội dung của nó. Aquinas định nghĩa Thượng Đế bằng cách quay lại với định nghĩa của Thượng Đế về chính mình khi nói với Moses: “Ta là đấng mà ta là.^[46]” Aristotle có nói rằng Thượng Đế là Hữu thể Tất yếu. Theo đó, Aquinas nối kết Thượng Đế của triết gia với Thượng Đế của Kinh Thánh bằng cách gọi Thượng Đế là “Đấng hiện hữu” (*Qui est*)^[47]. Tuy nhiên, ông khẳng định rất rõ rằng Thượng Đế không chỉ là một hữu thể giống như chúng ta. Định nghĩa Thượng Đế như Hữu thể Tự thân thì phù hợp vì “nó không biểu thị một hình thức “*tồn tại*” nào cụ thể ngoài việc tồn tại như chính mình (*esse*

seipsum).^[48]” Thật không đúng khi kết án Aquinas vì góc nhìn thần lý này về Thượng Đế mà sau này trở nên phổ biến ở phương Tây.

Tuy nhiên, thật không may, Aquinas gây ấn tượng rằng Thượng Đế có thể được thảo luận theo cùng cách thức như các ý niệm triết học hoặc hiện tượng tự nhiên khác bằng cách mào đầu cuộc thảo luận với việc chứng minh sự hiện hữu của Ngài theo triết học tự nhiên. Điều này hàm ý rằng chúng ta có thể đạt tới hiểu biết về Thượng Đế giống y như ta hiểu biết về các thực tại trần thế khác. Ông liệt kê năm “bằng chứng” cho sự hiện hữu của Thượng Đế vốn sẽ trở nên cực kỳ quan trọng trong thế giới Công giáo và cũng được tín đồ Tin Lành áp dụng:

1. Luận điểm của Aristote về một Nguyên Động lực.
2. Một luận chứng tương tự vốn nhấn mạnh rằng không thể có một chuỗi bất tận những nguyên nhân: Tất phải có một khởi đầu.
3. Lập luận dựa trên tính cơ may phụ thuộc vào điều kiện cho trước, được Ibn Sina đề xuất, đòi hỏi sự hiện hữu của một “Hữu thể Tất yếu”.
4. Luận điểm của Aristotle dựa vào triết lý rằng thứ bậc của sự tuyệt hảo trong thế giới này hàm ý một cái Hoàn hảo vốn tốt hơn hết thảy.
3. Sáng tạo luận^[49] vốn cho rằng trật tự và mục đích mà chúng ta thấy trong vũ trụ không thể đơn thuần là kết quả của cơ may.

Các bằng chứng này ngày nay không còn đứng vững nữa. Chúng đáng hoài nghi ngay cả khi xét theo một quan điểm tôn giáo, bởi vì, với ngoại lệ có thể có của sáng tạo luận, mỗi cách chứng minh lại ngầm hàm ý rằng “Thượng Đế” chỉ là một hữu thể khác nữa, một mối nối kết nữa trong chuỗi hiện hữu. Ngài là Hữu thể Tối cao, Hữu thể Tất yếu, Hữu thể Hoàn hảo nhất. Quả thật rằng việc sử dụng những thuật ngữ như “Nguyên nhân đầu tiên” hoặc “Hữu thể Tất yếu” hàm ý rằng Thượng Đế không thể là bất

kỳ gì giống như những hữu thể mà chúng ta biết mà chính là *cơ sở* hoặc điều kiện cho sự tồn tại của chúng. Điều này chắc chắn là ý định của Aquinas. Tuy nhiên, những người đọc Summa của ông không phải lúc nào cũng có được sự phân biệt quan trọng này và nói chuyện về Thượng Đế cứ như Ngài chỉ là Hữu thể Cao nhất trong tất cả. Điều này mang tính quy giản và có thể biến Siêu hữu thể này thành một ngẫu tượng, được tạo ra theo hình ảnh của chúng ta và dễ dàng biến thành một Siêu ngã thượng giới. Có lẽ không phải là không chính xác khi gợi ý rằng nhiều người ở phương Tây xem Thượng Đế như một Hữu thể theo kiểu này.

Điều quan trọng là nỗ lực nối kết Thượng Đế với trào lưu mới cho triết thuyết Aristotle (*Aristotelianism*) ở châu Âu. Các Faylasuf cũng lo lắng rằng ý niệm về Thượng Đế phải theo kịp thời đại và không bị đẩy vào một khu biệt cư (*ghetto*) cổ lỗ. Trong mỗi thế hệ, ý tưởng và kinh nghiệm về Thượng Đế sẽ phải được sáng tạo lần nữa. Tuy nhiên, hầu hết tín đồ Hồi giáo - có thể nói - đã bỏ phiếu bằng chân, và quyết định rằng, Aristotle không có đóng góp gì nhiều vào việc nghiên cứu Thượng Đế, tuy ông cực kỳ có công trong những lĩnh vực khác, như khoa học tự nhiên. Chúng ta đã thấy trình bày của ông về bản chất của Thượng Đế đã được người san định tác phẩm của ông mệnh danh là *meta ta physica* (“tiếp sau vật lý học”):^[50] Thượng Đế của ông chỉ đơn giản là một sự tiếp tục của thực tại vật lý hơn là một thực tại thuộc về một trật tự hoàn toàn khác. Do đó trong thế giới Hồi giáo, hầu hết thảo luận trong tương lai về Thượng Đế đã hòa trộn triết học với thuyết thần bí. Một minh lý trí thì không thể đạt tới một sự thấu hiểu mang tính tôn giáo về thực tại mà chúng ta gọi là “Thượng Đế”, nhưng kinh nghiệm tôn giáo cần được thông truyền bằng trí tuệ phê phán và kỷ luật của triết học nếu nó không muốn trở nên mối xúc cảm hỗn độn, nuông chiều hoặc thậm chí nguy hiểm.

Bonaventure (1221-1274), tu sĩ Dòng Fratrum Minorum (Anh em Hèn mọn, hoặc Francesco) cùng thời với Aquinas cũng có tầm nhìn tương tự. Ông cũng cố gắng kết nối triết học với kinh nghiệm tôn giáo để đạt tới sự phong phú chung cho cả hai lĩnh vực. Trong *De triplici via* (Đường ba mặt), ông theo bước Augustine trong việc nhìn thấy “những Ba Ngôi Nhất Thể” ở khắp nơi trong cuộc sáng thế và xem “thuyết ba ngôi tự nhiên” này như khởi điểm của ông trong *Itinerarium mentis in Deum* (Con đường của Tâm trí đến Thượng Đế). Ông thực lòng tin rằng Chúa Ba Ngôi có thể chứng minh được bằng lý trí tự nhiên không cần trợ giúp, nhưng ông tránh những mối nguy của thói sùng bái mù quáng duy lý chủ nghĩa bằng cách nhấn mạnh tầm quan trọng của kinh nghiệm tâm linh như một thành phần trọng yếu của ý niệm về Thượng Đế. Ông xem Francis xứ Assisi, người sáng lập dòng tu của ông, như mẫu mực vĩ đại của đời sống Ki-tô hữu. Nhìn vào các sự kiện trong cuộc đời của ông, một nhà thần học như ông có thể tìm thấy bằng chứng cho các giáo lý của Giáo hội. Dante Alighieri (1265-1321), nhà thơ xứ Toscana, cũng thấy rằng một đường loại với ông - trong trường hợp của Dante thì đó là Beatrice Portinari, người phụ nữ xứ Florence - có thể là một sự hiển hiện của thần thánh. Cách tiếp cận Thượng Đế mang tính cá nhân này gọi lại về Thánh Augustine.

Bonaventure cũng áp dụng cách chứng minh bản thể học của Anselm về sự hiện hữu của Thượng Đế vào phần thảo luận của ông về Francis như một sự hiện xuống (*epiphany*). Ông lập luận rằng, Francis đã đạt một mức tuyệt luân trong đời này vốn dường như vượt quá tầm con người, nên chúng ta hoàn toàn có thể, trong khi vẫn sống dưới trần thế này, “thấy và hiểu rằng cái “tốt nhất” là... cái mà ta không thể tưởng tượng được cái gì tốt hơn^[51]”. Chính thực tế rằng chúng ta có thể hình thành một ý niệm như thế về “cái tốt nhất” chứng tỏ rằng, nó phải hiện hữu trong tính hoàn thiện tối thượng của Thượng Đế. Nếu chúng ta đi vào chính mình, như Plato và

Augustine đầu khuyên làm, chúng ta có thể tìm thấy hình ảnh của Thượng Đế được phản chiếu “trong thế giới nội tại của chúng ta^[52]”. Việc nội quan này rất thiết yếu. Dĩ nhiên, việc tham gia lễ nghi của Giáo hội là quan trọng nhưng người Ki-tô giáo trước hết phải đi vào tầng sâu thẳm của bản ngã, nơi họ sẽ được “chuyển sang trạng thái xuất thần vượt trên trí tuệ” và tìm thấy một thị kiến về Thượng Đế vượt quá những ý niệm thế nhân hữu hạn của chúng ta.

Cả Bonaventure và Aquinas đầu xem kinh nghiệm tôn giáo là chủ yếu. Họ trung thành với truyền thống Falsafah, vì trong cả Do Thái giáo và Hồi giáo, các triết gia thường là người theo phái thần bí vốn ý thức rất rõ về những giới hạn của trí tuệ trong những vấn đề thần học. Họ đã phát triển những cách chứng minh thần lý về sự hiện hữu của Thượng Đế để kết hợp niềm tin tôn giáo của họ với nghiên cứu khoa học và để nối tiếp nó với những kinh nghiệm bình thường hơn. Chính họ không hề nghi ngờ sự hiện hữu của Thượng Đế, và Nhiều người ý thức rõ những giới hạn trong thành tựu của mình. Những cách chứng minh ấy không được thiết kế để thuyết phục những người không tín ngưỡng, vì lúc ấy chưa có những người vô thần theo nghĩa hiện đại của chúng ta. Dạng thần học tự nhiên này, do đó, không phải là bước dạo đầu cho kinh nghiệm tôn giáo mà là một sự đồng hành: Các Faylasuf không cho là bạn muốn đạt một trải nghiệm thần bí thì trước đó bạn phải thuyết phục bản thân về một sự hiện hữu của Thượng Đế một cách hợp lý. Rất có thể, đi đầu ngược lại mới là đúng. Trong các thế giới của Do Thái giáo, Hồi giáo và Chính thống giáo Hy Lạp, Thượng Đế của triết gia mau chóng bị thay thế bằng Thượng Đế của các nhà thần bí.

THƯỢNG ĐẾ CỦA NHÀ THẦN BÍ

Do Thái giáo, Ki-tô giáo và ở một chừng mực ít hơn, Hồi giáo - tất cả đều phát triển ý tưởng về một Thượng Đế có nhân tính, vì vậy chúng ta có xu hướng nghĩ rằng lý tưởng này tượng trưng cho tôn giáo ở mức tốt nhất. Thượng Đế có nhân tính này đã từng giúp những tín đồ độc thần trân trọng những quyền thiêng liêng và không thể tước đoạt của cá nhân và vun trồng một niềm tôn trọng nhân cách. Truyền thống Do Thái - Ki-tô giáo cũng đã giúp phương Tây đạt được tư tưởng nhân văn cởi mở mà nó đánh giá rất cao. Những giá trị này từ cội rễ đã được ghi khắc trong một Thượng Đế mang nhân tính - Đấng làm mọi việc mà con người làm: yêu thương, phán xét, trừng phạt, nhìn, nghe, sáng tạo và phá hủy cũng giống như chúng ta vậy. Yahweh khởi đầu như một vị thần được nhân cách hóa với những yêu thương và thù ghét mãnh liệt như con người. Sau này Ngài trở thành biểu tượng của sự siêu việt, suy nghĩ của Ngài không phải là suy nghĩ của chúng ta, những cách thức của Ngài cũng vược cao hơn cách thức của chúng ta, giống như các tầng trời phía trên mặt đất vậy. Thượng Đế có nhân tính phản ánh một tri kiến tôn giáo quan trọng rằng: Không có giá trị tối cao nào có thể thấp kém hơn con người. Do đó, đối với nhiều người, thuyết nhân vị là nền tảng quan trọng và không thể thiếu của sự phát triển tôn giáo và luân lý. Các tiên tri của Israel đã coi những cảm xúc và nhiệt huyết của mình đến từ Thượng Đế; những tín đồ Phật giáo và Hindu đã phải đưa lòng tận hiến cá nhân vào sự hóa thân của thực tại tối cao. Ki-tô giáo biến một con người thành trung tâm đời sống tôn giáo theo một cách

đặc biệt trong lịch sử tôn giáo: Nó đưa thuyết nhân vị vốn cố hữu trong Do Thái giáo đến cực đoan. Có lẽ nếu không có một mức độ đồng dạng và thấu cảm nào đó, tôn giáo không thể được chấp nhận rộng rãi.

Tuy nhiên, một Thượng Đế có nhân tính có thể trở thành một trách nhiệm hệ trọng. Ngài có thể là một biểu tượng được chạm trổ theo trí tưởng tượng của chúng ta, một sự phản chiếu về những nhu cầu hạn chế, những nỗi sợ hãi và khao khát của chúng ta. Chúng ta có thể thừa nhận rằng Ngài yêu thương đi đâu mà chúng ta yêu thương và ghét đi đâu mà chúng ta ghét, tán thành những định kiến của chúng ta thay vì buộc chúng ta phải siêu vượt chúng, duy lý trí dường như không thể ngăn chặn một thảm họa hay thậm chí khi Ngài mong muốn một bi kịch, Ngài có thể trở nên nhẫn tâm và độc ác. Một niềm tin hời hợt cho rằng thảm họa là ý muốn của Thượng Đế có thể khiến chúng ta chấp nhận những đi đâu mà về cơ bản là không thể chấp nhận được. Sự thật rằng, như một con người, việc Thượng Đế có giới tính cũng định ra giới hạn: Nghĩa là hoạt động tính dục của một nửa nhân loại được thánh hóa bằng cái giá của nữ giới và có thể dẫn đến sự mất thăng bằng thần kinh và thiếu cân bằng thỏa đáng trong các tập tục tình dục của con người. Vì vậy, Thượng Đế mang nhân tính có thể là nguy hiểm. Thay vì kéo chúng ta vượt qua những giới hạn của chính mình, “Ngài” có thể khuyến khích chúng ta phải tự mãn trong chúng; “Ngài” có thể khiến chúng ta độc ác, hung tợn, tự mãn và thiên vị như “Ngài”. Thay vì khơi dậy lòng trắc ẩn vốn là đặc điểm của tất cả các tôn giáo tiên tiến, “Ngài” có thể khuyến khích chúng ta phán xét, kết án và cách ly. Vì vậy, dường như ý tưởng về Thượng Đế mang nhân tính chỉ có thể là một giai đoạn trong sự phát triển tôn giáo của chúng ta. Các tôn giáo trên thế giới dường như đã nhận ra mối nguy này và đã nỗ lực siêu vượt quan niệm nhân cách tính về thực tại tối cao.

Chúng ta có thể đọc Kinh Thánh Do Thái như là câu chuyện về sự tình lọc và, sau này, là sự loại bỏ đấng Yahweh bộ tộc và sự nhân cách hóa đấng ấy trở thành YHWH. Ki-tô giáo, có lẽ là tôn giáo được nhân cách hóa rõ nét nhất trong ba tôn giáo độc thần, đã sùng bái Thượng Đế nhập thể qua việc giới thiệu giáo thuyết Ba Ngôi siêu việt. Các tín đồ H ồi giáo không lâu sau đó đã gặp vấn đề với các bản văn trong Kinh Koran ngụ ý rằng Thượng Đế “nhìn”, “nghe” và “phán xét” giống như con người. Cả ba tôn giáo độc thần đã phát triển một truyền thống thần bí làm cho Thượng Đế của họ siêu vượt phạm vi nhân cách và trở nên tương tự như những thực tại phi nhân cách của Niết bàn và Đại Ngã - Tiểu Ngã. Chỉ có một số ít người là có khả năng thực hành chủ nghĩa thần bí đích thực, nhưng trong cả ba tôn giáo (trừ Ki-tô giáo Tây phương) chính Thượng Đế được trải nghiệm bởi các nhà thần bí cuối cùng đã trở thành quy phạm trong đức tin, cho đến thời gian tương đối gần đây.

Độc thần giáo lịch sử không mang tính thần bí từ cội rễ. Chúng ta nhận thấy sự khác biệt giữa trải nghiệm của một người trầm tư mặc tưởng như Đức Phật với các tiên tri. Cả Do Thái giáo, Ki-tô giáo và H ồi giáo về cơ bản đều là những tôn giáo tích cực, tận hiến vào việc đảm bảo rằng ý muốn của Thượng Đế phải được thực hiện dưới đất cũng như trên trời. Mô típ trung tâm của các tôn giáo tiên tri này là sự đối mặt hoặc gặp gỡ cá nhân giữa Thượng Đế và con người. Thượng Đế này được trải nghiệm như một mệnh lệnh hành động; Ngài kêu gọi chúng ta hãy đến với Ngài; cho chúng ta được lựa chọn từ bỏ hoặc đón nhận tình yêu và sự quan tâm của Ngài. Thượng Đế này liên hệ với con người qua đối thoại hơn là sự suy gẫm trong thinh lặng. Ngài phát ra Lời vốn trở thành tâm điểm của sự tận hiến và được nhập thân một cách đau đớn vào tình trạng bất toàn và bi kịch của đời sống thế tục. Trong Ki-tô giáo, mối quan hệ với Thượng Đế được thể hiện qua tình yêu. Tâm điểm của tình yêu đó là bản ngã, theo một nghĩa nào

đó, phải được diệt trừ. Trong đối thoại hoặc tình yêu, tính vị ngã là một khả năng thường trực. Ngôn ngữ bản thân nó có thể là một năng lực giới hạn vì nó gắn chúng ta vào những khái niệm về kinh nghiệm thế tục của chúng ta.

Các tiên tri đã tuyên chiến với thần thoại học: Thượng Đế của họ là sống động trong lịch sử và trong các sự kiện chính trị hiện thời chứ không phải trong kỷ nguyên thần thoại ban sơ và thiêng liêng. Tuy nhiên, khi các tín đồ độc thần quay sang chủ nghĩa thần bí, thần thoại học tái khẳng định nó là phương tiện trải nghiệm tôn giáo chính. Có một sự liên kết ngôn ngữ học giữa ba từ “huyền thoại”, “thần bí” và “huyền bí”. Tất cả bắt nguồn từ động từ *musteion* của tiếng Hy Lạp nghĩa là nhắm mắt hoặc ngậm miệng lại. Vì vậy, tất cả ba từ đó, đều bắt nguồn từ sự trải nghiệm của bóng tối và sự thinh lặng^[1] Chúng là những từ phổ biến ở phương Tây ngày nay. Ví dụ, từ “huyền thoại” thường được dùng như là từ đồng nghĩa của nói dối: Theo cách nói phổ biến, huyền thoại là một cái gì đó không thật. Một chính trị gia hay một ngôi sao điện ảnh sẽ gạt bỏ những tin tức lỗ mãng về hoạt động của họ bằng việc nói rằng chúng là “những câu chuyện huyền thoại” và các học giả coi những quan điểm sai lầm trước đây của họ là “hoang đường”. Kể từ thời Khai sáng, “huyền bí” được coi là một điểu gì đó cần được giải thích rõ. Nó thường được liên tưởng đến suy nghĩ rối ren. Ở Mỹ, một câu chuyện trinh thám được gọi là “huyền bí”, và chính vì bản chất của thể loại này nên vấn đề được giải quyết một cách thỏa đáng. Chúng ta sẽ biết rằng ngay cả những người có tôn giáo cũng đã coi “huyền bí” là một từ xấu trong suốt thời Khai sáng. Tương tự như vậy, “thần bí” thường được liên tưởng đến những kẻ lập dị, lang băm hoặc bọn hippy buông thả. Bởi vì phương Tây chưa bao giờ nhiệt huyết với thần bí, ngay cả trong giai đoạn cực thịnh ở những khu vực khác trên thế giới, nên hiểu biết của chúng ta về tri thức và kỷ luật cốt yếu của loại tâm linh này vẫn ít ỏi.

Tuy nhiên, có những dấu hiệu cho thấy cơn triền đang trở lại. Kể từ những năm 1960, người phương Tây đã khám phá ra những mặt ích lợi của một số loại hình Yoga và các tôn giáo như Phật giáo, có ưu điểm là không bị tạp nhiễm bởi một thuyết hữu thần non yếu, đã phát triển mạnh ở châu Âu và Hoa Kỳ. Công trình của học giả Mỹ Joseph Campbell gần đây về huyền thoại học rất được hoan nghênh. Sự hăng hái hiện thời đối với phân tâm học ở phương Tây có thể được coi như là sự khao khát một kiểu thần bí nào đó, bởi vì chúng ta sẽ nhận thấy những điểm tương đồng thú vị giữa hai nguyên tắc. Huyền thoại học thường là một nỗ lực để lý giải thế giới nội tâm của tinh thần và Freud lẫn Jung theo bản năng đã quay sang các câu chuyện thần thoại cổ xưa, như câu chuyện Hy Lạp về Oedipus, để giải thích khoa học mới của họ. Có thể người phương Tây đang cảm thấy cần một phương án khác thay thế cho quan điểm thuần túy khoa học về thế giới.

Tôn giáo thần bí thì trực tiếp hơn và có xu hướng hữu ích trong thời khắc khó khăn hơn, nếu so với một niềm tin chủ yếu dựa trên lý trí. Những nguyên tắc của chủ nghĩa thần bí giúp người lão luyện trở về với Cái Một, sự khởi đầu ban sơ, và phát triển một ý thức liên tục về sự hiện diện. Tuy nhiên chủ nghĩa thần bí Do Thái trước đây phát triển vào thế kỷ II và III, thời đoạn rất khó khăn cho người Do Thái, dường như làm nổi bật hố sâu ngăn cách giữa Thượng Đế và con người. Người Do Thái muốn từ bỏ cái thế giới trong đó họ bị ngược đãi và cách ly để hướng đến một thế giới thần thánh quyền uy hơn. Họ tưởng tượng Thượng Đế như một vị vua chỉ có thể được tiếp cận qua một cuộc hành trình gian nan xuyên qua bảy tầng trời. Thay vì tự biểu hiện theo cách trực tiếp đơn giản của các thầy Rabbi, các nhà thần bí dùng thứ ngôn ngữ vang vọng và khoa trương. Các thầy Rabbi không ưa kiểu tâm linh này và các nhà thần bí không muốn gây thù địch với họ. Tuy nhiên, “Thuyết thần bí Vương quyền”, như nó được gọi như vậy, hẳn đã thỏa mãn một nhu cầu quan trọng vì nó tiếp tục phát triển

bên cạnh các viện Rabbi lớn cho đến khi nó được sáp nhập vào Kabbalah, chủ nghĩa thần bí Do Thái mới, trong suốt thế kỷ XII và XIII. Những bản văn cổ điển của Thuyết thần bí Vương quyền được thu thập ở Babylon thế kỷ V và VI, cho thấy rằng các nhà thần bí, những người vốn kín đáo về những trải nghiệm của họ, cảm thấy một sự thân thuộc mạnh mẽ với truyền thống giáo sĩ Do Thái vì họ tạo ra những vị hiên triết lớn như Rabbi Akiva, Rabbi Ishmael và Rabbi Yohannan, những vị anh hùng của hình thức tâm linh này. Họ hé lộ một sự vượt giới hạn mới trong tinh thần Do Thái khi họ khai mở một con đường mới đến với Thượng Đế nhân danh dân chúng của họ.

Như chúng ta đã biết, các thầy Rabbi có những trải nghiệm tôn giáo khá đáng chú ý. Vào dịp khi Thánh Thần ngự xuống trên Rabbi Yohannan và các môn đệ của ông dưới hình dạng ngọn lửa từ trời, họ có vẻ đang thảo luận ý nghĩa của thị kiến lạ lùng của Ezekiel về chiến xa của Chúa. Chiến xa và bóng người bí ẩn mà Ezekiel thoáng nhìn thấy đang ngổn trên ngai dường như là chủ đề của sự suy đoán bí truyền trước đây. Mô tả về Cổ xe Thiên đàng (*Màaseh Merkavah*) thường gắn với sự suy đoán về ý nghĩa của câu chuyện sáng thế (*Maaseh Beresbu*). Trình thuật lâu đời nhất mà chúng ta có về cuộc thăng thiên huyền bí đến Ngai vàng của Thượng Đế trên những tầng trời cao nhất nhấn mạnh đến những hiểm họa to lớn của chuyển hành trình tâm linh này:

Các thầy Rabbi của chúng ta dạy rằng: Bốn người đi vào một vườn cây. Họ là Ben Azzai, Ben Zoma, Acher và Rabbi Akiva. Rabbi Akiva nói với họ: “Khi anh em đến được những hòn đá ngọc tinh khiết thì đừng nói 'Nước! nước!' Vì Kinh Thanh chép rằng: “Bất cứ ai nói những điều sai trái sẽ không tồn tại trước mắt Ta.” Ben Azzai nhìn và đã chết. Về việc của ông, Kinh Thánh chép rằng: Cái chết của những ai trung tin sẽ rất cao trọng trong mắt của Chúa.” Ben Zoma nhìn và hóa điên. Về ông này, Kinh Thánh chép rằng: “Nếu người tìm thấy mật, hãy tận

hưởng vừa đủ, nếu không, người sẽ bị tràn ứ và nôn mửa.” Acher trở thành một tín đồ dị giáo. Rabbi IYkiva ra đi trong an bình. ^[2]

Chỉ có Rabbi Akiva là đủ chín chắn để vượt qua cuộc hành trình huyền bí mà không bị tổn hại. Một cuộc hành trình đi vào sâu thẳm của tâm trí kéo theo những rủi ro cá nhân to lớn bởi vì chúng ta không thể chịu đựng những điều chúng ta thấy ở đó. Đó là lý do tại sao tất cả các tôn giáo đều khẳng định rằng cuộc hành trình huyền bí chỉ có thể được tiến hành dưới sự chỉ dẫn của một người thành thạo, người có thể theo dõi trải nghiệm đó, dẫn dắt người không có kinh nghiệm vượt qua những nơi nguy hiểm và đảm bảo anh ta không vượt quá sức mạnh của mình giống như Ben Azzai và Ben Zoma tội nghiệp, kẻ đã chết, người hóa điên. Tất cả các nhà thần bí đều nhấn mạnh đến nhu cầu về trí khôn và sự ổn định tinh thần. Các thi thần sư nói rằng thật vô dụng cho một người bị rối loạn thần kinh tìm kiếm sự chữa trị bằng thi thần định bởi vì nó chỉ khiến bệnh nặng hơn. Hành vi kỳ dị của một vài vị thánh Công giáo ở châu Âu, vốn được tôn kính như những nhà thần bí, phải được coi là những sự lầm lạc. Câu chuyện bí ẩn này về những giáo sĩ Talmud cho thấy rằng người Do Thái luôn ý thức những mối hiểm nguy ngay từ ban đầu: Sau này, họ không để cho người trẻ thụ giáo những nguyên tắc của Kabbalah cho đến khi những người đó trưởng thành hoàn toàn. Một nhà thần bí cũng phải lập gia đình, để đảm bảo ông ta có sức khỏe tình dục tốt.

Nhà thần bí phải thực hiện cuộc hành trình lên Ngai vàng của Thượng Đế xuyên qua bảy tầng Thiên đàng. Tuy nhiên đây chỉ là một cuộc hành trình trong tưởng tượng. Nó không bao giờ được hiểu theo nghĩa đen, mà luôn luôn được coi là sự thăng thiên mang tính biểu tượng thông qua những vùng huyền bí của tâm trí. Lời cảnh báo kỳ lạ của Rabbi Akiva về “những hòn đá ngọc tinh khiết” có thể ám chỉ đến từ khóa mà nhà thần bí phải thoát ra tại những điểm quan trọng khác nhau trong cuộc hành trình tưởng tượng

của ông. Những hình ảnh này được mường tượng như là một phần của một kỷ luật phức tạp. Ngày nay chúng ta biết rằng tiềm thức là một khối hình ảnh đầy ắp thường lộ ra trong những giấc mơ, trong ảo giác, trong tâm lý bất thường hoặc trong các bệnh rối loạn thần kinh như chứng động kinh hoặc tâm thần phân liệt. Các nhà thần bí Do Thái không tưởng tượng họ thật sự đang bay xuyên qua bầu trời hoặc bước vào cung điện của Thượng Đế, mà chỉ sắp xếp những hình ảnh tôn giáo vốn lấp đầy tâm trí họ theo một cách được kiểm soát và trật tự. Điều này đòi hỏi kỹ năng tuyệt vời, một tâm tính và quá trình đào tạo nhất định nào đó. Nó đòi hỏi cùng kiểu tập trung giống như các kỷ luật của Zen hoặc Yoga vốn giúp cho người thông thạo tìm thấy con đường của mình xuyên qua những lối đi mê cung của tinh thần. Hai Gaon (939-1038), một vị hiền triết người Babylon, đã giải thích câu chuyện về bốn vị giáo sĩ qua sự thực hành thần bí đương đại. “Vườn cam” ám chỉ sự thăng thiên huyền bí của linh hồn đến cung điện của Thượng Đế. Một người khao khát thực hiện cuộc hành trình tưởng tượng và nội tâm này hẳn là “đáng giá” và “được ban một số phẩm chất nào đó” nếu anh ta “mong muốn ngắm nhìn cỗ xe Thiên đàng và những tầng lớp thiên thần trên cao”. Nó sẽ không xảy ra do ngẫu hứng. Ông phải thực hiện một số bài tập nhất định tương tự như những bài tập của những nhà Yogi và những người trăn trăn mặc tưởng trên khắp thế giới:

Người đó phải ăn chay một số ngày nhất định, phải đặt đầu giữa hai đầu gối và thì thầm những lời ngợi khen Chúa, còn mặt thì nhìn xuống đất. Do vậy, ông sẽ nhìn thấy nơi sâu kín nhất của cõi lòng và như thế ông đã nhìn thấy bảy tầng trời bằng đôi mắt của chính mình, di chuyển từ tầng trời này đến tầng trời kia, để quan sát đi đâu sẽ được tìm thấy.^[3]

Mặc dù các bản văn lâu đời nhất của thuyết Thần bí Vương quyền này chỉ có từ thế kỷ II hoặc III, kiểu tâm niệm này chắc hẳn còn cũ xưa hơn. Vì thế Thánh Paul mới hỏi một người bạn rằng “ai thuộc về Đấng Messiah”,

người được nhắc lên tầng mây thứ ba mươi bốn năm trước. Paul không hoàn toàn hiểu về thị kiến này, nhưng ông tin rằng người đàn ông đó đã “được nhắc lên Thiên đàng và nghe những điều không được có và không thể có trong ngôn ngữ loài người”.^[4]

Những thị kiến này tự chúng không phải là cùng đích mà chỉ là phương tiện dẫn đến một trải nghiệm tôn giáo khôn tả vốn vượt khỏi những khái niệm bình thường. Chúng được quyết định bởi truyền thống tôn giáo cụ thể của nhà thần bí. Một thị kiến Do Thái thấy những quang cảnh bảy tầng trời bởi vì trí tưởng tượng tôn giáo của ông được nhét đầy những biểu tượng cụ thể này. Các tín đồ Phật giáo nhìn thấy những hình ảnh khác nhau của chư Phật và Bồ tát; những tín đồ Ki-tô giáo mừng tượng Đức Mẹ Maria Đồng trinh. Thật là sai lầm khi người có thị kiến coi sự hiện ra tinh thần này là khách quan hoặc như một thứ gì đó hơn cả biểu tượng của sự siêu việt. Bởi vì ảo giác thường là một trạng thái bệnh lý, do đó, cần phải có một kỹ năng và trạng thái thăng bằng về tinh thần để xử lý và lý giải những biểu tượng vốn xuất hiện trong suốt quá trình suy tưởng tập trung và phản ánh nội tâm.

Một trong những thị kiến lạ nhất và gây tranh cãi nhất của những tín đồ Do Thái giáo ban đầu được tìm thấy ở Shiur Qomah, một bản văn thế kỷ V mô tả hình tượng mà Ezekiel đã nhìn thấy trên Ngai vàng của Thượng Đế. Shiur Qomah gọi đây là Yozrenu, Đấng Tạo hóa. Sự mô tả lạ lùng của nó về thị kiến này chắc chắn dựa trên một trích đoạn từ Sách Diễm Ca vốn là bản văn Kinh Thánh ưa thích nhất của Rabbi Akiva. Cô dâu mô tả Người tình của nàng:

Người yêu dấu của tôi tươi sáng và hồng hào,

nổi bật giữa muôn ngàn.

Đầu của chàng bằng vàng,

vàng tinh khiết nhất,

mái tóc chàng là những nhánh cỏ

và đen như ô thước.

Mắt chàng là những chú chim bồ câu

ở một ao nước tắm trong sữa,

ngủ trên ao;

đôi má chàng là những luống rau thơm,

những dải bờ tỏa hương ngọt ngào.

Môi của chàng là những bông huệ nước,

trào ra nhựa thuần một dược,

hai bàn tay bằng vàng, tròn trịa,

đeo những ngọc Tarshi,

bụng Chàng một khối ngà voi

phủ kín sa-phia.

Đôi chân Chàng là hai trụ bạch ngọc.^[5]

Một số người xem đây là những đặc tả về Thượng Đế: Trong sự sửng sốt của nhiều thế hệ Do Thái, Shiur Qomah đã tiến hành xác định mỗi chi thể của Thượng Đế được liệt kê ở đây. Bản văn kỳ lạ này cho thấy Thượng Đế không thể được xác định. Đầu óc không thể nắm bắt. “Parasang” — đơn vị cơ bản — tương đương với 180 tỷ “ngón tay” và mỗi “ngón tay” trải dài từ đầu này đến đầu kia của trái đất. Những kích thước khổng lồ này làm trí óc phải do dự và từ bỏ theo đuổi chúng hoặc thậm chí hình thành một con số có kích thước như thế. Đó là vấn đề Shiur Qomah cố cho chúng ta biết rằng không thể nào xác định được Thượng Đế hoặc diễn tả Ngài bằng từ ngữ của loài người. Việc cố gắng làm điều đó chỉ chứng tỏ điều không thể xảy ra và mang lại cho chúng ta một trải nghiệm mới về sự siêu việt của

Thượng Đế. Không lấy gì ngạc nhiên khi nhiều người Do Thái coi nỗ lực xác định Thượng Đế là sự phỉ báng. Đó là lý do tại sao một bản văn bí truyền như Shiur luôn được giữ kín tránh sự khinh suất. Xét trong ngữ cảnh, Shiur Qomah mang lại cho những người thông thạo, là những người sẵn sàng tiếp cận đi đầu đó theo một cách đúng đắn, dưới sự hướng dẫn của thầy linh hướng của họ, một sự thấu suốt mới về sự siêu việt của Thượng Đế vốn vượt qua tất cả phạm trù của loài người. Vấn đề này chắc chắn không hiểu theo nghĩa đen; nó không chuyển tải thông tin bí mật. Đó là một sự gợi ý có chủ tâm về tâm trạng nhằm tạo ra cảm giác kinh ngạc và sửng sốt.

Shiur giới thiệu chúng ta đến hai yếu tố cốt lõi trong bức chân dung huyền bí của Thượng Đế phổ biến trong cả ba tôn giáo. Thứ nhất, đó là sự tưởng tượng; thứ hai, nó không thể diễn tả được. Hình tượng được mô tả trong Shiur là hình ảnh của Thượng Đế mà các nhà thần bí nhìn thấy đang ngời trên ngai vàng. Tuyệt đối không có điểu gì nhẹ nhàng, yêu thương hoặc nhân tính về vị Thượng Đế này; thực vậy, sự thiêng liêng của Ngài dường như tạo sự xa lánh. Tuy nhiên, khi nhìn thấy Ngài, các nhà thần bí đã thốt lên những bài ca vốn chứa đựng rất ít thông tin về Thượng Đế mà chỉ để lại một ấn tượng choáng ngợp:

Một phẩm chất thiêng liêng, một phẩm chất quyền năng, một phẩm chất sợ hãi, một phẩm chất kinh ngạc, một phẩm chất hoang mang, một phẩm chất kinh hoàng - Đó là phẩm chất của vỏ bọc của Đấng tạo hóa, *Adonai*, Chúa của Israel; vỏ bọc ấy được khắc sâu bên trong và bên ngoài, và hoán toàn được phủ với những YHWH, YHWH. Không có con mắt nào có thể nhìn thấy vỏ bọc đó, con mắt xác thịt và con mắt của những tôi tớ của Ngài cũng không nhìn thấy.^[6]

Nếu chúng ta không thể tưởng tượng chiếc áo choàng của Yahweh trông như thế nào, làm sao chúng ta có thể nhìn thấy chính Thượng Đế?

Có lẽ bản văn nổi tiếng nhất trong tất cả các bản văn thần bí trước đây của người Do Thái là *Sefer Yezirah* thế kỷ V. Không có nỗ lực nào để miêu tả quá trình sáng tạo một cách hiện thực; phần trình thuật hoàn toàn mang tính biểu tượng và cho thấy Thượng Đế tạo ra thế giới qua phương tiện ngôn ngữ như thể Ngài đang viết cuốn sách. Nhưng ngôn ngữ hoàn toàn bị chuyển hóa và thông điệp sáng thế không còn rõ ràng nữa. Mỗi mẫu tự của bảng chữ cái Hebrew được gán cho một giá trị số; bằng việc kết hợp các mẫu tự với những con số riêng, sắp xếp chúng lại theo những hình thể vô tận, nhà thần bí đã để tâm trí tuột ra khỏi ý nghĩa thông thường của từ ngữ. Mục đích là để né tránh trí tuệ và gợi cho những người Do Thái biết rằng không có từ ngữ hay khái niệm nào có thể tượng trưng cho thực tại theo đó cái Tên nhắm đến. Một lần nữa, kinh nghiệm đầy ngôn ngữ đến những giới hạn của nó và để nó tạo ra một ý nghĩa phi ngôn ngữ, tạo một cảm quan về tính khác biệt của Thượng Đế. Các nhà thần bí không muốn một cuộc đối thoại thẳng thắn với một Thượng Đế mà họ trải nghiệm như là một thần tính tràn ngập hết thảy hơn là một người bạn hay một người cha đầy cảm thông.

Thuyết Vương quyền Thần bí không phải là duy nhất. Tiên tri Muhammad được cho là đã từng có một trải nghiệm tương tự khi ông thực hiện một cuộc hành trình vào ban đêm từ Ả-rập đến núi Đền Thờ ở Jerusalem. Trong giấc ngủ, ông đã được Thiên sứ Gabriel chở đi trên lưng một con ngựa trời. Khi vừa đến nơi, ông đã được chào đón bởi Abraham, Moses, Jesus và một nhóm các tiên tri khác, những người đã xác nhận Muhammad đang thực hiện sứ mệnh tiên tri của ông. Sau đó, Gabriel và Muhammad bắt đầu cuộc hành trình thăng thiên khó khăn với việc leo lên chiếc thang (*miraj*) xuyên qua bảy tầng trời, mỗi tầng trời có một vị tiên tri chủ trì. Cuối cùng, ông đến được vòm cầi thánh. Những nguồn tư liệu

trước đây giữ kín thị kiến cuối cùng này một cách tôn kính, thị kiến mà các câu kinh Koran được coi là ám chỉ đến.

Thật vậy ông đã thấy Ngài lần thứ hai bên cây bách hương của giới hạn xa nhất, gần tới khu vườn hứa hẹn, với cây bách hương buông mạng che trong một cái mạng của hào quang vô danh tính...

[Và với đó] mắt không chao đảo, cũng không lạc hướng: quả thật ông đã chứng kiến những biểu tượng sâu xa nhất của Đấng Nâng giữ ông.^[7]

Muhammad không nhìn thấy chính Thượng Đế mà chỉ là những biểu tượng nhắm đến thực tại thần thánh: Trong đạo Hindu, cây bách hương đánh dấu giới hạn của suy nghĩ thuộc về lý trí. Không có cách nào theo đó thị kiến về Thượng Đế có thể gọi lên những trải nghiệm tư duy và ngôn ngữ bình thường. Thăng thiên là một biểu tượng của thần với xa nhất của tinh thần con người, đánh dấu cái ngưỡng cửa của ý nghĩa tối cùng.

Hình ảnh về thăng thiên là phổ biến. Thánh Augustine đã trải nghiệm một sự thăng thiên đến Thượng Đế cùng với mẹ ngài ở Ostia, mà ngài mô tả bằng ngôn ngữ của Plotinus:

Tâm trí chúng tôi được nâng lên đến một thực thể vĩnh hằng bởi một tình yêu mãnh liệt. Từng bước từng bước một, chúng tôi vượt qua mọi vật thể hợp thành và chính Thiên đàng, nơi mặt trời, mặt trăng và các ngôi sao tỏa ánh sáng lên mặt đất. Chúng tôi thậm chí còn vươn xa hơn nữa bằng ý nghĩ và lời thoại nội tâm, kinh ngạc trước công trình của Ngài và bước vào tâm trí của chính chúng tôi^[8]. Tâm trí của Augustine được lấp đầy bởi hình ảnh của người Hy Lạp về chuỗi xích của sự sống thay vì nhãn quan Semite về bảy tầng trời. Đây không phải là một cuộc hành trình theo nghĩa đen xuyên qua không gian bên ngoài để đến với một Thượng Đế "ngoài kia" mà là một sự thăng thiên tinh thần đi vào thực tại bên trong. Chuyện hành trình siêu việt này dường như là một điếu gì đó được ban tặng, từ hư vô, khi ông nói "tâm trí của chúng tôi được nâng lên" như thể ông và mẹ Monica của ông là những kẻ lãnh nhận hồng ân một cách bị động, nhưng có

một sự khoan thai trong cuộc hành trình vươn đến “hữu thể vĩnh hằng”. Hình ảnh tương tự về sự thăng thiên cũng được ghi nhận trong trải nghiệm xuất thần của những pháp sư Shaman “từ Siberia đến Tierra del Fuego”, như Joseph Campbell nói.^[9]

Biểu tượng sự thăng thiên cho thấy rằng những tri nhận trần tục đã bị để lại xa phía sau. Trải nghiệm về Thượng Đế cuối cùng đã đạt tới là hoàn toàn không thể mô tả được, bởi ngôn ngữ bình thường không còn thích hợp nữa. Những nhà thần bí Do Thái có thể mô tả bất cứ điều gì ngoại trừ Thượng Đế! Họ kể cho chúng ta về chiếc áo choàng của Ngài, cung điện của Ngài, tòa án của Ngài và bức màn ngăn Ngài khỏi ánh mắt con người, những điểu tượng trưng cho cỗ mẫu vĩnh cửu. Những tín đồ Hồi giáo, những người suy đoán về cuộc hành trình thăng thiên về trời của Muhammad nhấn mạnh đến bản chất nghịch lý của thị kiến cuối cùng của ông về Thượng Đế: Ông vừa nhìn thấy vừa không nhìn thấy sự hiện diện thần thánh^[10]. Ngay khi nhà thần bí đi xuyên qua thế giới hình ảnh trong tâm trí của mình, ông ta sẽ đạt đến một điểm nơi đó không có khái niệm hay trí tưởng tượng nào có thể đưa ông đi xa hơn. Augustine và Monica đều kín đáo về mục đích tối cùng của cuộc hành trình của họ, nhấn mạnh sự siêu vượt của nó qua không gian, thời gian và sự hiểu biết thông thường. Họ “nói chuyện và khát khao” về Thượng Đế, và đã “chạm” đến điểu đó trong một khoảng khắc tập trung hoàn toàn của con tim^[11]. Sau đó họ trở lại lời lẽ thông thường nơi một câu thường có phần đầu, phần giữa và phần cuối:

Bởi đó, chúng tôi nói: Nếu với bất kỳ ai sự ồn ào của xác thịt đã rơi vào im lặng, nếu những hình ảnh của đất, nước, và không khí đều trong suốt tĩnh mịch. Nếu các tầng trời tự chúng bị đóng kín và tự thân linh hồn không gây tiếng động và vượt qua chính mình bởi không còn nghĩ đến mình, nếu tất cả những giấc mơ và thị kiến trong trí tưởng bị xua đi, nếu tất cả ngôn từ và mọi thứ dẫn truyền đều im bật - vì nếu bất kỳ ai có thể nghe thì rồi đây là những gì Ngài hằng đang nói, “Chúng ta đã không tự tạo mình, chúng ta được Ngài làm ra Ngài nâng đỡ

mãi mãi” (*Thánh Vịnh 79:3,5*)... Sự thể là thế, khi vào thời khắc ấy chúng tôi vươn tậ̀n với và trong một lóe sáng của năng lượng tâm thậ̀n đạt đến trí khôn vĩnh hằng cái nâng đỡ bên kia vạn vật.^[12]

Đây không phải là nhãn giới tự nhiên về một Thượng Đế có nhân tính: Có thể nói là họ không nghe “giọng nói của Ngài” thông qua bất kỳ phương pháp truyền đạt tự nhiên nào: Ngôn ngữ thông thường, giọng nói của một thiên sứ, bản chất hoặc biểu tượng của một giấc mơ. Dường như họ đã “chạm” đến Thực tại vượt ngoài tất cả những thứ này.”^[13]

Mặc dù nó bị điệ̀u kiện hóa một cách rõ ràng bởi nền văn hóa, kiểu “thăng thiên” này dường như là một thực thể không thể chối cãi của cuộc sống. Nhưng bởi chúng ta chọn việc diễn giải nó, mọi người trên khắp thế giới và trong mọi giai đoạn của lịch sử đều có kiểu trải nghiệm chiêm niệm này. Những tín đồ độc thậ̀n gọi tri kiến đỉnh điểm này là thị kiến về Thượng Đế; Plotinus thừa nhận đó là trải nghiệm về Cái Một; những Phật tử gọi đó là một biểu hiện của Niết bàn. Vấn đề ở chỗ đó là một cái gì đó mà những con người với một tài năng tâm linh nào đó luôn luôn muốn làm. Trải nghiệm thậ̀n bí về Chúa có một số đặc điểm nào đó chung cho tất cả các đức tin. Đó là một trải nghiệm chủ quan gồm một cuộc hành trình nội tâm, chứ không phải là một sự cảm nhận về một thực thể khách quan bên ngoài cái tôi; nó được thực hiện thông qua bộ phận tạo hình ảnh trong tâm trí - thường được gọi là trí tưởng tượng - hơn là qua khả năng logic của não bộ. Cuối cùng, đó là một điệ̀u gì đó mà nhà thậ̀n bí cố tình tạo ra trong chính bản thân mình: Một số bài tập thể chất hoặc tinh thậ̀n mang lại một thị kiến cuối cùng; không phải nó luôn bắt chọt đến với họ.

Augustine dường như đã tưởng tượng rằng những con người được đặc ân thỉnh thoảng có thể nhìn thấy Thượng Đế trong cuộc sống này: Ông lấy Moses và Thánh Paul làm ví dụ. Giáo Hoàng Gregory Cả (540- 604), một bậc thậ̀y am hiểu về đời sống tâm linh cũng là một giáo hoàng đầy uy

quyền, đã không đồng ý đi đầu này. Ông không phải là một nhà trí thức và, với tư cách là một người La Mã điển hình, ông có một quan điểm thực tế hơn về linh đạo. Ông dùng những hình ảnh ẩn dụ của mây, sương mù hoặc bóng tối để thể hiện sự u tối trong sự hiểu biết của con người về thần thánh. Thượng Đế của ông vẫn ẩn khuất với con người trong một bóng tối không thể xuyên thấu vốn dĩ còn chưa xốt hơn cả đám mây vô minh được trải nghiệm bởi những Ki-tô hữu Hy Lạp như Thánh Giáo Phụ Gregory thành Nyssa và Denys. Thượng Đế là một trải nghiệm đau buồn đối với Gregory. Ông quả quyết rằng Thượng Đế rất khó tiếp cận. Chắc chắn không cách nào chúng ta có thể hiểu rõ về Ngài như thể chúng ta và Ngài có một điểm chung nào đó. Chúng ta chẳng biết gì về Thượng Đế. Chúng ta không thể tiên đoán về hành vi của Ngài dựa trên nền tảng tri thức của con người: “Chỉ có một sự thật duy nhất là chúng ta hoàn toàn không thể biết gì về Ngài cả.”^[14] Thánh Phụ Gregory thường nhấn mạnh đến nỗi đau và nỗ lực khi tiếp cận với Thượng Đế. Niềm hân hoan và bình an trong sự chiêm niệm chỉ có thể đạt đến trong một vài khoảnh khắc sau một cuộc vật lộn dữ dội. Trước khi nếm hương vị ngọt ngào của Thượng Đế, linh hồn phải chiến đấu để thoát ra khỏi bóng tối vốn là nhân tố tự nhiên:

“Nó không thể dán chặt đôi mắt của tâm trí vào cái mà nó có bằng cái nhìn thoáng qua từ bên trong, bởi vì nó bị thôi thúc bởi những thói quen chìm xuống phía dưới. Trong lúc ấy, nó vẫn khao khát, chống chọi và nỗ lực để vượt lên chính bản thân nó, nhưng, bị chế ngự bởi sự mệt mỏi, lại chìm trở lại vào bóng tối quen thuộc của chính nó.”^[15]

Thượng Đế chỉ có thể được chạm tới sau một “nỗ lực lớn của tâm trí”, phải vật lộn với Ngài như Jacob đã từng vật lộn với thiên sứ. Con đường dẫn đến Thượng Đế đầy áp tị lỗi, nước mắt và khó khăn; khi chạm đến Ngài, “linh hồn không thể làm được gì ngoài việc khóc lóc”. “Bị tra tấn” bởi sự khao khát được gặp Thượng Đế, linh hồn chỉ có thể “tìm thấy sự

ngủ ngơi trong nước mắt và kiệt quệ^[16]”. Gregory vẫn là người dẫn dắt tâm linh quan trọng cho đến thế kỷ XII; rõ ràng phương Tây vẫn tiếp tục đối mặt với thách thức trong cuộc tìm kiếm Thượng Đế.

Ở phương Đông, trải nghiệm Ki-tô giáo về Thượng Đế được đặc trưng bởi ánh sáng hơn là bóng tối. Người Hy Lạp phát triển một hình thức thần bí khác cũng được tìm thấy trên khắp thế giới. Hình thức này không phụ thuộc vào hình ảnh và thị kiến mà vào trải nghiệm vô tượng, vô ngôn như Giáo Phụ Denys người Areopagite đã miêu tả. Một cách tự nhiên họ tránh tất cả những quan niệm duy lý về Thượng Đế. Như Nyssa đã giải thích trong bài thuyết minh của ông về Sách Diễm Ca, “mỗi khái niệm được nắm bắt bởi tâm trí trở thành một vật cản trong cuộc tìm kiếm cho những người tìm kiếm.” Mục tiêu của người chiêm niệm là vượt quá những ý tưởng và hình ảnh bất kể là gì, bởi vì chúng chỉ có thể gây rối trí. Thế rồi, ông đạt đến “một cảm nhận nào đó về sự hiện hữu” có thể nhận diện và tất nhiên siêu vượt mọi trải nghiệm của con người về mối quan hệ với một người khác^[17]. Thái độ này được gọi là *hesychia*, “sự tĩnh lặng” hoặc “yên tĩnh nội tâm”. Bởi vì từ ngữ, ý tưởng và hình ảnh chỉ có thể trói buộc chúng ta vào thế giới trần tục ngay trong khoảnh khắc hiện tại cho nên tâm trí phải được làm cho tĩnh lặng một cách có chủ ý bởi những phương pháp tập trung để nó có thể đạt đến một trạng thái thanh lặng. Chỉ có như thế nó mới hy vọng hiểu rõ một Thực tại vượt lên trên bất cứ điều gì nó có thể cảm nhận.

Làm sao có thể biết một Thượng Đế bất khả thấu? Người Hy Lạp thích kiểu nghịch lý đó và người tĩnh tọa (*hesychast*) thì hướng đến sự phân biệt xưa cũ giữa yếu tính của Thượng Đế (*ousia*) và “năng lượng” (*energeiai*) hoặc hoạt động của Ngài ở trần gian vốn giúp chúng ta trải nghiệm một điều gì đó thuộc thần thánh. Bởi vì chúng ta không bao giờ biết Thượng Đế như Ngài trong bản thân Ngài, chính những “năng lượng” chứ không phải

“yếu tính” mà chúng ta trải nghiệm qua cầu nguyện. Chúng có thể được mô tả như những “tia” thần thánh rọi sáng thế gian và là sự tuôn đổ thần thánh nhưng khác với chính Thượng Đế như tia nắng khác với mặt trời. Chúng thể hiện một Thượng Đế hoàn toàn tĩnh lặng và bất khả thấu. Như Thánh Basil đã nói: “Chính bởi năng lượng của Ngài mà chúng ta biết Thượng Đế của chúng ta; chúng ta đừng nghĩ rằng chúng ta đến gần với chính bản chất đó bởi vì năng lượng của Ngài đổ xuống trên chúng ta nhưng bản chất của Ngài vẫn không thể nào chạm tới.^[18]” Trong Cựu Ước, “năng lượng” thần thánh này được gọi là “vinh quang” của Thượng Đế (*kavod*). Trong Tân Ước, nó đã chiếu sáng trên thân thể của Đức Ki-tô trên núi Tabor, khi bản tính loài người của Ngài đã được biến hình nhờ những tia thần thánh đó. Giờ đây chúng thâm nhập vào cả vũ trụ được sáng tạo và phong thần những kẻ được cứu rồi. Như từ “năng lượng” ám chỉ, đây là một quan niệm tích cực và mạnh mẽ về Thượng Đế. Trong lúc phương Tây nhìn Thượng Đế tự biểu lộ qua những thuộc tính vĩnh cửu của Ngài - sự tốt lành, công lý và quyền năng vô hạn thì người Hy Lạp nhìn thấy Thượng Đế tự biểu lộ bằng một hoạt động không dứt mà theo một cách nào đó Ngài hiện diện trong đó.

Vì vậy, khi chúng ta trải nghiệm những “năng lượng” đó qua cầu nguyện, theo một nghĩa nào đó chúng ta đang gần gũi trực tiếp với Thượng Đế, cho dù là chính bản thân thực tại khôn thấu ấy vẫn trong sự ẩn khuất. Người tinh tọa hàng đầu Evagrius Pontus (mất năm 599) quả quyết rằng “tri thức” mà chúng ta có về Thượng Đế qua cầu nguyện không có liên quan gì đến những khái niệm hay hình ảnh, mà là một trải nghiệm trực tiếp về thiên tính siêu việt. Vì vậy đối với những người tinh tọa, việc cởi bỏ hoàn toàn thân xác khỏi linh hồn là một yếu tố quan trọng: “Khi anh em cầu nguyện,” ông nói với các tu sĩ, “đừng tạo bất cứ hình ảnh thần thánh nào trong bản thân và đừng để tâm trí bị ảnh hưởng bởi bất cứ dấu ấn nào.” Thay vào đó, họ nên “hướng đến Đấng vô hình theo một cách phi vật

chất^[19]”. Evagrius đề xuất một kiểu Yoga của người Ki-tô giáo. Đây không phải là một quá trình suy ngẫm; thật vậy “cầu nguyện có nghĩa là lột bỏ mọi suy nghĩ^[20]”. Đúng hơn, đó là một sự đón nhận Thượng Đế bằng trực quan. Nó mang lại một cảm nhận về sự hợp nhất mọi vật, một sự tự do khỏi trạng thái rối trí, tính đa bội, và đánh mất bản ngã - một trải nghiệm giống với trải nghiệm của những người chiêm niệm trong các tôn giáo vô thần như Phật giáo. Bằng việc hướng tâm trí một cách có hệ thống khỏi những “dục vọng” - như lòng kiêu hãnh, tham lam, buồn phiền hoặc giận dữ vốn cột chặt họ vào cái bản ngã - những người tĩnh tọa sẽ tự siêu vượt và được tôn sùng như Jesus trên núi Tabor, được biến hình bởi những “năng lượng” thần thánh”.

Diodochus, giám mục Photiki vào thế kỷ V, quả quyết rằng sự phong thần này không dừng lại cho đến khi sang thế giới tiếp theo nhưng có thể được trải nghiệm một cách có ý thức. Ông dạy một phương pháp tập trung qua động tác thở: Khi hít vào, những người tĩnh tọa cầu nguyện rằng: “Đức Jesus Ki-tô, Con Thiên Chúa; khi thở ra, họ nói “xin thương xót chúng con”.

Về sau những người tĩnh tọa tinh chỉnh lại bài tập này: Tư thế ngửa, đầu và vai cúi xuống, mắt hướng về trái tim hoặc lỗ rốn. Họ thở thậm chí còn chậm hơn trước để hướng sự chú ý vào bên trong đến một tiêu điểm tâm lý nào đó như trái tim. Đó là một nguyên tắc mạnh mẽ phải được áp dụng một cách kỷ càn; nó chỉ có thể tập an toàn dưới sự hướng dẫn của một chuyên gia. Dần dần, giống như một tu sĩ Phật giáo, người tĩnh tọa sẽ nhận thấy rằng anh ta có thể đặt những suy nghĩ lý trí nhẹ nhàng sang một bên, hình ảnh choán lấy tâm trí sẽ tan biến và họ cảm thấy hoàn toàn hòa vào làm một với lời cầu nguyện.

Những tín đồ Ki-tô giáo Hy Lạp đã khám phá cho bản thân họ những phương pháp vốn được thực hành ở các tôn giáo phương Đông trong nhiều thế kỷ. Họ coi cầu nguyện là một hoạt động tâm thể trong khi đó người phương Tây như Augustine và Gregory lại nghĩ rằng cầu nguyện sẽ giải phóng linh hồn khỏi thân xác. Maximus Nhà Giải tội nhấn mạnh: “Con người hoàn chỉnh sẽ trở thành Thượng Đế, được phong thần bởi ơn của Thượng Đế trở thành người, bởi tự nhiên trở thành con người hoàn chỉnh, tinh thần và thể xác, và bởi ân huệ trở thành Thượng Đế trọn vẹn, tinh thần và thể xác.^[21]” Người tĩnh tọa trải nghiệm đi đầu này như một dòng năng lượng và sự sáng tỏ tràn vào một cách mạnh mẽ và thôi thúc đến nỗi nó chỉ có thể là thần thánh. Như ta đã thấy, người Hy Lạp thấy “sự phong thần” này như một sự khai minh vốn tự nhiên đối với con người. Họ tìm thấy niềm cảm hứng trong Chúa Ki-tô hiển dung trên núi Tabor, cũng như Phật tử được truyền cảm hứng bởi hình ảnh của Đức Phật, người đã đạt đến sự hiện thực hóa trọn vẹn nhất tính người. Lễ Hiển dung rất quan trọng trong Giáo hội Chính thống phương Đông; đó được gọi là “sự hiển linh”, một sự biểu lộ của Thượng Đế. Không giống như những đạo hữu phương Tây, những người Hy Lạp không nghĩ rằng sự căng thẳng, khô khốc và cô độc là khúc dạo đầu không thể tránh khỏi để đến với trải nghiệm Thượng Đế: Đây đơn thuần là những chứng rối loạn phải được chữa trị. Người Hy Lạp không sùng bái đêm tối của linh hồn. Mô típ chi phối là núi Tabor chứ không phải là vườn Gethsemani và đồi Calvary.

Tuy nhiên, không phải ai cũng có thể đạt được những trạng thái cao hơn này, nhưng những tín đồ Ki-tô giáo khác có thể thoáng thấy trải nghiệm huyền bí này trong các biểu tượng. Ở phương Tây, nghệ thuật tôn giáo chủ yếu mang tính tượng trưng: Nó mô tả các sự kiện lịch sử trong cuộc đời Chúa Jesus hoặc các vị thánh. Thế nhưng ở Byzantium, biểu tượng không có nghĩa là đại diện cho bất cứ thứ gì trong thế giới này, mà là một nỗ lực

nhằm khắc họa trải nghiệm huyền bí không thể tả được của những người tĩnh tọa dưới dạng hình ảnh để cảm ngộ những người không phải là nhà thần bí. Sử gia người Anh Peter Brown giải thích: “Khắp thế giới Ki-tô giáo phương Đông, biểu tượng và thị kiến xác nhận lẫn nhau. Một sự thâm nhập sâu nào đó vào tâm điểm của trí tưởng tượng chung... bảo đảm rằng, đến thế kỷ VI siêu nhiên đã khoác lấy những đường nét chính xác, trong những giấc mơ và trong trí tưởng tượng của mỗi người, thường được khắc họa trong nghệ thuật. Biểu tượng đó mang giá trị của một giấc mơ đã thành hiện thực.^[22]” Biểu tượng không có ý định chỉ dẫn cho các tín đồ hay truyền tải thông tin, ý tưởng hay giáo lý. Chúng là tâm điểm của sự chiêm niệm (*theoria*) Vốn mang lại cho tín đồ một cái nhìn về thế giới thánh thần.

Tuy nhiên, chúng đã trở thành trung tâm trong trải nghiệm về Thượng Đế của Byzantium, đến nỗi vào thế kỷ VIII, chúng đã trở thành trung tâm của cuộc tranh luận học thuyết sôi nổi trong Giáo hội Hy Lạp. Người ta bắt đầu hỏi chính xác là người nghệ sĩ đang vẽ gì khi ông ta vẽ Chúa Ki-tô. Không thể nào có thể mô tả thiên tính của Ngài nhưng nếu người họa sĩ khẳng định rằng anh ta chỉ vẽ bản tính con người của Jesus, phải chăng anh ta đã có tội với giáo thuyết Nestor, niềm tin dị giáo cho nhân tính và thiên tính của Jesus là hoàn toàn khác biệt? Những người đả phá thánh tượng muốn cấm tất cả các biểu tượng nhưng chúng được bảo vệ bởi hai tu sĩ hàng đầu là John thành Damascus (656-747), thuộc Tu viện Mar Sabbas gần Bethlehem, và Theodore (759-826), thuộc Tu viện Studios gần Constantinople. Họ tranh luận rằng những kẻ đả phá thánh tượng đã sai lầm khi cấm việc mô tả về Jesus. Kể từ thời điểm Nhập thế, thế giới vật chất và thân xác loài người đã được trao ban một chiều kích thiêng liêng, và một người họa sĩ có thể vẽ kiểu con người được phong thần mới này. Ông còn vẽ cả hình ảnh của Thượng Đế, bởi vì Đức Ki-tô Ngôi Lời chính là biểu tượng của Thượng Đế cao cả. Thượng Đế không thể được chứa đựng trong

từ ngữ hoặc tóm tắt trong những khái niệm của con người nhưng Ngài có thể được “mô tả” bằng cây bút của một họa sĩ hoặc bằng những cử chỉ biểu tượng của phụng vụ.

Lòng mộ đạo của người Hy Lạp phụ thuộc vào các biểu tượng đến nỗi vào năm 820 những người đả phá thánh tượng đã bị đánh bại bởi sự cuồng nhiệt đại chúng về ảnh tượng. Tuy nhiên, sự xác quyết cho rằng Thượng Đế theo một nghĩa nào đó là có thể mô tả được đã không có nghĩa là chối bỏ thuyết thần học vô tượng vô ngôn của Denys. Trong cuốn *Greater Apology for the Holy Images* (Lời biện bạch về những hình ảnh thiêng liêng), tu sĩ Nicephoras khẳng định rằng biểu tượng “thể hiện sự thinh lặng của Thượng Đế, tự phô bày trong chúng tính chất khôn tả của một sự huyền nhiệm vốn siêu vượt sự hiện hữu. Chúng tôn vinh sự tốt lành của Thượng Đế trong giai điệu ba lần soi sáng của thần học^[23]”. Thay vì hướng dẫn các tín đồ trong các tín đi đầu của Giáo hội và giúp họ hình thành những ý tưởng sáng suốt về đức tin của họ, các biểu tượng ôm lấy họ theo cái nghĩa huyền bí. Khi mô tả tác động của những bức họa tôn giáo này, Nicephoras chỉ có thể so sánh nó với tác động của âm nhạc, hình thức không thể tả được của nghệ thuật và có thể là trực tiếp nhất. Cảm xúc và trải nghiệm được chuyển tải bằng âm nhạc theo một cách vốn vượt qua ngôn từ và khái niệm. Vào thế kỷ XIX, Walter Pater khẳng định rằng tất cả nghệ thuật đều khát khao địa vị của âm nhạc; ở Byzantium vào thế kỷ IX, những tín đồ Ki-tô giáo Hy Lạp chứng kiến thần học khát khao đạt đến địa vị của biểu tượng. Họ nhận thấy rằng Thượng Đế được thể hiện tốt hơn trong một tác phẩm nghệ thuật hơn là qua một bài thuyết trình mang tính duy lý. Sau những cuộc tranh luận Ki-tô học căng thẳng vào thế kỷ IV và V, họ phát triển một bức chân dung về Thượng Đế dựa trên trải nghiệm tường tượng của những tín đồ Ki-tô giáo.

Điêu này được thể hiện một cách rạch ròi bởi Symeon (949- 1022), Viện trưởng Tu viện St. Macras ở Constantinople, người được biết đến như là “Nhà thần học mới”. Kiểu tư tưởng thần học mới này không nỗ lực để định nghĩa Thượng Đế. Symeon xác quyết rằng điêu này là quá táo bạo; thật vậy, để nói về Thượng Đế theo bất cứ cách nào điêu ám chỉ rằng “điêu không thể hiểu được là có thể hiểu được^[24]”. Thay vì tranh luận có tính duy lý về bản chất của Thượng Đế, thần học “mới” này dựa vào trải nghiệm tôn giáo trực tiếp và cá nhân. Không thể nào biết Thượng Đế theo những thuật ngữ khái niệm, như thể Ngài là một hữu thể khác mà chúng ta có thể có những hình dung của mình. Thượng Đế là một sự huyền bí. Một tín đồ Ki-tô giáo đích thực là người có một trải nghiệm có ý thức về Thượng Đế đáng đã tự hiển lộ trong con người cải dạng của Đức Ki-tô. Symeon đã được hoán cải từ cuộc sống thế tục sang chiêm niệm bởi một kinh nghiệm dường như đến với ông hoàn toàn bất ngờ. Lúc điêu, ông không hề biết những gì đang xảy ra, nhưng dần dần ông ý thức rằng ông đang được hoán đổi và, có vẻ như bị cuốn hút vào một ánh sáng chính là Thượng Đế. Dĩ nhiên, đây không phải là ánh sáng mà chúng ta biết; nó vượt qua “hình thức, hình ảnh hoặc sự tượng trưng và chỉ có thể được trải nghiệm bằng trực quan thông qua cầu nguyện^[25]”. Nhưng đây không phải là một trải nghiệm chỉ dành riêng cho những bậc cao trọng hoặc tu sĩ; vương quốc mà Đức Ki-tô tuyên bố trong Phúc Âm là một sự hợp nhất với Thượng Đế mà mọi người có thể cảm nghiệm, không cần phải đợi đến đời sau.

Vì vậy, đối với Symeon, Thượng Đế là cái biết được và cái không biết được, gần và xa. Thay vì cố làm công việc bất khả thi là “dùng ngôn từ để mô tả những vấn đề không thể mô tả^[26]”, ông thúc giục các tu sĩ của mình tập trung vào điêu có thể được trải nghiệm như là một thực tại đang biến hình trong linh hồn của họ. Khi Thượng Đế nói với Symeon trong một thị kiến: “Đúng, Ta là Chúa đã trở thành con người vì các con. Hãy nghe đây,

ta đã tạo ra con, như con biết đấy, và ta sẽ làm cho con nên Thánh.^[27]” Thượng Đế không là một thực thể bên ngoài, khách quan, mà nguyên ủy là một sự khai sáng chủ quan và cá nhân. Tuy nhiên, việc Symeon từ chối nói về Thượng Đế không đưa ông đến việc phá vỡ những tri kiến thần học của quá khứ. Tư tưởng thần học “mới” dựa trên những bài giáo lý của các Giáo Phụ. Trong Bài thánh ca về tình yêu thiêng liêng, Symeon diễn tả học thuyết Hy Lạp cổ xưa về sự phong thần con người như Athanasius và Maximus đã miêu tả:

Ôi, Anh sáng không ai có thể gọi tên, vì nó hoàn toàn vô danh.

Ôi, Anh sáng với nhiều danh tính, vì nó hoạt động trong mọi vật...

Làm thế nào người tự hòa mình vào cây cỏ?

Làm thế nào, trong khi vẫn tiếp tục không thay đổi, hoàn toàn không thể tiếp cận, người có giữ bản chất của cỏ chưa còn nguyên vẹn?^[28]

Thật là vô ích khi định nghĩa Thượng Đế, đáng tác động đến sự biến đổi này bởi vì Ngài vượt lên cả ngôn ngữ và hình ảnh. Thế nhưng, là một trải nghiệm vốn hoàn thiện và biến đổi bản thể con người mà không vi phạm tính trọn vẹn của nó, “Thượng Đế” là một thực tại không thể chối cãi. Người Hy Lạp đã phát triển những Ý tưởng về Thượng Đế - chẳng hạn, Chúa Ba Ngôi và Nhập thể - tách rời họ với những tín đồ độc thần khác, thế nhưng trải nghiệm thực sự của các nhà thần bí của họ lại có nhiều điểm chung với các nhà thần bí của Hồi giáo và Do Thái giáo. Ngay dù là Tiên tri Muhammad quan tâm đến việc thiết lập một xã hội công bằng, ông và các bạn đồng hành gần gũi nhất của ông đã nghiêng về thần bí, và người Hồi giáo đã nhanh chóng phát triển truyền thống thần bí riêng của họ. Trong suốt thế kỷ VIII và IX, hình thức khổ hạnh của Hồi giáo đã phát triển song song với các giáo phái khác; những nhà tu khổ hạnh có cùng một mối lo

lắng giống với trường phái Mutazila và Shia về sự xa xỉ của triêu đình và sự từ bỏ trắng trợn lối sống khắc khổ của cộng đồng Ummah trước đây. Họ cố gắng quay lại với cuộc sống đơn giản hơn của những người Hồi giáo đầu tiên ở Medina, mặc những bộ y phục thô may bằng sợi len (Ả-rập, SWL) vốn rất được ưa chuộng bởi Đấng Tiên tri. Vì vậy, họ được gọi là những nhà thần bí Sufi. Công lý xã hội vẫn là yếu tố cốt lõi đối với lòng mộ đạo của họ, như Louis Massignon, cổ học giả người Pháp, đã giải thích:

Tiếng gọi thần bí thường là kết quả từ một sự nổi loạn nội tâm chống lại sự bất công xã hội, không chỉ là những bất công của những kẻ khác mà chính là chống lại những lỗi lầm bản thân với sự khao khát được thỏa mãn bằng sự thanh luyện nội tâm để tìm gặp Thượng Đế bằng bất cứ giá nào.^[29]

Thoạt đầu, các nhà thần bí Sufi có nhiều điểm chung với các giáo phái khác. Do đó, người theo chủ nghĩa duy lý thuộc trường phái Mutazila là Wasil ibn Ala (mất năm 748) từng là môn đệ của Hasan al-Basri (mất năm 728), nhà tu khổ hạnh ở Medina, người về sau được tôn sùng như một trong những người cha của Sufi giáo.

Ulema bắt đầu phân biệt Hồi giáo theo một cách không mấy thân thiện với các tôn giáo khác, coi nó là một tôn giáo chân thật duy nhất nhưng các nhà thần bí Sufi nói chung vẫn trung thành với nhãn giới của kinh Koran về tính đồng nhất của tất cả tôn giáo được chỉ dẫn đúng đắn. Ví dụ, Jesus được nhiều nhà thần bí Sufi tôn sùng như là tiên tri của cuộc sống nội tâm. Một vài người thậm chí sửa đổi lời tuyên xưng đức tin (*Shahadah*) rằng: “Không có Thượng Đế nào khác ngoại trừ Al-Lah và Jesus, Thiên sứ của Ngài, vốn dĩ đúng về mặt kỹ thuật nhưng cố tình khiêu khích. Trong khi kinh Koran nói về một Thượng Đế công minh, đáng khờ dậy nổi sợ hãi và kinh hoàng, thì vị nữ tu khổ hạnh Rabiah (mất năm 801) nói về tình yêu theo cách mà những tín đồ Kitô giáo hẳn đã thấy quen thuộc:

Hai cách con yêu Ngài: con yêu Ngài thật ích kỷ

Và cách nữa, sao cho xứng với Ngài.

"Tình yêu ích kỷ này mà con chẳng làm gì

Dành tâm tư về Ngài với mỗi từng ý nghĩ.

"Tình yêu thuần khiết nhất này khi Ngài thực sự vén lên

Tấm mạng che trước cái nhìn con kính ngưỡng

Không phải của con, lời xưng tụng này hay khác

Ngài là cả, và lời xưng tụng, con ước. [\[30\]](#)

Điều này gần với lời cầu nguyện nổi tiếng của bà: “Ôi, Chúa! Nếu con thờ phụng Ngài vì sợ xuống Địa ngục, xin thiêu cháy con trong Địa ngục; và nếu con thờ phụng Ngài trong niềm hy vọng được lên Thiên đàng, xin loại con khỏi Thiên đàng; nhưng nếu con thờ phụng Ngài vì danh Ngài, xin hãy đừng giấu con vẻ đẹp bất tận của Ngài!” [\[31\]](#) Tình yêu của Thượng Đế đã trở thành dấu hiệu của Sufi giáo. Những nhà thần bí Sufi có thể đã bị ảnh hưởng bởi những người tu khổ hạnh Ki-tô giáo ở Cận Đông nhưng Muhammad vẫn là sự ảnh hưởng quan trọng. Họ hy vọng được trải nghiệm về Thượng Đế tương tự như Muhammad khi ông nhận được sự mặc khải của Ngài. Về mặt tự nhiên, họ cũng được truyền cảm hứng bởi sự thăng thiên huyền bí của Ngài về Thiên đàng vốn trở thành hình mẫu trải nghiệm của riêng họ về Thượng Đế.

Họ cũng phát triển những phương pháp và nguyên tắc giúp cho các nhà thần bí trên khắp thế giới đạt đến một trạng thái ý thức khác. Các nhà thần bí Sufi bổ sung những tập tục ăn chay, lễ vọng và ca tụng Danh Thánh như là lời thần chú vào những yêu cầu cơ bản của Luật Hồi giáo. Tác động của những tập tục này thỉnh thoảng dẫn đến hành vi có vẻ kỳ dị và không kiểm chế và những nhà thần bí như vậy được gọi là những nhà thần bí Sufi “say

xin”. Người đầu tiên trong các nhà thần bí này là Abu Yazid Bistami (mất năm 874), người cũng giống như Rabiah, đã tiếp cận Thượng Đế như một người tình. Ông tin rằng ông sẽ làm hài lòng Al-Lah như một người phụ nữ trong một cuộc tình của con người, hy sinh mọi nhu cầu và khát khao của ông cốt để trở nên một với Người Dấu Yêu. Tuy nhiên, những nguyên tắc nội tâm ông đón nhận để đạt đến điểu này đã đưa ông vượt qua quan niệm được cá nhân hóa về Thượng Đế. Khi ông tiếp cận cốt lõi của bản sắc mình, ông cảm thấy không có gì đứng giữa Thượng Đế và ông cả; thật vậy, mọi thứ ông hiểu như “cái tôi” dường như đã tan chảy.

Tôi ngược lên [Al-Lah] với con mắt của sự thật và nói với Ngài: “Ai đây?” Ngài bảo, “Đây không phải ta cũng không gì khác ngoài ta. Không có Chúa mà là ta.” Rồi Ngài biến đổi tôi từ căn tính tôi vào Bản Ngã Ngài... Rồi tôi giao tiếp với Ngài bằng cái lưỡi của Nhan Ngài, nói: “Tôi sẽ ra sao với tôi cùng Ngài? Ngài bảo, “Ta là qua Người; không có Chúa nhưng là Người.”^[32]

Lần nữa, đây không phải là vị thần bên ngoài “ở ngoài kia”, lạ với giống người: Thượng Đế được khám phá là đồng bản tính một cách thần bí với cái tự ngã sâu bên trong. Sự giải cấu trúc một cách hệ thống của cái tôi dẫn đến một cảm giác thấm nhập vào một thực tại rộng khắp, không thể biểu đạt. Trạng thái này của sự hủy diệt (*fana*) trở nên là trung tâm với lý tưởng Sufi. Bistami đã hoàn toàn tái diễn giải Shadaha theo một cách mà có thể bị giải thích như sự báng bổ, đã không được nhìn nhận bởi nhiều thành phần Hồi giáo khác như là một trải nghiệm xác thực mà Kinh Koran yêu cầu.

Các nhà thần bí khác, được biết như những người Sufi “chùng mực”, ưa một sự tâm linh ít hoang đường hơn. Al-Junayd ở Bagdad (mất năm 910), người đã vạch ra lộ trình nền tảng của toàn bộ thuyết thần bí Hồi giáo tương lai, tin rằng tư tưởng cực đoan của al-Bistami có thể sẽ nguy hiểm. Ông dạy rằng *fana* (sự hủy diệt) phải kế tục bởi *baqa* (sự hồi sinh), một sự

trở lại tới một bản ngã được nâng cao. Hợp nhất vào Thượng Đế sẽ không phá hủy những năng lực tự nhiên của chúng ta mà làm đầy chúng: Một Sufi rách màn vô minh của tự ngã để khám phá cái hiện diện thần thiêng tại tâm điểm sự hiện hữu của anh ta sẽ nghiệm trải sự tự chủ và tự hiện thực hóa lớn lao hơn. Anh ta sẽ trở nên con người đầy đủ hơn. Khi họ đã trải nghiệm *fana* và *baqa*, do vậy, các Sufi đã đạt được một trạng thái mà một Ki-tô hữu Hy Lạp sẽ gọi là “thần hóa”. Al-Junayd đã thấy toàn bộ vấn đề Sufi như là một sự trở lại với trạng thái ban sơ của con người vào ngày sáng thế: Con người đang trở lại cái tính người lý tưởng mà Thượng Đế đã dự định. Con người đó cũng đang trở lại cái Nguồn của tồn tại của anh ta. Trải nghiệm phân ly và xa lạ là tâm điểm với Sufi như đối với trải nghiệm theo phái Plato hay phái Ngộ đạo; đó là, có lẽ không sai khác với “sự phân ly” mà những người theo Freud và Klein nói đến ngày nay, dù các nhà phân tâm gắn đi đâu này với một nguồn phi-thần tính. Bằng việc thực hành cẩn trọng, kỷ luật dưới sự hướng dẫn của một bậc thầy Sufi (*pir*) giống như ông, al-Junayd dạy rằng một Hỡi nhân có thể được tái nhập với Đấng Sáng tạo của anh ta và đạt được cảm quan nguyên tuyền về hiện diện tức thời của Thượng Đế mà anh ta đã nghiệm trải khi, như Kinh Koran bảo, anh ta được kéo ra từ eo lưng ông Adam. Đây có thể là kết thúc của sự phân ly và nỗi buồn, một sự tái nhập với một bản ngã sâu hơn mà cũng là cái bản ngã anh ta hay chị ta nhằm tới. Thượng Đế không phải là một thực tại và một phán quan viễn ngoại, tách biệt nhưng cách nào đó là một với nền tảng của tồn tại của mỗi con người:

Này tôi đã biết, Ôi Chúa,

Thứ nằm trong trái tim tôi;

Trong ẩn mật, xa lìa thế gian,

Lưỡi tôi đã hầu nói với Niềm Kính Yêu của tôi

Vậy là trong một cách chúng ta

Đã nên hợp nhất, và nên Một;

Mà tuy nhiên, cách khác, không hợp nhất

là nền tảng của chúng ta vĩnh quyết.

Dầu từ ánh mắt tôi nhìn sâu sắc

Niềm kính sợ sâu xa đã giấu đi Nhan Ngài

Trong Ân sủng diệu kỳ và ngây ngất

Tôi cảm thấy Ngài chạm vào bản thể sâu nhất trong tôi. [\[33\]](#)

Việc nhấn vào sự hợp nhất gợi nhớ lý tưởng theo Kinh Koran về *tawhid* (độc thần linh thiêng): Bằng cách quy giản về cái bản ngã tiêu biến của mình, nhà thần bí sẽ nghiệm trải sự hiện diện thần thiêng trong sự hòa nhập riêng của mình.

Al-Junayd nhạy bén nhận ra những nguy hiểm của thuyết thần bí. Nó hẳn dễ dàng với những người không qua đào luyện, những người đã không được lợi lạc gì từ lời khuyên nhủ của một hiền nhân và từ sự huấn luyện nghiêm cẩn của Sufi, khiến hiểu sai nỗi ngây ngất của một nhà thần bí và có một ý niệm rất giản đơn về đi đâu nhà thần bí muốn nói tới khi ông ta bảo ông ta đã nên là một với Chúa. Những khẳng nhận thái quá như của al-Bistami ắt hẳn khơi dậy cơn giận của những người chính thống. Ở giai đoạn sớm của này, phái Sufi là một phong trào rất nhỏ yếu và Ulema thường coi phái này như một sự canh tân giả. Học trò nổi tiếng của Junayd - Husain ibn Mansur (thường biết với tên al-Hallaj Người Chải Len) đã ném tất cả thận trọng cho gió cuốn đi, mà tuy nhiên, đã trở nên một người tử đạo vì đức tin thần bí của ông ta. Lang bạt tới Iraq, thuyết giáo về lật đổ chế độ Caliph và thiết lập một trật tự xã hội mới, ông ta bị giới chức trách bỏ tù và xử đóng đinh lên thập giá như vị anh hùng của ông ta, Jesus đã bị. Trong

cơn ngậy ngất, al-Hallaj đã gào thét: “Ta là Sự Thật!” Theo Kinh Thánh, Jesus đã từng kêu lên hết như thế, nói Ngài là Đường, là Sự thật và là Sự sống. Kinh Koran không ngừng buộc tội niền tin Ki-tô giáo vào Thượng Đế nhập thể ở Đấng Ki-tô như là sự báng bổ, nên không ngạc nhiên khi người Hồi giáo khiếp đảm vì tiếng kêu xuất thần của al-Hallaj. Al-Haqq (Sự Thật) là một trong những cái tên của Thượng Đế và là tội bái ngẫu tượng đối với bất kỳ phàm nhân nào kêu nhận danh hiệu đó cho mình. Al-Hallaj đã thể hiện cảm giác của ông về sự có một cuộc hợp nhất với Thượng Đế gần gũi đến độ được cảm nhận như đồng bản tính. Như ông viết:

Tôi là Ngài đang tôi yêu, là Ngài đang tôi yêu là tôi:

Chúng ta là hai tinh thần ngụ trong một thân thể.

Nếu người thấy ta, người thấy Ngài,

Và nếu người thấy Ngài, người thấy cả chúng ta.^[34]

Đó là một diễn đạt táo bạo về sự hủy diệt cái bản ngã và hợp nhất với Thượng Đế mà người thầy của ông là al-Junayd đã gọi là *fana*. Al-Hallaj từ chối công khai rút lại chính kiến đó khi bị buộc tội báng bổ và đã chết một cái chết tuần đạo.

Khi ông bị đưa đi hành hình và trông thấy cây thập tự và đinh, ông ngoảnh lại phía dân chúng và thốt lời cầu nguyện, kết thúc bằng những lời sau: “Và những tội tớ này của Ngài đang tụ tập để hạ sát tôi, trong hăng say vì tôn giáo của Ngài và trong khát khao giành lấy ưu ái của Ngài, hãy tha thứ cho chúng, Ôi Chúa tôi, và xót thương chúng; vì thực ra nếu Ngài đã tỏ mình cho chúng như Ngài đã tỏ cho tôi, chúng hẳn đã không làm việc chúng đã làm; và nếu Ngài đã che khuất với tôi đi ầu Ngài đã che khuất với chúng,

tôi chẳng nên đau khổ vì nỗi đau này. Vinh quang thay Ngài bất cứ đi đâu gì Ngài làm, và vinh quang thay Ngài bất cứ đi đâu gì Ngài muốn.^[35]

Al-Hallaj kêu lớn những câu al-Haqq: “Ta là Sự thật!” cho thấy rằng Thượng Đế của những nhà thần bí không phải một thực tại khách thể mà mang tính chủ thể sâu xa. Sau này al-Ghazzali tranh luận rằng ông không báng bổ mà chỉ không sáng suốt khi tuyên xưng một chân lý ẩn mật là đi đâu có thể gây lộn lạc với những kẻ thiếu tri thức. Bởi không có thực tại mà chỉ có Al-Lah - như Shahadah chỉ rõ - toàn thể con người mang thần tính trong căn cốt. Kinh Koran dạy rằng Chúa đã tạo ra Adam theo hình ảnh Ngài để Ngài có thể xem ngắm nó như xem mình trong một cái gương^[36]. Đó là lý do vì sao Ngài phán bảo các thiên thần cúi mình và thờ kính con người thứ nhất đó. Lỗi lầm của Ki-tô hữu là đã giả như có một con người chứa đựng toàn bộ sự nhập thể của thiên tính, phái Sufi sẽ lập luận. Một nhà thần bí người tái nhập được thị kiến nguyên sơ của mình về Thượng Đế đã tái khám phá cái hình ảnh thần thiêng bên trong bản thân mình, như là nó đã xuất hiện vào ngày sáng thế. Truyền thống Thiêng (*hadith qudsi*) mà phái Sufi ôm ấp cho thấy Chúa đưa một Hỡi hữu hướng về Ngài gần gũi tới mức nào và Ngài dường như trở nên nhập thể trong mỗi tôi tớ của người: “Khi tôi yêu Ngài, tôi trở nên Tai Ngài qua cái Ngài nghe, Mắt Ngài qua cái Ngài nhìn, Tay Ngài để Ngài nắm bắt, và Chân Ngài qua đấng Ngài bước đi.”

Câu chuyện al-Hallaj trình bày mối đối nghịch sâu sắc có thể tồn tại giữa phái huyền bí với tôn giáo chính thống có những quan niệm khác về Thượng Đế và mặc khải. Với phái huyền bí thì mặc khải là một sự kiện xảy đến bên trong tâm hồn riêng, trong khi với quần chúng tôn giáo trung bình như một số người ở Ulema, đó là một sự kiện đã gắn chặt vào quá khứ. Ta đã thấy, tuy nhiên, trong thế kỷ XI, các triết gia Hỡi giáo như Ibn Sina và al-Ghazzali đã tự tìm ra rằng những trình thuật khách quan về Chúa vẫn là

chưa thỏa đáng và họ đã quay sang thuyết thần bí. Al-Ghazzali đã khiến chủ thuyết Sufi thành ra khả nhận đối với phe chính thống và đã cho thấy đó là hình thức xác thực nhất của tâm linh Hồi giáo.

Trong thế kỷ XII, triết gia người Iran Yahya Suhrawardi và Mu'id ad-Din ibn al-Arabi người sinh ra ở Tây Ban Nha đã kết nối bền vững lâu dài với phái thần bí Falsafah Hồi giáo làm cho trải nghiệm Thượng Đế theo phái Sufi thành bình thường ở nhiều vùng miền trong đế chế Hồi giáo. Giống như al-Hallaj, tuy nhiên, Suhrawardi cũng bị xử tội chết bởi cộng đồng Ulema ở Aleppo vào năm 1191, vì những lý do nay vẫn chưa rõ ràng. Ông đã biến việc đó thành công trình của đời mình để kết nối với cái ông gọi là tôn giáo “phương Đông” nguyên thủy với đạo Hồi, như vậy là hoàn tất cái dự đoán mà Ibn Sina đã đề xuất. Ông khẳng định rằng, tất cả những hiên triết thời cổ đại đã thuyết giảng chỉ một giáo thuyết. Thoạt kỳ thủy nó được khai lộ cho Hermes (vị nhân thần mà Suhrawardi đánh đồng với nhà tiên tri được biết với tên Idris trong Kinh Koran hay Enoch trong Kinh Thánh); trong thế giới Hy Lạp, nó được truyền tải qua Plato và Pythagoras, và ở Trung Đông, thông qua Magi người theo Bái Hỏa giáo.

Kể từ Aristotle, tuy nhiên, nó đã bị lu mờ bởi một triết học mang tính duy lý trí và lý trí hẹp hơn nhưng đã được lưu truyền trong bí mật từ hiên triết này qua hiên nhân khác cho đến khi sau cùng tới Suhrawardi qua al-Bistami và al-Hallaj. Cái triết học lâu đời này thì bí ẩn và mang tính tượng tượng nhưng không can hệ đến việc bỏ rơi lý trí. Suhrawardi là một tinh thần mạnh mẽ về lý trí với tư cách al-Farabi nhưng ông cũng kiên trì tư tưởng và tầm quan trọng của trực giác trong tiếp cận chân lý. Như Kinh Koran đã dạy, tất cả sự thật đều từ Chúa mà ra và nên được tìm kiếm ở bất cứ đâu có thể tìm thấy. Nó có thể tìm được ở ngoại giáo và Bái Hỏa giáo cũng như ở các truyền thống độc thần. Không như tôn giáo giáo điều hợp với các tranh cãi bè phái, thuyết thần bí thường khẳng định những con

đường để đến với Chúa cũng nhiều như số đông con người. Thuyết Sufi đặc biệt phát triển một cách đánh giá xuất chúng về đức tin của những người khác.

Suhrawardi thường được gọi là Sheikh al-Ishraq hay Lãnh tụ Ánh sáng. Như người Hy Lạp, ông trải nghiệm Thượng Đế qua ánh sáng. Trong tiếng Ả-rập, *ishraq* dùng để chỉ ánh sáng bình minh đầu tiên rọi từ hướng Đông cũng như mang nghĩa khai sáng: do đó, phương Đông không phải vị trí địa lý mà là nguồn cội của ánh sáng và năng lượng. Vì vậy, trong đức tin phương Đông của Suhrawardi, loài người mơ hồ nhớ về Nguồn cội, cảm thấy bất an trong thế giới bóng tối, và mong mỗi trở về chốn ở đầu tiên của mình. Suhrawardi cho rằng triết lý của ông sẽ giúp người Hồi giáo tìm thấy định hướng thật sự của họ, thanh tẩy sự sáng suốt vĩnh cửu bên trong họ bằng sự tưởng tượng.

Hệ thống vô cùng phức tạp của Suhrawardi là một sự cố gắng liên kết tất cả những minh triết tôn giáo trên thế giới vào một tôn giáo tâm linh. Chân lý phải được truy tìm bất cứ nơi đâu có thể tìm thấy. Kết quả là triết lý của ông nối kết vũ trụ học của Iran trước thời Hồi giáo với hệ hành tinh Ptolemy và sơ đồ nguồn phát sinh Tân Plato. Nhưng không có Faylasuf nào khác từng trích dẫn từ kinh Koran một cách rộng rãi như vậy. Khi bàn về vũ trụ học, Suhrawardi ban đầu không chủ đích nhắm vào nguồn gốc vật lý của vũ trụ. Trong kiệt tác *Hiqmat al-Ishraq* (Minh triết ánh sáng), Suhrawardi bắt đầu xem xét vấn đề của vật lý và khoa học tự nhiên nhưng đây chỉ là khúc dạo đầu cho phần thần bí trong công trình của ông. Giống như Ibn Sina, ông đã chán ngấy với định hướng hoàn toàn duy lý và khách quan của Falsafah, dù ông có tin rằng sự suy xét một cách duy lý và siêu hình có chỗ đứng của chúng trong nhận thức về toàn thể thực tại. Theo ý kiến của ông, một hiên triết thực thụ phải xuất sắc cả trong triết học và thuật thần bí. Luôn có một hiên triết như vậy trên thế giới. Trong một học thuyết rất gần

với Imam học của phái Shia, Suhrawardi tin rằng lãnh tụ tinh thần là cột trụ chân chính (*qutb*) mà không có sự hiện diện của Ngài, thế giới không thể tiếp tục tồn tại, ngay cả khi Ngài nằm trong sự vô danh. Thuyết thần bí theo Ishraq của Suhrawardi vẫn được thực hành ở Iran. Đó là một hệ bí truyền không phải vì nó dành riêng cho một ai, nhưng vì nó đòi hỏi tập luyện tâm linh và tưởng tượng tương tự như cách các tín đồ Isma'il và Sufi trải qua.

Có lẽ người Hy Lạp sẽ nói rằng hệ thống của Suhrawardi là giáo điều hơn là thuyết giảng. Ông cố gắng tìm ra cốt lõi tưởng tượng lay động trái tim mọi tôn giáo và triết học và dù nhấn mạnh rằng lý lẽ là chưa đủ, ông không bao giờ phủ nhận quyền của lý lẽ trong việc thăm dò các bí ẩn thâm sâu nhất của nó. Chân lý phải được tìm kiếm trong duy lý khoa học cũng như thần bí bí truyền; tri giác phải được giáo dục và truyền thông bởi trí tuệ mang tính phê phán.

Như cái tên của nó gợi ý, cốt lõi của triết học *Ishraq* là biểu tượng ánh sáng, thứ được nhìn nhận đồng nghĩa hoàn hảo với Thượng Đế. Đó là thứ (ít nhất ở thế kỷ XII!) phi vật chất và không thể định nghĩa nhưng cũng là sự thật cuộc sống hiển hiện nhất trên thế giới: Hoàn toàn tự mình chứng, không cần định nghĩa nhưng được mọi người cảm nhận như yếu tố khiến sự sống khả dĩ. Nó lan tràn khắp chốn: Bất cứ sự lấp lánh nào của các vật thể vật chất đều đến trực tiếp từ ánh sáng, một nguồn bên ngoài bản thân chúng. Trong vũ trụ học theo thuyết nguồn phát sinh của Suhrawardi, Ánh sáng của Những Ánh sáng tương ứng với Hữu thể Tất yếu của các Faylasuf, đi đầu hết sức đơn giản. Nó sản sinh các ánh sáng yếu hơn liên tiếp theo thứ bậc giảm dần; mỗi ánh sáng, nhận thấy sự phụ thuộc của mình vào Ánh sáng của Những Ánh sáng, hình thành một bản thể bóng tối là nguồn gốc của thế giới vật chất, tương ứng với một trong những mặt cầu Ptolemy. Đây là một ẩn dụ dự đoán số phận con người. Có một sự kết hợp tương tự giữa ánh sáng và bóng tối bên trong mỗi chúng ta: ánh sáng hay linh hồn

được Thánh Thần (còn được biết đến trong sơ đồ của Ibn Sina như Thiên thần Gabriel, ánh sáng của thế giới chúng ta) ban cho phôi thai. Linh hồn mong mỏi được hợp nhất với thế giới Ánh sáng cao hơn và nếu được thánh *qutb* đương thời hay một trong những môn đồ của Ngài chỉ dẫn cặn kẽ, linh hồn thậm chí có thể nắm bắt mơ hồ thế giới Ánh sáng ngay tại hạ giới này.

Suhrawardi miêu tả sự khai minh của bản thân trong *Hiqmat*. Ông ám ảnh với vấn đề tri thức luận nhưng không có tiến triển nào cả: Tri thức sách vở không giúp gì về việc này. Sau đó, ông có một thị kiến về Imam, *qutb*, người chữa lành linh hồn:

Bỗng dưng tôi được bao bọc trong êm dịu; một ánh sáng lòa, rồi một ánh sáng trong mờ tựa hồ một con người. Tôi chăm chú quan sát và Ngài ở đó... Ngài lại gần tôi, thân mật chào hỏi tôi làm cơn hoang mang tan biến và sự cảnh giác nhường chỗ cho cảm giác thân thuộc.

Và rồi tôi bắt đầu phàn nàn với Ngài về vấn đề của kiến thức mà tôi gặp phải này. “Hãy tự thức tỉnh”, Ngài nói với tôi, “và vấn đề sẽ được giải quyết.”^[37]

Quá trình thức tỉnh hay thấp sáng rõ ràng rất khác biệt với cảm hứng vận vẹo, bạo lực của tiên tri. Nó có điểm chung nhiều hơn với sự giác ngộ thanh bình của Phật: Đạo thần bí đang du nhập một tâm linh điềm đạm hơn vào các tôn giáo của Thượng Đế. Thay vì xung đột với cái Thực tại không có, sự thấp sáng đến từ trong chính bản thân nhà thần bí. Không có tường thuật sự kiện. Thay vào đó, rèn luyện trí tưởng tượng con người sẽ cho phép người ta trở về với Thượng Đế bằng cách giới thiệu cho họ *alam al-mithal*, thế giới thuần hình ảnh. Suhrawardi vẽ lên niềm tin của người Iran cổ trong thế giới nguyên hình mà với nó mỗi con người và vật thể trong *getik* (thế giới vật lý trần tục) có đối thể y hệt trong *menok* (cõi trời). Các nhà thần bí sẽ hồi sinh thần thoại cổ mà những tôn giáo Thượng Đế đã từ bỏ về hình

thức. *Menok* trong sơ đồ của Suhrawardi trở thành *alam al-mithal*, giờ đây là cõi trung gian tồn tại giữa thế giới của chúng ta và thế giới của Thượng Đế. Điều này không thể được thấu hiểu bằng lý lẽ hay giác quan. Đó là khả năng của trí tưởng tượng sáng tạo cho phép chúng ta phát hiện cõi nguyên hình được giấu kín, cũng như các diễn dịch mang tính biểu tượng của kinh Koran hé mở ý nghĩa tâm linh thật sự của nó. *Alam al-mithal* (Thế giới của hình ảnh thuần khiết) gần với quan điểm của chi phái Ismaili về lịch sử tâm linh của Hồi giáo, cũng là ý nghĩa thật sự của các sự kiện trần thế hay thiên thần học của Ibn Sina, mà ta thảo luận trong chương vừa rồi. Với các nhà thần bí Hồi giáo tương lai, đây sẽ là yếu tố cốt lõi để diễn dịch các trải nghiệm và thị kiến của mình. Suhrawardi nghiên cứu các thị kiến tương tự nhau đến đáng kinh ngạc, dù chúng được nhìn thấy bởi các pháp sư, nhà thần bí hay xuất thần, trong nhiều nền văn hóa khác nhau. Gần đây người ta quan tâm nhiều tới hiện tượng này. Quan niệm của Jung về vô thức tập thể là một sự cố gắng mang tính khoa học hơn để nghiên cứu về trải nghiệm tưởng tượng chung của con người này. Các học giả khác, chẳng hạn như triết gia tôn giáo người Mỹ gốc Romania, Mircea Eliade, cố gắng chỉ ra sử thi của thơ văn cổ và các loại truyện cổ tích nhất định bắt nguồn như thế nào từ những cuộc hành trình xuất thần và chuyến bay thần bí.^[38]

Suhrawardi nhấn mạnh rằng thị kiến của các nhà thần bí và biểu tượng của Kinh sách - như Thiên đàng, Địa ngục, hay Phán xét cuối cùng - thật như hiện tượng ta trải nghiệm trong thế giới này nhưng không cùng một cách. Chúng không thể được chứng minh bằng thực tiễn, mà chỉ có thể được nhận thức bằng khả năng tưởng tượng đã qua rèn luyện, thứ cho phép những người-có-thị-kiến thấy được chi tiết kích thích tâm linh của hiện tượng trần tục. Trải nghiệm này vô ý nghĩa với bất kỳ ai chưa có sự rèn luyện cần thiết, như sự giác ngộ của Phật tử chỉ có thể được trải nghiệm sau khi đã trải qua các tu tập đạo đức và tinh thần cần thiết. Tất cả ý nghĩ, ý niệm, ham

muốn, giấc mơ và thị kiến của chúng ta tương ứng với thực tế trong *alam al-mithal*. Ví dụ, Tiên tri Muhammad đã tỉnh thức với thế giới trung gian này trong Thị kiến Đêm, thứ đã dẫn Ngài đến ngưỡng cửa thế giới thần linh. Suhrawardi cũng phát ngôn rằng thị kiến về Ngai Thiên bí Do Thái xảy ra khi họ học cách bước vào *alam al-mithal* trong khi rèn luyện tập trung tinh thần. Do đó, con đường dẫn đến Thượng Đế không chỉ nằm đơn độc ở lý lẽ, như những Faylasuf đã nghĩ, mà qua trí tưởng tượng sáng tạo, xứ sở của nhà thần bí.

Ngày nay nhiều người ở phương Tây sẽ bàng hoàng nếu một nhà thần học hàng đầu cho rằng Thượng Đế là một sản phẩm của trí tưởng tượng theo một nghĩa uyên thâm nào đó. Ấy nhưng rõ ràng rằng tưởng tượng là khả năng tôn giáo chính. Nó đã được Jean-Paul Sartre định nghĩa là khả năng nghĩ về thứ không có^[39]. Loài người là sinh vật duy nhất có khả năng đối đầu với thứ gì đó không hiện diện hay thứ gì đó chưa tồn tại nhưng chỉ đơn thuần là khả thể. Do đó trí tưởng tượng là khởi nguồn của các thành tựu vĩ đại trong khoa học và công nghệ, cũng như trong nghệ thuật và tôn giáo. Ý niệm về Thượng Đế, dẫu có được định nghĩa thế nào, có lẽ là ví dụ hàng đầu về một thực tại còn bỏ trống, mặc dù có những vấn đề nội tại, vẫn tiếp tục truyền cảm hứng cho mọi con người suốt hàng ngàn năm. Cách duy nhất mà ta có thể nhận thức Thượng Đế, không thể thấu hiểu bằng giác quan và chứng cứ logic, là qua phương tiện biểu tượng, chức năng chính của trí óc tưởng tượng để diễn dịch. Suhrawardi cố gắng cho ra một lời giải thích tưởng tượng cho những biểu tượng có ảnh hưởng sâu sắc lên cuộc sống con người ấy, mặc dù thực tại mà chúng ám chỉ vẫn không thể nắm bắt.

Một biểu tượng có thể được định nghĩa như một vật thể hay khái niệm mà ta có thể thấu hiểu bằng giác quan hay nắm bắt với trí óc nhưng trong đó ta thấy thứ gì đó khác hơn chính nó. Lý lẽ không thôi sẽ không cho phép

chúng ta hiểu được đi đâu đặc biệt, đi đâu toàn thể hay đi đâu vĩnh hằng trong một vật thể cụ thể, tạm bợ. Đó là nhiệm vụ của trí tưởng tượng sáng tạo, mà đối với nhà thần bí, giống như nghệ sĩ, góp thành sự thấu thị của họ. Cũng giống như trong nghệ thuật, biểu tượng tôn giáo hiệu quả nhất là những biểu tượng được truyền tải bằng kiến thức thông thái và sự thấu hiểu nhân thế. Suhrawardi, người viết bằng thứ tiếng Ả-rập đẹp đẽ phi thường và là một nhà siêu hình học kỳ tài, là một nghệ sĩ cũng như một nhà thần bí sáng tạo. Ghép đôi những thứ dường như không có liên quan lại với nhau - khoa học với thần bí, triết học ngoại giáo với tôn giáo độc thần - ông đã có thể giúp người Hồi giáo tạo những biểu tượng cho riêng mình, tìm ý nghĩa và tầm quan trọng mới trong cuộc sống.

Ảnh hưởng thậm chí còn hơn cả Suhrawardi là Mu'id ad-Din ibn al-Arabi (1165-1240), người mà cuộc đời của ông có lẽ ta có thể xem như là biểu tượng của sự rẽ nhánh Đông và Tây. Cha của ông là bạn của Ibn Rushd, người rất ấn tượng về lòng hiếu thảo của cậu bé trong một dịp họ gặp mặt. Tuy nhiên, trong một cơn bạo bệnh, Ibn al-Arabi cải sang đạo Sufi và ở tuổi 30, ông rời châu Âu để đến Trung Đông. Ông thực hiện *hajj* (cuộc hành hương tới Mecca) và dành hai năm cầu nguyện và thiền định tại Kabah nhưng cuối cùng yên vị tại Malatya trên dòng sông Euphrates. Thường được gọi là Sheikh al-Akbah, Lãnh tụ Vĩ đại, ông ảnh hưởng sâu sắc đến nhận thức của người Hồi giáo về Thượng Đế, nhưng suy nghĩ của ông không có sức ảnh hưởng đến phương Tây, nơi hình dung rằng triết học Hồi giáo đã chấm dứt với Ibn Rushd. Các tín đồ Kitô giáo Tây phương đi theo Thượng Đế kiểu Aristotle của Rushd, trong khi hầu hết tín đồ Hồi giáo lựa chọn Thượng Đế tưởng tượng của các nhà thần bí cho đến tương đối gần đây.

Năm 1201, trong khi thực hiện các nghi thức đi vòng quanh đến Kabah, Ibn al-Arabi có một thị kiến gây tác động sâu sắc và lâu dài với ông: Ông đã

thấy một cô gái trẻ, tên Nizam, xung quanh có vầng hào quang và ông nhận ra cô là hiện thân của *Sophia*, Thần Thông thái. Sự hiển linh này khiến ông nhận ra chúng ta không thể yêu Thượng Đế nếu ta chỉ trông cậy vào lý lẽ duy lý của triết học. Falsafah nhấn mạnh sự cao vời tuyệt đối của Al-Lah và nhắc ta nhớ rằng không gì có thể tương đồng với Ngài. Làm sao ta có thể yêu một Hữu thể xa cách như thế? Ấy nhưng ta có thể yêu Thượng Đế mà ta thấy trong các sinh vật của Ngài: “Nếu người yêu một thứ vì vẻ đẹp của nó, người yêu không ai khác ngoài Thượng Đế, vì Ngài là Đấng Tốt đẹp”, ông giải thích trong *Futuh al-Makkiyah* (Khải huyền Mecca). “Do đó về mọi mặt, vật thể của tình yêu chính là một Thượng Đế mà thôi.^[40]” Shahadah nhắc chúng ta nhớ rằng không có thần thánh, không có thực tại tuyệt đối nào ngoài Al-Lah. Vì vậy, không có vẻ đẹp nào ngoài Ngài. Ta không thể thấy chính nhan Thượng Đế nhưng ta có thể thấy Ngài khi Ngài lựa chọn tỏ mình trong một sinh vật như Nizam, người thấp tình yêu trong tim ta. Quả thật, nhà thần bí có nhiệm vụ tạo dựng sự hiển linh cho chính mình để có thể thấy được một nữ nhân như Nizam bản thể. Tình yêu về bản chất là lòng mong mỏi một thứ thiếu thốn; đó là lý do tại sao tình yêu của con người chúng ta lại chất chứa nhiều tuyệt vọng đến vậy. Nizam đã trở thành “vật Truy tìm và hy vọng của tôi, Trong trắng Lòng lành Bạc nhất”. Ông giải thích trong lời mở đầu trong Diwan, tuyển tập thơ tình:

Trong những vần thơ tôi đã sáng tác cho quyển sách hiện tại, tôi chưa bao giờ ngưng ám chỉ đến cảm hứng thần thánh, các chuyển thăm tâm linh, sự tương xứng [của thế giới chúng ta] với thế giới của Thần tiên Thông tuệ. Trong sách này, tôi tuân theo lối suy nghĩ bằng biểu tượng thường thấy của tôi; bởi vì những thứ ở thế giới vô hình cuốn hút tôi hơn những thứ trong cuộc đời thật và vì cô gái trẻ này biết chính xác điều tôi muốn nói là gì.^[41]

Trí tưởng tượng sáng tạo đã biến Nizam thành hiện thân của Thượng Đế.

Khoảng 80 năm sau, Dante Alighieri trẻ tuổi đã có trải nghiệm tương tự ở Firenze (Florence) khi anh thấy Beatrice Portinari. Ngay khi anh bắt gặp cô, anh thấy tâm hồn mình run rẩy mãnh liệt và dường như nghe thấy nó khóc: “Hãy chiêm ngưỡng một vị thần quyền năng hơn tôi đến đẽ ngự trị tôi.” Từ thời khắc ấy, Dante đã bị tình yêu với Beatrice ngự trị, thứ đạt được quyền năng “sở hữu sức mạnh mà sự tưởng tượng của ta trao cho anh^[42]”. Beatrice vẫn là hình ảnh của một tình yêu thần tiên cho Dante và trong *Divina Commedia* (Thần khúc), ông cho thấy rằng đi đầu này đã đưa ông qua chuyến đi tưởng tượng qua hỏa ngục, luyện ngục và Thiên đàng, đến viễn ảnh về Thượng Đế. Thơ của Dante đã được cảm hứng từ miêu tả của đạo Hồi về chuyến lên Thiên đàng của Muhammad; chắc hẳn quan điểm của ông về trí tưởng tượng sáng tạo tương tự như Ibn al-Arabi. Dante cho rằng, nói trí tưởng tượng chỉ đơn thuần là sự kết hợp của những hình ảnh từ sự tri nhận về thế giới trần tục, như Aristotle, là chưa đúng; đó là một phần cảm hứng từ Thượng Đế:

Ôi mộng tưởng, thường lôi ta đi

Khỏi bản thân ta, còn lại quẩn trí,

Điếc đặc dù cả một ngàn kèn trompet quanh ta inh tai.

Thứ gì khiến người lay động khi giác quan vô tích sự?

Có lẽ ánh sáng thành hình trên Thiên đàng sẽ lay động người

Nhờ Ngài mang nó xuống, bằng không tự thân.^[43]

Xuyên suốt bài thơ, Dante dần dần gột bỏ lời tường thuật giác quan và hình ảnh thị giác. Những miêu tả hữu hình đầy sống động về Hỏa ngục nhường đường cho chuyến leo lên núi Luyện ngục gian khổ, giàu cảm xúc đến Thiên đàng trần thế, nơi Beatrice mắng nhiếc anh vì xem cơ thể hữu hình của nàng như mục tiêu tự thân: Thay vào đó, anh nên xem nàng là biểu

tượng hay hiện thân chỉ dẫn anh đi từ thế giới đến Thượng Đế. Hiếm có bất kỳ miêu tả hữu hình nào trong Thiên đàng; ngay cả các linh hồn được ban phúc cũng lảng tránh, nhắc chúng ta rằng không một nhân cách con người nào có thể trở thành đối tượng cuối cùng về khát khao của con người. Cuối cùng, hình ảnh trí tuệ dịu mát bộc lộ sự siêu việt của Thượng Đế, người nằm ngoài mọi trí tưởng tượng. Dante bị cáo buộc vẽ nên chân dung lạnh lẽo của Thượng Đế trong phần Thiên đàng, nhưng sự trừu tượng nhắc ta nhớ rút cuộc ta không hề biết gì về Ngài.

Ibn al-Arabi cũng tin rằng trí tưởng tượng là khả năng mà Thượng Đế ban cho. Khi một nhà thần bí tạo tác một hiển linh cho chính mình, người đó đang đem lại sự sinh ra tại hạ giới này một hiện thực tồn tại hoàn hảo hơn trong vương quốc cổ mẫu. Khi ta thấy thần thánh trong người khác, ta đang thực hiện một cố gắng tưởng tượng để vén màn đến thực tế thật sự: “Thượng Đế tạo ra sinh vật như những bức màn”, ông giải thích, “Ai biết chúng như vậy được dẫn dắt về Ngài, nhưng ai xem chúng là thật thì bị ngăn cản khỏi nhan Ngài.^[44]” Do đó - dường như là cách thức của Sufi giáo - tôn giáo bắt nguồn từ nền tâm linh cá nhân cao độ, tập trung vào con người, dẫn dắt Ibn al-Arabi đến một ý niệm siêu nhân về Thượng Đế. Hình ảnh về phụ nữ vẫn quan trọng với ông: Ông tin rằng phụ nữ là hiện thân hiệu quả nhất của *Sophia*, Thần Thông thái, vì họ khơi nguồn tình yêu trong người đàn ông mà cuối cùng tình yêu này hướng về Thượng Đế. Phải thừa nhận rằng đây là quan điểm rất nam giới, nhưng đó là một sự cố gắng đem chiều kích nữ giới vào tôn giáo của Thượng Đế vốn thường được tri nhận là hoàn toàn mang tính nam giới.

Ibn al-Arabi không tin rằng Thượng Đế mà ông biết có sự tồn tại khách quan. Mặc dù là một nhà siêu hình học tài ba, song ông không tin rằng sự tồn tại của Thượng Đế có thể được chứng minh bằng lý luận. Ông thích gọi bản thân là môn đồ của Khidr, một cái tên ban cho nhân vật bí ẩn xuất hiện

trong kinh Koran như một người dẫn đường tâm linh cho ông Moses, người đã đem Lề Luật bên ngoài đến với dân Do Thái. Thượng Đế đã cho Khidr tri thức đặc biệt về bản thân nên Moses tìm đến ông xin chỉ dẫn, nhưng Khidr bảo Moses rằng ông sẽ không thể chịu nổi việc này, vì nó nằm ngoài trải nghiệm tôn giáo của chính ông^[45] Cố gắng hiểu được “thông tin” tôn giáo mà ta không tự mình trải nghiệm thì không có ích chi. Cái tên Khidr dường như có nghĩa là “Xanh tươi”, ngụ ý rằng sự thông thái của ông luôn tươi mới và có thể thay mới vĩnh viễn. Ngay cả một tiên tri có tâm vóc như Moses cũng không nhất thiết thấu hiểu hình thái bí truyền của tôn giáo, vì như trong kinh Koran, ông thấy quả thật mình không thể chịu được phương pháp chỉ dẫn của Khidr. Ý nghĩa của tình tiết lạ lùng này có vẻ gợi ý rằng những cái bề bên ngoài của tôn giáo không luôn luôn tương ứng với yếu tố tâm linh hay thần bí của nó. Những người như Ulema có lẽ không thể hiểu được đạo Hồi của một người Sufi như Ibn al-Arabi. Truyền thống Hồi giáo biến Khidr trở thành bậc thầy của tất cả những ai tìm kiếm chân lý thần bí, thứ vốn đã ưu việt và hơi khác biệt so với các hình thái phạm tục, bên ngoài. Ông không dẫn dắt môn đệ của mình đến sự tri nhận về một Thượng Đế giống như của tất cả mọi người mà là về một Thượng Đế đúng với ý nghĩa sâu thẳm nhất của từ “chủ cách”.

Khidr cũng quan trọng với chi phái Ismaili. Dù sự thật rằng Ibn al-Arabi là người Sunni, những bài giảng dạy của ông rất gần với chi phái Ismaili và sau đó được hợp nhất vào thần học của họ - một ví dụ khác về việc tôn giáo thần bí có thể vượt qua sự chia cắt giáo phái. Như người chi phái Ismaili, Ibn al-Arabi nhấn mạnh lòng thương cảm của Thượng Đế, đối lập gay gắt với Thượng Đế vô cảm của các triết gia. Thượng Đế của các nhà thần bí mong mỗi được các sinh vật của Ngài biết đến. Người Ismaili tin rằng danh từ Al-Lah (Chúa) xuất phát từ gốc Ả-rập WLH: Buồn bã, thở dài (vì đi đâu đi đó)^[46]. Như Hadith Thiêng liêng đã khiến Thượng Đế nói: “Ta là báu vật

ẩn giấu và ta mong mỗi được biết đến. Rồi ta tạo dựng sinh vật để chúng biết ta.” Không có bằng chứng duy lý cho sự buồn bã của Thượng Đế; ta biết đến nó chỉ bởi sự mong mỏi của chính chúng ta về thứ thỏa mãn các mong ước thầm kín nhất của chúng ta và giải thích bi kịch và đau đớn của cuộc sống. Và ta được tạo dựng theo hình ảnh của Thượng Đế, ta phải phản chiếu Thượng Đế, nguyên mẫu tối cao. Do đó, sự mong mỏi của chúng ta về một thực tại mà ra gọi là “Thượng Đế” phải phản chiếu một thấu cảm với cảm tính của Thượng Đế. Ibn al-Arabi tưởng tượng Thượng Đế cô độc thở dài mong mỏi nhưng cái thở dài này (*nafas rahmani*) không phải là biểu hiện của sự tự thương thân ủy mị. Nó có một sức mạnh chủ động, sáng tạo mang cả vũ trụ của chúng ta thành hình; nó cũng thở ra loài người, thứ trở thành ngôi lời, các từ ngữ biểu hiện Thượng Đế với chính Ngài. Theo đó mà mỗi sinh thể người là một hiển linh độc đáo của Thượng Đế Ẩn mình, bày tỏ Ngài theo lối riêng biệt và không lặp lại.

Mỗi một ngôi lời thánh này thuộc vào những cái tên mà Thượng Đế tự đặt cho Ngài, khiến Ngài hoàn toàn hiện diện trong mỗi một hiển linh của Ngài. Thượng Đế không thể được tổng hợp trong một diễn đạt của con người vì thực tại thần thánh là không bao giờ cạn kiệt. Cũng theo đó mà sự mặc khải mà Thượng Đế tạo ra trong mỗi chúng ta là độc nhất, khác với Thượng Đế được vô số đàn ông và phụ nữ biết đến, những người cũng là ngôi lời của Ngài. Chúng ta sẽ chỉ biết đến “Thượng Đế” của bản thân mình vì ta không thể trải nghiệm Ngài một cách khách quan; không thể biết Ngài cùng một cách với người khác. Như Ibn al-Arabi nói; “Mỗi cá thể có một Đức Chúa riêng và duy nhất; người đó không thể có toàn bộ.” Ông trích dẫn Hadith: “Hãy suy ngẫm về ơn lành của Thượng Đế, nhưng đừng suy ngẫm về bản chất của Ngài (*al-Dhat*).^[47]” Toàn thể thực tại của Thượng Đế là bất khả tri; ta phải tập trung vào Lời lẽ cụ thể được nói trong chính cá thể chúng ta. Ibn al-Arabi cũng thích gọi Thượng Đế là al-Ama,

“Đám mây” hay “Đấng Mù lòa”^[48] để nhấn mạnh sự bất khả tiếp cận của Ngài. Nhưng ngôi lời con người này cũng bộc lộ Thượng Đế Ẩn mình với bản thân Ngài. Đó là quá trình hai chiều: Thượng Đế thờ dài để được biết đến và được chuyển khỏi sự cô độc với những người mà Ngài tỏ mình. Nỗi buồn phiền của Thượng Đế Vô danh biết đến được xoa dịu bằng Thượng Đế Tỏ mình trong mỗi con người - người khiến Ngài tỏ mình với chính mình; cũng đúng khi nói rằng Thượng Đế Tỏ mình trong mỗi cá thể mong mỗi sự quay trở về cõi ngu ngốc với niềm hoài nhớ thần thánh truyền xúc cảm cho lòng mong mỏi của chúng ta.

Vì vậy, thần thánh và loài người là hai phạm trù của cuộc sống thần thánh truyền sinh khí cho toàn cõi vũ trụ. Sự thấu hiểu này không khác biệt với sự thấu hiểu của người Hy Lạp về hiện thân của Thượng Đế trong Jesus, nhưng Ibn al-Arabi không thể chấp nhận ý niệm rằng một cá nhân đơn lẻ, tuy thánh thiện, có thể diễn đạt thực tại vô tận của Thượng Đế. Thay vào đó, ông tin rằng mỗi một con người là một hiện thân độc đáo của thần thánh. Thế nhưng, ông có phát triển một biểu tượng của Người Hoàn Mỹ (*insan i-kamil*), là hiện thân cho sự thần bí của Thượng Đế Tỏ mình trong mỗi thế hệ vì lợi ích của những người đương thời với mình, dấu rằng dĩ nhiên, Người Hoàn Mỹ không nhập thể với toàn bộ thực tại của Thượng Đế hay bản chất ẩn giấu của Ngài. Tiên tri Muhammad là Người Hoàn Mỹ trong thế hệ của ông và một biểu tượng đặc biệt hiệu lực của thần thánh.

Thuyết thần bí mang tính tưởng tượng và nội quan này là một cuộc tìm kiếm nền móng của hữu thể trong tằm sâu của bản thân. Nó khai thác tính thần bí của những niềm tin chắc chắn mà đã đặc định những hình thức giáo điều hơn của tôn giáo. Bởi vì mỗi đàn ông và phụ nữ có trải nghiệm độc nhất về Thượng Đế, theo đó thì không tôn giáo nào có thể diễn đạt toàn bộ sự huyền bí thần thánh. Không có một sự thật khách quan nào về Thượng Đế mà ai ai đều phải tán thành; vì vị Thượng Đế này đã siêu vượt phạm trù

nhân cách, những dự đoán về hành vi của và xu hướng của Ngài là bất khả. Hệ quả là bất cứ chủ nghĩa sô vanh nào về đức tin của một người với cái giá là đức tin của người khác rõ ràng không thể chấp nhận, vì không tôn giáo nào của ai có toàn bộ sự thật về Thượng Đế. Ibn al-Arabi phát triển một thái độ tích cực về các tôn giáo khác như thể thấy trong kinh Koran và nâng nó lên thành một thái cực khoan dung cực độ mới:

Tim tôi đủ mọi hình dạng.

Tu viện cho thầy tu, đền miếu cho ngẫu tượng,

Đống cỏ cho hươu, Kabah cho người sùng đạo

Bàn cho kinh Torah, kinh Koran

Tình thương là đức tin tôi giữ: dù quay sang đâu

Lạc đà của người, nhưng đức tin chân thật duy nhất là của tôi. ^[49]

Vị thánh đôi khi ở môi trường của mình, trong giáo đường Do Thái, đền đài, nhà thờ và nhà nguyện Hồi giáo, thì được bình đẳng, vì tất cả những điểm cung cấp một sự linh hội hợp lẽ về Thượng Đế. Ông thường sử dụng cụm từ “Thượng Đế được tạo bởi các đức tin” (*Khalq al-haqq fi'l-itiqad*); đó có thể là sự miệt thị nếu chỉ “Chúa” mà đàn ông và phụ nữ tạo ra trong tôn giáo cụ thể nào đó và xem nó đồng nhất với chính Thượng Đế. Điều này chỉ sinh ra sự thiếu khoan dung và chủ nghĩa cuồng tín. Thay vì một sự sùng bái ngẫu tượng như thế, Ibn al-Arabi đưa ra lời khuyên này:

Đừng gắn bản thân mình vào bất cứ tin đi đâu cụ thể nào một cách độc nhất, rồi lại có thể bất tin vào tất cả còn lại; bằng không người sẽ mất nhiều sự tốt đẹp, không những thế, người sẽ không nhận ra chân lý thật sự của sự vật. Thượng Đế, toàn tri và toàn năng, không bị giới hạn bằng bất cứ một tín đi đâu nào, vì Ngài nói “Người quay sang đâu, đó là gương mặt của Al-Lah” (*Koran 2:109*). Bất cứ ai ca tụng đi đâu mình tin; Thiên Chúa của người ấy là tạo vật của bản thân, và bằng

cách ca tụng đã ca tụng chính mình. Bởi lẽ ấy, hấn trách mắng đức tin của người khác, đi đâu mà hấn sẽ không làm nếu hấn công bằng, nhưng sự thù ghét của hấn dựa trên mê muội. [\[50\]](#)

Chúng ta chưa bao giờ gặp Chúa mà chỉ biết đến Tên mang bản thể của Ngài đã được khải lộ và được trao sự hiện tồn thực sự trong mỗi người chúng ta; một cách không thể tránh khỏi sự hiểu của chúng ta về vị Chúa tể mang tính người của chúng ta được nhuận sắc bởi cái truyền thống tôn giáo mà trong đó chúng ta đã ra đời. Tuy nhiên, các nhà thần bí (còn được gọi là *arif*) nhận ra rằng Thượng Đế này của chúng ta đơn giản chỉ là một thiên thần hoặc một biểu tượng đặc trưng của cõi linh thiêng mà không bao giờ nhần lẫn với cõi thực tại bí ẩn. Vì thế, họ xem tất cả các tôn giáo khác nhau là những sự hiện xuống thực thụ. Trong khi Thượng Đế của những tôn giáo giáo điều chia nhân loại vào những doanh trại chiến đấu, Thượng Đế của các nhà thần bí lại tập hợp thành một lực lượng thống nhất.

Thực tế là, những bài thuyết giáo của Ibn al-Arabi (một vị thầy lỗi lạc theo truyền thống thần bí của đạo Hồi) rất khó hiểu đối với đại đa số tín đồ Hồi giáo, nhưng vẫn được truyền thụ xuống những thường dân khác. Trong thế kỷ XII và XIII, người Hồi giáo Sufi đã không chỉ còn là một nhóm tín đồ thiểu số nữa mà họ đã tăng đến số lượng áp đảo trong nhiều khu vực thuộc Đế quốc Hồi giáo. Đây là giai đoạn sinh ra nhiều nhánh hoặc Giáo hội của Hồi giáo Sufi khác nhau, trong đó mỗi nhánh hay Giáo hội có cách lý giải riêng của mình về đức tin. Giáo chủ của Hồi giáo Sufi có ảnh hưởng rất lớn lao đến người dân và thường được mọi người tôn thờ như là một vị thánh tương tự như các lãnh tụ Hồi giáo dòng Shia. Đó là khoảng thời gian xảy ra biến động chính trị lớn: Chế độ Caliph của Baghdad đang tan rã và các đoàn quân Mông Cổ đang tàn phá hàng loạt các thành phố của người Hồi giáo. Trong hoàn cảnh đó, mọi người cần một Thượng Đế gần gũi và thấu hiểu hơn là một Thượng Đế xa vời của các nhà

hiền triết Faylasuf và Thượng Đế khuôn phép của các học giả Ulema. Những thực hành Sufi gọi là *dhikr*, kêu tụng những cái Tên Thần thiêng như thần chú để nhập vào xuất thần, đã được truyền thụ giữa các tín đồ của nhánh này. Các nguyên tắc tập trung tinh thần cùng với các kỹ thuật về điều hòa hơi thở và tư thế cơ thể của Hồi giáo Sufi giúp người ta trải qua một cảm nhận sự hiện diện siêu việt trong tâm trí. Không phải ai cũng có năng lực vượt tới cảnh giới thần bí cao hơn, nhưng những cách rèn luyện tinh thần này giúp mọi người loại bỏ những ý niệm đơn thuần và phỏng nhân hình về Thượng Đế và giúp người thực hành cảm nhận sự hiện diện của Thượng Đế trong tâm của mỗi người. Một số nhánh của Hồi giáo Sufi sử dụng âm nhạc và vũ điệu để làm tăng khả năng tập trung, khi đó những người huấn luyện các kỹ năng này đã trở thành những vị anh hùng của mọi người.

Nổi bật nhất trong các nhánh của dòng Sufi là nhánh Mawlawiyyah có những tín đồ sống ở vùng phía Tây và được biết đến như “những vị giáo sĩ nhảy múa”. Động tác nhảy múa thanh thoát và điềm đam của họ là một phương pháp tập trung tinh thần. Trong lúc nhảy múa vòng quanh, các tín đồ Sufi cảm nhận mọi ranh giới thuộc bản ngã của mình đã bị tan chảy theo các bước nhảy và mang đến cho họ cảm giác thoát tục. Người sáng lập nhánh Hồi giáo này là Jalal ad-Din Rumi (1207- 1273), được các môn đồ gọi là vị Thần của chúng ta (*Mawlana*). Ông sinh ra tại vùng Khurasan thuộc khu vực Trung Á nhưng đã trốn sang vùng Konya thuộc lãnh thổ của Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay trước khi quân Mông Cổ xâm lược. Thuyết thần bí của ông có thể được xem như là một cách giúp người Hồi giáo phản ứng lại mối đe dọa này, một mối đe dọa mà có thể khiến nhiều tín đồ mất niềm tin vào Al-Lah. Các tư tưởng của Rumi có quan hệ tương đồng với các tư tưởng của Ibn al- Arabi, người sống cùng thời với ông, nhưng các tác phẩm thơ ca của ông (thể loại sử thi *Masnawi*), còn được gọi là Kinh Thánh Sufi,

lại có sức hút rộng rãi hơn và giúp truyền bá hình ảnh Thượng Đế của các nhà thần bí đến những người Hồi giáo bình dân khác không thuộc dòng Hồi giáo Sufi biết đến. Vào năm 1244, Rumi đã quy phục trước một vị giáo sĩ tu hành khổ hạnh tên là Shams ad-Din, người mà ông cho là một Nhân cách hoàn hảo trong thế hệ của mình. Thực tế, khi đó Shams ad-Din tin rằng mình là hiện thân của Đấng tiên tri và luôn muốn được mọi người gọi mình là “Muhammad”. Danh tính của ông không được minh bạch, và người ta cho là ông không tuân theo Thánh luật Sharia, nghĩ rằng bản thân mình ở trên tầm những thứ tầm thường đó. Các tín đồ của Rumi có lý do để lo ngại sự cuồn cuộn của Vị Thánh này của họ đối với Shams. Khi Shams bị giết trong một cuộc bạo động, Rumi rơi vào trạng thái tuyệt vọng và dành nhiều thời gian hơn để sáng tác các bài hát và vũ điệu thánh thần. Ông rất sáng tạo khi biết cách biến nỗi đau của bản thân thành biểu tượng cho tình yêu của mình dành cho Thượng Đế, biểu tượng cho hồng ân mà Thượng Đế ban phát cho nhân loại và cho lòng khát khao mà nhân loại hướng tới Allah. Dù có nhận thấy hay không, tất cả những ai đang tìm kiếm một Thượng Đế vắng mặt, đã mơ hồ nhận ra rằng họ đã bị chia lìa với Cội Nguồn của thần tại.

Nghe tiếng lau sậy, kể một câu chuyện, than phiền về sự chia lìa. Kể từ khi tôi lìa xa bãi lau sậy, những câu ca và áng thơ bi thảm của tôi đã khiến bao chàng trai và cô gái phải thở than. Tôi muốn xé toang lồng ngực của mình vì sự chia phôi để tôi có thể thể hiện sức mạnh của sự khát khao tình yêu (đối với người đó): Ai rời xa cội nguồn mình cũng ước mong quay trở lại khi được hợp nhất trong ấy.

[\[51\]](#)

Con Người Hoàn hảo được tin là sẽ cổ vũ để nhiều người dân bình thường khác tiếp tục hành trình tìm kiếm Thượng Đế: Shams ad-Din đã khơi nguồn cho các tác phẩm sử thi *Masnawi* của Rumi nói về tâm trạng đau khổ của sự chia ly này.

Giống như các tín đồ Sufi khác, vũ trụ trong mắt của Rumi cũng như một thần hiện của vô số Danh xưng của Thượng Đế. Một số danh xưng khái lộ tính cách giận dữ hoặc nghiêm khắc của Thượng Đế, trong khi các danh xưng khác biểu hiện những phẩm chất của lòng xót thương sẵn có trong bản chất thần thánh. Giới thần bí tham gia vào một cuộc chiến không có hồi kết (*jihad*) để phân biệt đâu là lòng trắc ẩn, tình yêu thương và nét đẹp của Thượng Đế trong mọi vật và để loại bỏ mọi thứ khác. Tuyển tập sử thi *Masnawi* đã thách thức các tín đồ Hồi giáo tìm kiếm về chiều kích siêu việt trong đời người và nhìn xuyên những bề ngoài đến hiện thực ẩn giấu bên trong. Chính bản ngã đã khiến chúng ta không nhìn thấy được sự huyền bí ẩn chứa bên trong của tất cả sự vật, nhưng một khi chúng ta vượt qua được rào cản này thì chúng ta sẽ không phải là người cô đơn, lẻ loi mà nhập làm một với Nền tảng của toàn bộ hiện tồn. Rumi nhấn mạnh rằng Thượng Đế có thể chỉ là một trải nghiệm chủ quan. Ông ta kể một câu chuyện vui về Moses và người chăn chiên như là ví dụ minh họa về sự tôn trọng mà chúng ta phải dành cho sự tri nhận của người khác về Đấng Tối cao. Câu chuyện như thế này: Một ngày nọ, Moses tình cờ nghe thấy một người chăn chiên đang chuyện trò một cách thân mật cùng Thượng Đế: Người chăn chiên nói muốn theo Thượng Đế đến bất cứ nơi nào Ngài có mặt - để giúp Ngài giặt quần áo, bắt chấy rận, hôn đôi bàn tay và đôi chân của Ngài khi Ngài đi ngủ. “Tất cả những gì con có thể nói, là hãy luôn nhớ rằng Ngài là..”, người chăn chiên này kết luận “..là ayyyyy và ahhhhhhhh.” Moses cảm thấy hoang mang. Người chăn chiên đang nói về người nào thế? Đấng Sáng tạo trời và đất? Nghe có vẻ như người này đang trò chuyện với ông bác của mình vậy! Người chăn chiên cảm thấy hối lỗi và thần thờ bước đi về phía sa mạc. Thượng Đế vội quở trách Moses. Ngài không cần những lời nói khuôn sáo nhưng Ngài cần một tình yêu mãnh liệt và thái độ khiêm nhường. Không có cách nói nào là đúng khi nói về Thượng Đế:

Đều hình như với người là sai thì với Ngài là đúng
Những gì là độc chất với người này lại là mật ngọt với ai kia.
Tinh khiết hay không thuần, lười nhác hay siêng năng thờ phụng
Không có ý nghĩa gì đối với Ta.
Ta xa lạ tất cả những thứ ấy.
Cách thức thờ phụng sẽ không làm cho địa vị của người này cao hơn hay thấp hơn
người kia.
Người Hindu làm việc đạo Hindu.
Người Hồi giáo Dravidian ở Ấn Độ làm những việc họ làm.
Thấy đều là cầu nguyện, và thấy đều đúng đắn.
Không phải là Ta trong vinh quang bởi những nghi lễ đó.
Mà chính là họ! Ta không nghe những lời
họ nói. Ta nhìn vào bên trong nơi đức khiêm nhường.
Lòng khiêm hạ cõi mờ là Thực tại,
không phải là từ ngữ! Hãy quên đi lời văn vẻ.
Ta muốn lòng nhiệt thành, bừng cháy.
Hãy là bạn
với nhiệt huyết của người. Bừng cháy trong suy nghĩ của người và cách thức diễn
đạt của người!^[52]

Bất kỳ diễn từ nào về Thượng Đế cũng kỳ dị như lời của người chăn chiên, nhưng khi một tín đồ nhìn thấu qua bức màn để biết sự vật thực sự là thế nào, người đó sẽ thấy rằng tất cả những quan niệm thuộc tính người vốn có của mình là không đúng.

Thời đại bi thảm này cũng đã giúp người Do Thái ở châu Âu hình thành một quan niệm mới về Thượng Đế. Cuộc thập tự chinh chống Do Thái của phương Tây đã khiến cuộc sống của các cộng đồng người Do Thái trở nên thống khổ, và nhiều người cần đến một Thượng Đế có bản vị, tức thời hơn vị thần xa vời của phái Vương quyền Thần bí. Trong suốt thế kỷ IX, thị tộc Kalonymos đã di cư từ miền nam nước Ý sang Đức và đã mang theo một số tác phẩm văn chương thần bí. Nhưng vào thế kỷ XII, đời sống khốn khổ đã gây một ý thức bi quan mới cho lòng mộ đạo của dân Ashkenazi và ý thức đó được thể hiện qua các tác phẩm của ba thành viên thị tộc Kalonymos: Rabbi Samuel Cả, người viết một khảo luận ngắn có tựa là *Sefer ha-Yirah* (Sách về nỗi sợ Thượng Đế) vào khoảng năm 1150; Rabbi Judah Ngoan đạo, tác giả của *Sefer Hasidim* (Sách về những người ngoan đạo), và người anh em họ của ông là Rabbi Eliezar ben Judah thành Worms (mất năm 1230), người đã san định nhiều khảo luận và bản văn thần bí. Họ không phải là các triết gia cũng không phải là các nhà tư duy theo hệ thống. Các tác phẩm của họ cho thấy họ đã mượn ý tưởng từ nhiều nguồn khác nhau và dường như đã xuất hiện sự xung đột giữa những ý tưởng này. Họ vô cùng ấn tượng bởi sự chính xác khôn ngoan của Faylasuf Saadia ibn Joseph, tác giả có những quyển sách đã được dịch sang cổ ngữ Do Thái, cũng như bị ấn tượng bởi các nhà thần bí Ki-tô giáo như Thánh Francis vùng Assisi. Nhờ sự kết hợp độc đáo từ nhiều nguồn, họ đã sáng tạo nên nền tảng tâm linh mà vẫn còn đóng vai trò rất quan trọng đối với người Do Thái sống tại Pháp và Đức cho đến thế kỷ XVII.

Người ta sẽ nhắc lại rằng, các Rabbi tuyên cáo rằng thật tội lỗi nếu từ chối bản thân mình niềm sung sướng mà Thượng Đế tạo ra. Thế nhưng những tín đồ mộ đạo ở Đức lại có quan niệm trái ngược giống với thuyết khổ hạnh Ki-tô giáo. Một tín đồ Do Thái sẽ chỉ nhìn thấy vòng hào quang của Thượng Đế ở thế giới bên kia nếu người đó quay lưng lại với mọi

khoái lạc và từ bỏ các thú vui như nuôi thú cưng hoặc chơi đùa cùng bọn trẻ.

Người Do Thái nên nuôi dưỡng một sự bình thản lạnh lùng như Thượng Đế, giữ cho mình không bị ảnh hưởng bởi những lời chỉ trích hay xúc phạm. Nhưng Thượng Đế có thể được xưng hô giống như Bạn bè. Không một nhà thần bí phái Vương quyền nào dám gọi Thượng Đế là “Ông” như Eliezar đã làm. Cách xưng hô thân mật này đã được sử dụng trong nghi thức tế lễ, mô tả một Chúa cùng lúc hiện diện vừa gần gũi và siêu việt:

Mọi thứ là ở Ông và Ông trong mọi thứ; Ông tràn đầy trong mọi thứ và chứa đựng nó; khi mọi thứ được sáng tạo, Ông ở trong mọi thứ; trước khi mọi thứ được tạo ra, Ông là mọi thứ. [\[53\]](#)

Họ giải thích cụ thể tính chất nội tại này bằng cách chứng minh rằng không người nào có thể tiếp cận chính Thượng Đế mà chỉ là Thượng Đế như Ngài tự hiển lộ với con người bằng hào quang rực rỡ của Ngài (*kavod* hoặc *Shekinah*). Những Người Ngoan đạo không cảm thấy hoang mang bởi vì sự bất nhất dễ thấy đó. Họ chỉ tập trung vào các khía cạnh thực tiễn hơn là khía cạnh tiêu tiết mang tính thần học, họ chỉ tập trung thuyết giảng cho các tín đồ Do Thái đồng môn khác biết phương pháp tập trung (*kawwanah*) và các cử chỉ giúp họ trở nên nhạy cảm hơn với sự hiện diện của Thượng Đế. Sự im lặng là cần thiết; một người Ngoan đạo nên nhắm nghiền đôi mắt, trùm kín đầu bằng chiếc khăn trùm để tránh bị phân tâm, nén hơi vùng bụng và nghiêng chặt răng. Họ thực hành các cách thức đặc biệt để phát ra lời cầu nguyện mà đã được chứng minh là sẽ giúp làm tăng cảm giác tinh nhạy với sự hiện diện của Thượng Đế. Thay vì lặp lại những câu cầu nguyện trong nghi thức tế lễ, những Người Ngoan đạo nên đếm số chữ cái của mỗi từ, xác định giá trị các con số và nên suy nghĩ vượt ra ngoài khuôn

khô ý nghĩa thể hiện trên từng câu chữ. Tín đồ này phải hướng sự tập trung của mình lên phía trên, để làm tăng cảm nhận về cõi thực tại cao siêu hơn.

Những người Do Thái sống trong Đế quốc Hời giáo, nơi không có sự khùng bố bài trừ Do Thái, có cuộc sống vui vẻ hơn và họ không cần đến thuyết ngoan đạo như người Ashkenazi. Tuy nhiên, họ cũng đã khai sinh ra một trường phái mới của đạo Do Thái như là cách thích nghi với sự lớn mạnh của Hời giáo. Cũng giống như các nhà hiền triết người Do Thái Faylasuf đã từng cố gắng giải thích một cách đầy triết lý về Thượng Đế trong Kinh Thánh, các tín đồ Do Thái giáo khác cũng cố gắng lý giải về Thượng Đế của họ một cách thần bí và giàu tính biểu tượng. Ban đầu, những nhà thần bí này chỉ là một bộ phận thiểu số. Những nghi thức của họ là nguyên tắc bí truyền chỉ được truyền thụ từ bậc thầy cho các đồ đệ: Họ gọi nó là Kabbalah hay truyền thống chân truyền. Tuy nhiên, cuối cùng thì Thượng Đế của đạo Kabbalah đã thu hút phần lớn các tín đồ và nắm giữ trí tưởng tượng của người Do Thái theo cách mà Thượng Đế của các nhà triết học không bao giờ làm.

Triết học đe dọa sẽ biến Thượng Đế thành một cái trừu tượng xa xôi nhưng Thượng Đế của các nhà thần bí có khả năng chạm đến các nỗi khiếp sợ và âu lo sâu sắc hơn lý trí. Nơi phái Vương quyền Thần bí đã hài lòng ngược lên hào quang của Thượng Đế từ bên ngoài, những tín đồ phái Kabbalah lại cố gắng thâm nhập cuộc sống bên trong của Thượng Đế và tâm thức của con người. Thay vì cố gắng suy đoán một cách hợp lý nhất về bản chất của Thượng Đế và những vấn đề siêu hình của mối quan hệ của Thượng Đế với thế giới con người, các tín đồ Kabbalah sử dụng trí tưởng tượng của mình.

Giống các tín đồ Sufi, các tín đồ Kabbalah vận dụng sự phân biệt của thuyết Ngộ đạo và triết lý Tân-Plato giữa bản chất của Thượng Đế với

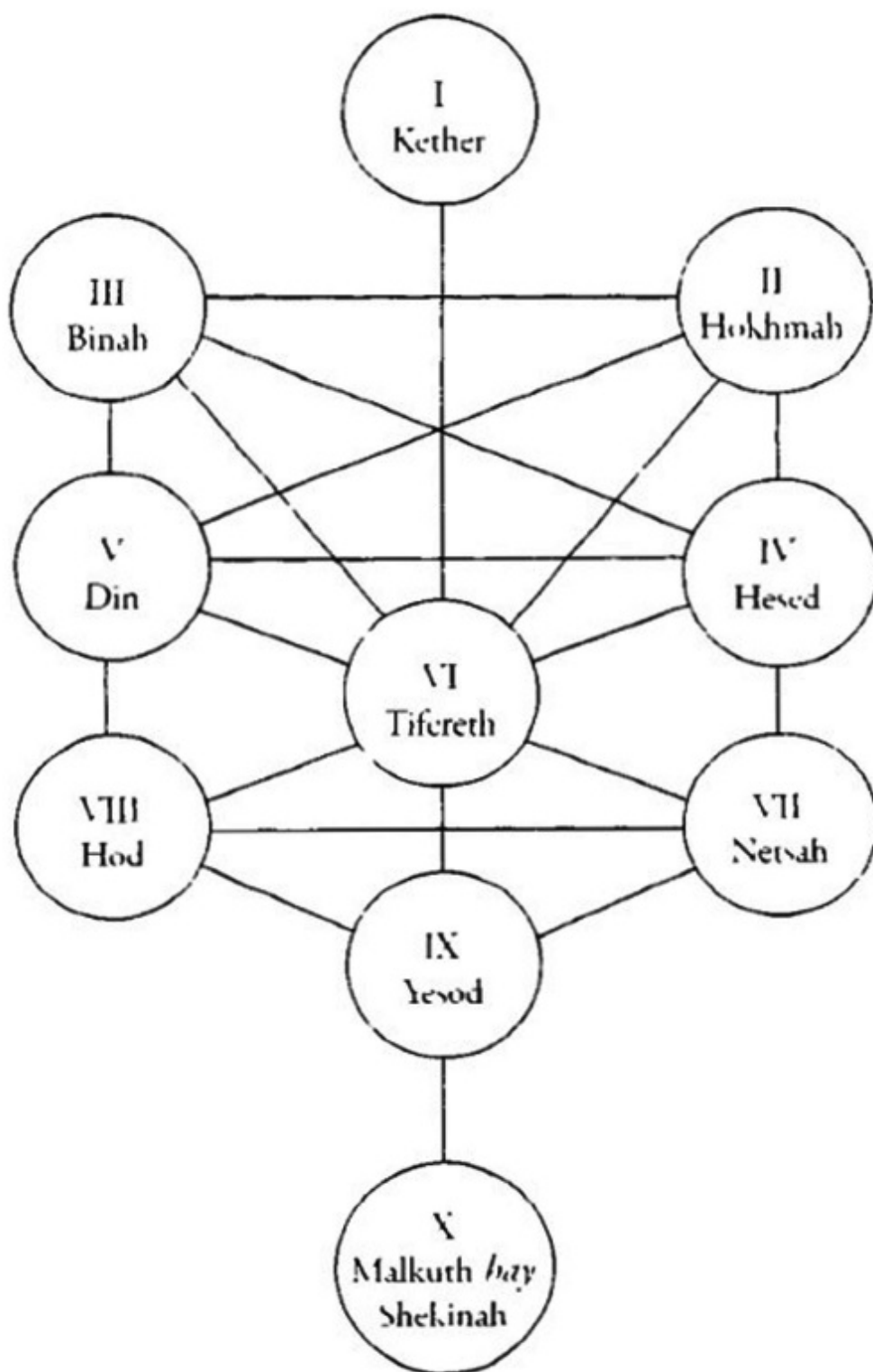
Thượng Đế mà chúng ta thoáng thấy trong mặt khải và sự sáng tạo. Bản thân Thượng Đế căn bản là không thể biết, không thể tri nhận và phi nhân cách. Họ gọi Thượng Đế ẩn giấu đó là En Sof (nghĩa đen là “không có tận cùng”). Chúng ta không biết gì về En Sof cả: Thậm chí người còn không được nhắc đến trong Kinh Thánh hay kinh cổ Talmud. Một tác giả khuyết danh sống ở thế kỷ XIII đã viết rằng En Sof không thể trở thành chủ thể của một mặt khải cho loài người^[54]. Không như Đức Chúa Cha YHWH, En Sof không có danh xưng được ghi chép lại; “Ngài” không phải là một con người. Thật ra, chính xác hơn thì phải gọi Thần tính đó là “Nó”. Đó là một khởi điểm cực đoan từ Thượng Đế mang nhân tính cao của Kinh Thánh và kinh cổ Talmud của người Do Thái. Các tín đồ Kabbalah đã phát triển tư tưởng thần học riêng của mình nhằm giúp cho họ khai phá một phạm trù mới của tâm thức tôn giáo. Để giải thích về mối quan hệ giữa En Sof và YHWH, mà không nhượng bộ trước dị giáo Ngộ đạo vốn coi đó là hai hiện hữu khác nhau, các tín đồ Kabbalah đã phát triển một phương pháp trừu tượng để đọc Kinh Thánh. Giống như các tín đồ Sufi, họ đã hình dung ra một tiến trình qua đó Thượng Đế ẩn giấu đã làm cho con người được biết Ngài. En Sof đã tự biểu hiện mình cho những nhà thần bí Do Thái dưới mười dạng khác nhau hay còn gọi là “số đếm” của thực tại thần thiêng đã phát sinh từ các vùng sâu thẳm bí hiểm của Thần tính không thể nhận biết. Mỗi dạng như thế đại diện cho một giai đoạn mà En Sof tiến hành quá trình mặt khải và được đặt một tên gọi mang tính biểu tượng, nhưng mỗi cõi trong các cõi thần thánh này chứa toàn bộ sự huyền bí về Thượng Đế được xem xét dưới một tiêu đề cụ thể. Diễn giải theo Kabbalah khiến mỗi chữ trong Kinh Thánh tham chiếu đến một trong mười “số đếm” nói trên: Mỗi câu thơ mô tả một sự kiện hoặc hiện tượng có đối ngẫu của nó trong đời sống bên trong của chính Thượng Đế.

Ibn al-Arabi đã nhìn thấy Thượng Đế than thở về lòng trắc ẩn, đi đâu đã khải lộ Ngài cho loài người, như Lời đã sáng tạo nên thế giới này. Bằng cách thức tương tự, những “số đếm” vừa là những cái tên mà Thượng Đế tự đặt cho mình vừa là các phương tiện theo đó Ngài tạo ra thế giới. Cùng với nhau, mười danh xưng hợp thành một Danh vĩ đại của Ngài, mà con người không biết đến. Những danh xưng này trình hiện các giai đoạn theo đó En Sof đã hạ xuống từ cõi không thể tiếp cận đến với thế giới trần gian. Các bước đó thường được liệt kê như sau:

1. Kether Elyon: "Vương vị Tối thượng" (Bản thể Tối cao của Thần linh)
2. Hokhmah: "Thông thái".
3. Binah: "Thông tuệ"
4. Hesed: "Lòng yêu thương".
5. Din: Sức mạnh (thường hiện diện trong các phán quyết nghiêm khắc).
6. "Tifereth": "Sắc đẹp".
7. Netsah: "Bền bỉ".
8. Hod: "Uy nghi".
9. Yesod: "Nền móng".
10. Malkuth: "Vương quốc", còn được gọi là *Shekinah* tức "Triều thiên vinh quang của Thượng Đế".

Thỉnh thoảng, các “số đếm” đó được mô tả như một cái cây, mọc từ trên xuống với phần gốc rễ từ trong chiều sâu màu nhiệm của En Sof, [xem sơ đồ] và hai chóp đỉnh của nó nằm trong "*Shekinah*", trong thế giới. Hình ảnh mang tính hữu cơ đó diễn tả sự hợp nhất của biểu tượng Kabbalah này. Thượng Đế bất tận chính là nhựa sống chảy tới các nhánh cây để cung cấp sự sống, và cùng hợp nhất tất cả lại với nhau theo một thực tại phức hợp và

màu nhiệm. Mặc dù giữa En Sof và thế giới các danh xưng của Ngài có một sự phân biệt, nhưng cả hai là một giống như hòn than với ngọn lửa. Các “số đếm” đó trình hiện những thế giới của ánh sáng soi lộ bóng tối của En Sof là cái vẫn ở trong sự tối tăm không thể dò thấu. Điều này mặt khác chỉ ra rằng ý niệm của con người về “Chúa” không thể diễn tả một cách đầy đủ cái thực tại mà các ý niệm đó đề cập. Tuy nhiên, thế giới của các “số đếm” đó không phải là một thực tại khác nữa “ở ngoài kia” giữa Thần tính với thế giới. Nó không phải là những nấc thang nối kết giữa Thiên đàng và trần thế mà nằm bên dưới cái thế giới được trải nghiệm bởi các giác quan. Bởi vì Thượng Đế là tất cả trong tất cả, các “số đếm” đó hiện diện và hành hoạt trong mọi thứ gì hiện t ần. Chúng cũng trình hiện các giai đoạn nhận thức của con người mà theo đó nhà thần bí đi lên tới Thượng Đế bằng việc đi sâu vào bên trong tâm trí mình. Lại một lần nữa, Chúa và con người được mô tả như là không thể tách rời.



Cây phát xuất thần thánh (Cây Sự sống)

Một số nhà thần bí phái Kabbalah quan niệm các “số đếm” như các chi của con người nguyên thủy đúng như ý đồ bản nguyên của Thiên Chúa. Đó là điều Kinh Thánh muốn nói khi bảo rằng con người được dựng nên theo hình ảnh Thượng Đế: Thực tại trần thế ở đây tương ứng với thực tại nguyên mẫu nơi thiên giới. Hình ảnh của Thượng Đế như một cái cây hoặc như một con người là những mô tả tưởng tượng về một thực tại không tuân theo sự trình bày lý tính. Những nhà thần bí phái Kabbalah không đối nghịch với các triết gia Falsafah - nhiều người trong số họ đã tôn sùng những con số như Saadia Gaon và Maimonides - nhưng họ thấy rằng biểu tượng và huyền thoại đáng hài lòng hơn là siêu hình học trong việc thâm nhập bí nhiệm Thượng Đế.

Bản văn Kabbalah có ảnh hưởng nhất là *Sách Zohar* (Sách về Sự huyền hoàng), có lẽ là được viết vào khoảng năm 1275 do nhà thần bí người Tây Ban Nha Moses ở Leon. Khi còn trẻ, ông đã nghiên cứu về Maimonides, nhưng dần dần ông cảm thấy hứng thú với lý thuyết thần bí và truyền thống thần bí Kabbalah. *Sách Zohar* là một loại tiểu thuyết huyền bí, miêu tả Simeon ben Yohai, một học giả nghiên cứu các bản văn cổ về Luật và Truyền thống Do Thái vào thế kỷ III (Talmudist), lang thang quanh đất nước Palestine với con trai của ông ta là Eliezar, nói chuyện với các môn đệ về Thượng Đế, tự nhiên và đời sống nhân sinh. Chủ đề và những ý tưởng thì không có cấu trúc rõ ràng, không trình bày một cách hệ thống. Phương cách tiếp cận như thế hẳn là xa lạ với tinh thần của *Sách Zohar*, mà Thượng Đế của sách ấy chống lại bất kỳ hệ thống chặt chẽ nào của suy nghĩ. Giống như Ibn al-Arabi, Moses của Leon cho rằng Thượng Đế cho mỗi nhà thần bí một mặc khải cá nhân và cá biệt, vì vậy không có hạn định phương cách chú giải kinh Torah: Khi nhà thần bí phái Kabbalah tiến bước, hết lớp nghĩa này đến lớp nghĩa khác được phát lộ. *Sách Zohar* cho thấy sự phát sinh màu nhiệm của mười “số đếm” như là một tiến trình theo đó En Sof phi

nhân cách trở thành một nhân cách. Trong ba “số đếm” cao nhất - *Kether* (Tối Cao), *Hokhmah* (Thông thái) và *Binah* (Thông tuệ) - khi, có thể nói, En Sof chỉ mới “quyết định” tự biểu hiện chính mình, thực tại thần thiêng được gọi là “đấng ấy”. Khi “đấng” ấy đi xuống các “số đếm” trung gian khác — *Hesed* (Lòng yêu thương), *Din* (Sức mạnh), *Tifereth* (Sắc đẹp), *Netsah* (Bền bỉ), *Hod* (Uy nghi) và *Yesod*. (Nền móng) - “đấng” ấy trở thành “Ngài”. Cuối cùng, khi Thượng Đế hiện diện giữa thế giới trong Vinh quang của Ngài (*Shekinah*), “đấng” ấy gọi chính mình!”. Chính tại điểm này, nơi mà Chúa, có thể nói, đã trở thành một cá thể và việc tự tỏ lộ chính mình được hoàn tất, con người có thể bắt đầu hành trình thần bí của mình. Một khi các nhà thần bí đạt đến hiểu biết nơi bản ngã sâu nhất của mình, họ trở nên nhận thấy sự hiện diện của Thượng Đế bên trong họ và rồi có thể siêu thăng lên những mặt cầu phi nhân cách cao hơn, siêu vượt những giới hạn của nhân cách và óc vị ngã. Đây chính là một cách thức trở về với Nguồn cội không thể hình dung của tồn tại của chúng ta và thế giới ẩn giấu của thực tại bất thụ tạo. Trong viễn cảnh bí nhiệm này, thế giới ẩn tượng của cảm giác của chúng ta chỉ đơn giản là vỏ bọc cuối cùng và phía ngoài cùng của thực tại thần linh.

Trong phái Kabbalah, như trong phái Sufi, giáo thuyết về sáng thế thì không thực sự liên quan đến những nguồn gốc vật lý của vũ trụ. *Sách Zohar* nhìn nhận trình thuật của Sáng thế ký như là một phiên bản biểu tượng về một cuộc khủng hoảng bên trong Thượng Đế bất tận, khủng hoảng gây cho Thần tính sự đột phá thoát ra khỏi tình trạng nội quan không lường của Nó và khái lộ Chính Nó. Như *Sách Zohar* kể:

Lúc khởi đầu, khi ý chí của vua bắt đầu hiệu lực, Ngài đã khắc những dấu ấn vào ánh hào quang thần linh. Một ngọn lửa âm đạm phát xuất từ nơi sâu thẳm trong thâm tâm của Thượng Đế, giống như một lớp sương mù hình thành nên từ cái vô hình tướng, được bao quanh trong vòng hào quang này, không phải màu

trắng cũng không phải màu đen, màu đỏ hay màu xanh, và vòng hào quang này không có bất cứ màu sắc nào.^[55]

Trong Sáng thế ký, lời phán truyền đầu tiên của Thượng Đế là: “Hãy có ánh sáng”. Chú giải về Sáng thế ký trong *Sách Zohar* (được gọi là *Bereshit* (Tạo dựng) trong tiếng Hebrew sau lời mở đầu của sách: “Lúc khởi đầu”), “ngọn lửa ảm đạm” là “số đếm” (*Sefirah*) đầu tiên: Kether Elyon, Bản thể Tối cao của Thần linh. Nó không có màu sắc và hình thức: Những nhà thần bí Kabbalah khác thích gọi đó là Hư Vô (*Ayin*) hơn. Hình thức cao nhất của thần linh mà trí tuệ con người có thể lĩnh hội được đặt ngang hàng với hư không, bởi nó chẳng có gì để so sánh với bất cứ thứ gì khác trong hiện tại. Vì thế, tất cả những “số đếm” khác (*sefirah*)^[56] dậy lên từ trong cung lòng của Hư Vô. Đây là một cách giải thích bí nhiệm của giáo thuyết truyền thống về tạo dựng từ Hư Vô. Tiến trình tự biểu hiện của Thần tính tiếp diễn như sự tuôn trào của ánh sáng, truyền lan đến những mặt cầu rộng lớn hơn chưa từng thấy. *Sách Zohar* viết tiếp:

Nhưng khi ngọn lửa này bắt đầu mang lấy kích cỡ và mở rộng ra, nó sản sinh nhiều màu sắc rực rỡ. Vì ở trung tâm sâu thẳm một nguồn mạch bùng ra từ đó những ngọn lửa đổ xuống mọi thứ bên dưới, đã được giấu kín trong những bí mật huyền nhiệm của Thượng Đế. Nguồn đó đã đột phá, nhưng chưa thoát ra trọn vẹn, khỏi hào quang vĩnh cửu phủ xung quanh nó. Nó đã hoàn toàn có thể được nhận ra cho đến khi dưới tác động của sự thoát ra của nó, một điểm tối cao ẩn giấu đã tỏa chiếu ra. Phía bên kia của điểm tối cao ấy thì không thể biết đến hay hiểu được, và nó được gọi là *Bereshit*, nghĩa là Khởi nguyên: Lời đầu tiên của sự sáng tạo.^[57]

“Điểm” này được gọi là Hokhamah (nghĩa là Khôn Ngoan), là “số đếm” thứ hai gồm chứa cái hình thức lý tưởng của tất cả thụ tạo. Điểm này phát triển thành một cung điện hay một công trình kiến trúc, cái sẽ trở nên là *Binah* (Thông tuệ), “số đếm” thứ ba. Ba “số đếm” cao nhất này trình hiện

cái giới hạn sự hiểu của con người. Các nhà thần bí trường phái Kabbalah cho rằng Thượng Đế hiện hữu trong *Binah* như là “Ai?” (*Mi*) vĩ đại đứng ở đầu mỗi câu hỏi. Nhưng những câu hỏi như vậy không thể có được một câu trả lời. Mặc dù Thượng Đế bất tận đang dấn thính nghi với những giới hạn của con người, chúng ta cũng không làm sao biết được “Ai” là Đấng hiện hữu nào: Chúng ta càng vươn cao hơn nữa, “Đấng ấy” càng được che phủ trong bóng tối và huyền nhiệm.

Bảy “số đếm” tiếp theo được cho là tương ứng với bảy ngày tạo dựng trong Sáng thế ký. Trong thời kỳ Kinh Thánh, YHWH (Yahweh Thượng Đế) đã chiến thắng các vị Nữ thần cổ xưa của miền Canaan và những nghi lễ thờ cúng gọi dục của họ. Nhưng khi các nhà thần bí Kabbalah vật lộn để diễn tả màu nhiệm Thượng Đế thì các huyền thoại cũ tái khẳng định chính mình, mặc dù dưới một hình thức giả dạng. *Sách Zohar* mô tả *Binah* như là một Người Mẹ Cao Cả (*Supernal Mother*), cung lòng của người Mẹ này đã bị thâm nhập bởi “ngọn lửa u ám” để sản sinh ra bảy “số đếm” (*Sefiroth*) ở cấp độ thấp hơn. Rồi *Yesod* (Nền móng), “số đếm” thứ chín, gọi ra hình ảnh sinh thực khí: Nó được miêu tả như là một ống dẫn thông qua đó sự sống thần linh rót vào vũ trụ trong một hành động truyền sinh thần bí. Ở *shekinah* (Vinh quang), “số đếm” thứ mười, biểu tượng sinh thực khí cổ xưa giữa sáng tạo và nguồn gốc của các vị thần (thần hệ: *Theogony*) xuất hiện cách rõ ràng nhất. Trong các bản văn cổ về Luật và Truyền thống thần bí Do Thái vào thế kỷ III (Talmud), *Shekinah* là một nhân vật giống trung: Không có cả giới tính lẫn giống loài. Tuy nhiên, đối với các nhà thần bí phái Kabbalah, nhân vật này phản ánh khía cạnh nữ tính của Thần thánh. *Sách Bahir* (khoảng năm 1200), một trong những bản văn bí truyền sớm nhất của phái Kabbalah, đã đồng nhất *Shekinah* với dung mạo của *Sophia* của phái Ngũ đạo, những phát sinh thần thiêng cuối cùng đã rơi khỏi *Pleroma* (Toàn Năng) và lang thang, lạc lối và xa lạ với Thần tính, qua suốt thế giới này.

Sách Zohar kết hợp “sự lưu đầy của *Shekinah*” với sự sa ngã của Adam như trong trình thuật Sáng thế. Điều này cho thấy Adam và *Shekinah* lần lượt được xem như là “số đếm trung gian” trong Cây Sự sống (Tree of Life) và trong Cây Sự biết (Tree of Knowledge). Thay vì tôn thờ bảy “số đếm” cùng nhau, Adam đã chọn tôn thờ một mình *Shekinah*, đã chia tách sự sống khỏi sự nhận thức và làm gián đoạn sự thống nhất của các “số đếm”. Dòng chảy sự sống thần thiêng không còn chảy một cách không gián đoạn vào thế giới nữa, nó đã bị cô lập khỏi Nguồn thần thiêng của nó. Nhưng bằng cách tuân theo luật Torah, cộng đồng Israel có thể cứu chữa sự lưu đầy của “*Shekinah*” và tái hợp nhất với thế giới của Thần tính. Không có gì đáng ngạc nhiên, Nhiều nhà chú giải nghiêm ngặt về kinh Torah đã cho đó là một ý tưởng đáng chê trách nhưng cuộc lưu đầy của *Shekinah*, câu chuyện đồng vọng những chuyện thần thoại cổ xưa về các nữ thần đi lang thang và tách biệt với thế giới thần linh, đã trở thành một trong những yếu tố phổ biến nhất trong thuyết thần bí Kabbalah. Vị nữ thần *Shekinah* mang đến một sự cân bằng về mặt giới tính vào ý niệm về Thượng Đế vốn đã có xu hướng quá thiên về nam tính và rõ ràng đã thỏa mãn một nhu cầu tôn giáo quan trọng.

Ý niệm về sự lưu đầy thần thánh này cũng đã trình bày cảm giác chia ly đã gây lo âu đến thế cho con người. *Sách Zohar* luôn định nghĩa cái ác là cái gì đó đã bị tách ra hoặc có tương quan với một mối quan hệ không phù hợp. Một trong những vấn đề của nền luân lý độc thần chủ nghĩa là nó tách biệt cái ác. Bởi vì chúng ta không thể chấp nhận quan điểm cho rằng có cái ác trong Thượng Đế, nên có một nguy hiểm là chúng ta sẽ không có khả năng chịu cái ác bên trong chúng ta. Nó bị đẩy ra và bị biến thành quái dị và phi nhân. Hình ảnh kinh hãi về Satan trong quan niệm của Ki-tô hữu Tây phương là một phóng chiếu bị bóp méo như vậy. *Sách Zohar* xét thấy căn nguyên của cái ác ở trong chính Thượng Đế: Trong *Din* (Sức mạnh) hay

Stern Judgement (Phán xét Công minh), là “số đếm” thứ năm. *Din* (Sức mạnh) được mô tả như là cánh tay trái của Thượng Đế, còn *Hesed* (Lòng yêu thương) là cánh tay phải. Chừng nào *Din* (Sức mạnh) tương quan hài hòa với *Hesed* (Lòng yêu thương), đi đâu đó sẽ là tích cực và phát sinh nhiều lợi ích. Nhưng nếu mối tương quan đó bị chia cắt và trở nên tách biệt khỏi những “số đếm” khác, nó có thể trở thành cái ác và sự hủy diệt. *Sách Zohar* lại không nói cho chúng ta biết sự chia cắt này xảy đến như thế nào. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ xem xét những người theo phái Kabbalah về sau suy ngẫm về vấn đề cái ác, đi đâu mà họ coi là kết quả của một kiểu “rủi ro” nguyên thủy xảy ra trong những giai đoạn thoát đầu của sự tự mặc khải của Thượng Đế. Thuyết Kabbalah sẽ không có nhiều ý nghĩa nếu được giải thích theo nghĩa đen, nhưng chuyện thần thoại của nó đã chứng tỏ mang lại sự thỏa mãn về mặt tâm lý. Khi thiên tai và bi kịch ập xuống trên cư dân Do Thái Tây Ban Nha trong suốt thế kỷ XV, chính Thượng Đế của thuyết Kabbalah đã giúp họ thấy sự chịu đựng đau khổ là có ý nghĩa.

Chúng ta có thể thấy sự trợ giúp tinh tế về mặt tâm lý của học thuyết Kabbalah trong tác phẩm thần bí viết bằng tiếng Tây Ban Nha của Abraham Abulafia (1240 - sau 1291). Phần lớn tác phẩm của ông được sáng tác vào cùng thời điểm với *Sách Zohar*, nhưng Abulafia lại chú trọng đến phương cách thực tế để đạt một cảm giác về Thượng Đế hơn là về bản chất của Ngài. Những phương pháp này tương tự như những phương pháp ngày nay các nhà phân tâm học đang áp dụng trong nhiệm vụ trần thế của họ trong việc khai sáng. Vì giáo phái Sufi muốn có kinh nghiệm về Thượng Đế như Muhammad nên Abulafia đã cho rằng phải tìm ra một phương cách đạt được nguồn cảm hứng ngôn sứ. Ông ta phát triển một hình thức Yoga của người Do Thái, sử dụng các nguyên tắc đạt sự tập trung bình thường như thở, lặp lại câu thần chú và tuân theo một tư thế đặc biệt để đạt được một trạng thái ý thức khác. Abulafia là một nhà thần bí cách tân của trường phái

Kabbalah. Ông là một người rất uyên bác, đã nghiên cứu luật Torah, Talmud và Falsafah trước khi chuyển sang thuyết thần bí nhờ một kinh nghiệm sâu xa về tôn giáo ở tuổi 31. Dường như ông cho rằng mình là Đấng Messiah, không chỉ đối với người Do Thái mà còn với người Ki-tô hữu. Do đó, ông đã đi khắp Tây Ban Nha để thu nạp môn đệ và thậm chí ông còn mạo hiểm đi đến cả vùng Cận Đông. Vào năm 1280, ông ta triều kiến Giáo hoàng với tư cách là một đại sứ Do Thái. Mặc dù Abulafia thường thẳng thắn đưa ra lời phê bình Ki-tô giáo nhưng có vẻ ông hiểu rõ sự giống nhau giữa thần học về Thượng Đế theo trường phái Kabbalah với thần học Ba Ngôi của Ki-tô giáo. Ba “số đếm” cao nhất gọi cho ta nghĩ đến Logos và Thánh Thần, Sự Thông Hiểu và Sự Khôn ngoan của Thượng Đế, bắt nguồn từ Chúa Cha, Hư Vô biến mất trong ánh sáng không thể tiếp cận. Bản thân Abulafia thích nói về Thượng Đế trong một cách thế Ba Ngôi Nhất Thể.

Để tìm kiếm đấng Chúa này, Abulafia dạy rằng việc “mở rộng tâm hồn, tháo cởi những nút thắt ràng buộc tâm hồn” là điều chính yếu. Cụm từ “tháo cởi những nút thắt”, cũng được tìm thấy trong giáo lý Phật giáo Tây tạng, là một cách trình bày căn bản khác nhận được sự đồng tình của các nhà thần bí trên toàn thế giới. Quá trình được mô tả như vậy có thể được so sánh với nỗ lực của khoa phân tâm trong việc tháo cởi những phức cảm làm cản trở sự lành mạnh tinh thần của bệnh nhân. Là một nhà thần bí thuộc trường phái Kabbalah, Abulafia quan tâm nhiều hơn đến năng lượng siêu nhiên đã tạo ra sức sống cho toàn bộ công trình tạo dựng mà linh hồn không thể lĩnh hội được. Chừng nào chúng ta còn làm tắc nghẽn tâm trí chúng ta với những ý tưởng do giác quan mang lại, các yếu tố siêu việt trong cuộc sống sẽ khó để nhận ra. Bằng các phương pháp Yoga của mình, Abulafia đã dạy các môn đệ của mình cách thức vượt qua ý thức thông thường để khám phá một thế giới hoàn toàn mới. Một trong những phương pháp của ông là

Hokmah ha-Tseruf (Khoa học về việc kết hợp các ký tự) mang một hình thức chiêm niệm về Danh Thượng Đế. Các nhà thần bí Kabbalah đã kết hợp các ký tự làm thành danh xưng của thần thánh theo những tổ hợp khác nhau với một cái nhìn nhằm tách lìa tâm trí của mình ra khỏi những sự vật cụ thể để vươn tới một thức tri nhận trừu tượng hơn. Hiệu quả của phương cách, đi đâu mà nghe có vẻ chẳng mấy hứa hẹn gì với người ngoài cuộc, thì rất đáng chú ý. Chính bản thân Abulafia đã so sánh nó với cảm giác lắng nghe một giai điệu hòa âm trong âm nhạc, các ký tự trong bảng chữ cái thay thế cho các nốt trên khung nhạc. Ông cũng sử dụng phương pháp liên kết các ý tưởng mà ông gọi là *dillug* (bước nhảy) và *ketifsah* (bỏ quãng) mà rõ ràng là tương tự với các thực hành phân tích hiện đại về liên tưởng tự do. Hơn nữa, việc này được kể là đã đạt được những kết quả đáng kinh ngạc. Theo giải thích của Abulafia, nó đưa những quá trình tâm thần ẩn tàng ra ánh sáng và giải phóng các nhà thần bí Kabbalah khỏi “ngục tù của các tầng cầu tự nhiên và dẫn đến ranh giới của tầng cầu thần thánh^[58]”. Bằng cách này, “những niềm phong” linh hồn được mở và người nhập môn phát hiện ra nguồn sức mạnh tinh thần đã khai sáng tâm trí của mình và làm khuây khỏa nỗi đau của trái tim mình.

Cũng tương tự việc một bệnh nhân của phân tâm học cần sự hướng dẫn của chuyên gia trị liệu, Abulafia nhấn mạnh rằng cuộc hành trình huyền bí đi vào tâm trí chỉ có thể được thực hiện dưới sự giám sát của một bậc thầy thần bí Kabbalah. Ông đã nhận thức rõ về mối nguy hiểm vì bản thân ông đã chịu đựng một trải nghiệm tôn giáo tàn phá thời trẻ đã làm ông gần như rơi vào tuyệt vọng. Ngày nay, bệnh nhân sẽ thường nội hóa người phân tích của mình để phù hợp với sức mạnh và sức khỏe mà họ trình hiện. Tương tự, Abulafia viết rằng những nhà thần bí Kabbalah phải thường xuyên “lắng nghe” và “quan sát” vị đồng hành thiêng liêng của mình, là người “dẫn dắt từ bên trong và mở ra những cánh cửa đóng kín trong tâm hồn mình”. Ông

cảm nhận được một nguồn sức mạnh mới và sự chuyển hóa nội tâm đang tràn ngập dường như phát xuất từ một nguồn thần thiêng. Một môn đệ của Abulafia đã đưa một cách diễn giải khác về trạng thái xuất thần: Ông ta nói rằng nhà thần bí trở thành Đấng Messiah cho riêng mình. Trong trạng thái xuất thần, nhà thần bí phải đối diện với một thị kiến tự giải phóng và tự khai sáng chính mình:

Hãy biết rằng tinh thần ngôn sứ trọn vẹn bao gồm cho nhà tiên tri đột nhiên nhìn thấy hình bóng của mình đối diện với chính mình và ông ta quên chính mình và nó được tách rời ông ta... và các thầy dạy của chúng tôi nói về điều huyền bí này như sau [trong kinh Talmud]: “Đấng Vĩ đại là sức mạnh của các tiên tri, những người đối chiếu hình dáng của Ngài người đã tạo hình dạng nó [tức là “soi chiếu con người với Thượng Đế”].^[59]

Các nhà thần bí Do Thái luôn thấy miễn cưỡng trong việc tin nhận sự kết hiệp với Thượng Đế. Abulafia và các môn đệ của ông sẽ chỉ nói rằng, bằng kinh nghiệm kết hiệp với một thầy linh hướng hay bằng cách hiện thực hóa một sự giải phóng cá nhân, nhà thần bí Kabbalah đã được chạm đến bởi Thượng Đế. Có sự khác biệt hiển nhiên giữa thần bí học thời Trung cổ và các liệu pháp tâm lý hiện đại, nhưng cả hai ngành này đã phát triển các kỹ thuật tương tự để thực hiện tiến trình chữa trị và hòa hợp nhân cách.

Truyền thống thần bí ở các Ki-tô hữu Tây phương đã phát triển chậm hơn. Họ bị tụt hậu với các nhà độc thần thuyết ở các đế chế Byzantine và Hồi giáo và có lẽ họ cũng chưa sẵn sàng đón nhận những diễn biến mới mẻ này. Tuy nhiên, trong suốt thế kỷ XIV, đã có một sự bùng nổ thực sự về tôn giáo thần bí, đặc biệt là ở Bắc Âu. Đặc biệt là việc sản sinh ra hàng loạt các nhà thần bí người Đức: Meister Eckhart (1260-1327), John Tauler (1300-1361), Gertrude Vĩ đại (1256-1302), và Henry Suso (1295-1306). Nước Anh cũng có một đóng góp quan trọng cho sự phát triển của phương Tây và đã sản sinh ra bốn nhà thần bí vĩ đại đã nhanh chóng thu hút người tin theo

ở lục địa cũng như ở xứ sở của họ: Richard Rolle vùng Hampole (1290-1349), tác giả không được biết đến của tác phẩm *The Cloud of Unknowing* (Đám mây vô minh), Walter Hilton (mất năm 1346) và Dame Julian vùng Norwich (khoảng 1342-1416). Trong những nhà thần bí này có người được đề cao hơn những người khác. Ví dụ như Richard Rolle, ông ta dường như đã bị mắc kẹt trong việc tôn thờ những cảm thức xứ lạ và linh đạo của ông ta thỉnh thoảng được đặc trưng bởi một kiểu thuyết vị ngã. Điều lớn nhất là các nhà thần bí trên đã tự khám phá nhiều hiểu biết sâu xa mà người Hy Lạp, các phái Sufi và Kabbalah đạt được trước đó.

Chẳng hạn như, Meister Eckhart, người có ảnh hưởng lớn đến Tauler và Suso, bản thân lại cũng chịu ảnh hưởng bởi Denys và Maimonides. Là một tu huynh dòng Đa Minh, ông là một đầu óc chói sáng và giảng dạy về triết học Aristotle tại Đại học Paris. Tuy nhiên, vào năm 1325, giáo huấn mang tính thần bí của ông đã đặt ông vào thế xung đột với vị giám mục của mình, Vị Tổng giám mục Cologne, người đã buộc tội ông về tội dị giáo: Ông bị buộc tội vì đã chối bỏ sự toàn thiện của Thượng Đế, với tuyên bố rằng, chính Thượng Đế được sinh ra trong linh hồn và đã rao giảng về sự vĩnh cửu của thế giới. Thậm chí ngay cả một số nhà phê bình khắc nghiệt về Eckhart cũng nhìn nhận rằng ông theo chính thống: Sai lầm nằm ở vấn đề giải thích một số nhận xét của ông theo nghĩa đen thay vì theo nghĩa biểu tượng, theo một cách có dụng ý. Eckhart là một nhà thơ, một người hết sức thích thú với ẩn dụ và nghịch lý. Trong khi ông tin rằng niềm tin vào Thượng Đế là vấn đề thuộc trí, ông lại từ chối cho rằng một mình lý trí có thể hình thành bất kỳ khái niệm thích hợp về bản chất thần linh: Ông lập luận rằng: “Chứng minh một sự vật có thể nhận thức được được thực hiện bằng cả giác quan lẫn lý trí; nhưng trong việc nhận biết Thượng Đế, không thể có một chứng minh từ việc nhận thức cảm tính, vì Ngài là phi thực thể; cũng không thể nhận thức nhờ vào lý trí, vì Ngài cũng không có bất cứ một

mô thức nào được chúng ta biết đến.^[60]” Thượng Đế không giống một hữu thể mà sự hiện hữu có thể được chứng minh như với bất cứ một đối tượng tư duy khác.

Eckhart tuyên bố rằng, Thượng Đế là Tính không^[61] Điều này không có ý nói rằng Thượng Đế chỉ là ảo ảnh, mà muốn nói rằng Thượng Đế có một sự hiện hữu phong phú hơn và trọn vẹn hơn những điều được chúng ta biết đến. Eckhart cũng gọi Thượng Đế “bóng tối”, không phải để biểu hiện sự thiếu vắng ánh sáng, mà để biểu thị sự hiện diện của một cái gì đó sáng hơn. Eckhart còn phân biệt giữa “Thần tính” được mô tả dưới những thuật ngữ tiêu cực như “sa mạc”, “nơi hoang vu”, “bóng tối” và “hư không”, và Thượng Đế được chúng ta biết đến là Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần^[62]. Là một người phương Tây, Eckhart thích sử dụng phép loại suy của Augustino về Chúa Ba Ngôi trong tâm trí của con người và ám chỉ rằng ngay cả giáo thuyết về Chúa Ba Ngôi không thể được lĩnh hội nhờ vào lý luận, chỉ dựa vào lý trí mà nhận thức Thượng Đế như Ba nhân cách: Một khi nhà thần bí đạt đến cấp độ nhiệm hiệp với Thượng Đế, người đó mới xem Ba Ngôi như là Một. Người Hy Lạp không thích quan điểm này, nhưng Eckhart cũng đồng tình với họ rằng mầu nhiệm Chúa Ba Ngôi về bản chất là một học thuyết thần bí. Ông ta thích nói về Chúa Cha đã sản sinh Chúa Con trong linh hồn, khá giống việc Đức Ki-tô được thụ thai trong cung lòng Đức Maria. Rumi cũng đã nhìn nhận Đức Jesus sinh bởi Đức Trinh nữ Maria như là biểu tượng cho sự ra đời của linh hồn nơi trái tim của nhà thần bí. Eckhart nhấn mạnh rằng đó là một lối nói phúng dụ về sự hòa hợp giữa linh hồn với Thượng Đế.

Thượng Đế chỉ có thể được nhận biết nhờ kinh nghiệm thần bí. Điều này thì tốt hơn việc sử dụng những thuật ngữ tiêu cực để nói về Thượng Đế, như Maimonides đã gợi ý. Thật vậy, chúng ta phải thanh tẩy quan niệm của chúng ta về Thượng Đế, loại bỏ những định kiến kỳ quặc và những

hình tượng phỏng nhân hình về Thượng Đế. Thậm chí chúng ta nên tránh sử dụng ngay cả thuật ngữ “Thượng Đế”. Ông cắt nghĩa rằng: “Sự chia tách sau cùng và cao nhất của con người là khi, vì mục đích của Thượng Đế, con người rời khỏi Thượng Đế^[63]”. Đó là một tiến trình đau đớn. Vì Thượng Đế là Hư Vô, chúng ta phải chuẩn bị để cũng trở thành hư không như vậy ngõ hầu nên một với Ngài. Tiến trình này tương tự như “*fana*” như các Sufi mô tả hay như Eckhart nói về “sự buông bỏ”, hay hơn thế, là “sự chia rẽ” (*Abgeschieden*)^[64]. Theo cách thức giống như một người Hồi giáo coi sự tôn kính bất cứ điều gì khác ngoài chính Thượng Đế như sự sùng bái thần tượng (*shirk*), Eckhart dạy rằng nhà huyền bí phải từ chối làm nô lệ cho bất kỳ ý tưởng hữu hạn về thần thánh. Chỉ nhờ thế mà nhà thần bí đạt đến sự đồng nhất với thần linh, bởi đó “sự sống của Thượng Đế phải là sự sống của bản thân tôi, và sự hiện hữu của của Thượng Đế (*Istigkeit*) là sự hiện hữu của chính tôi^[65]”. Vì Thượng Đế là nền tảng của hiện hữu nên chúng ta không cần phải tìm kiếm Thượng Đế “ở bên ngoài” hoặc nuôi dưỡng ý tưởng vượt qua một cái gì đó ngoài trần thế giới mà chúng ta biết.

Al-Hallaj đã chống lại Ulema bằng việc kêu lên rằng: “Ta là Sự thật”, và học thuyết thần bí của Eckhart đã gây sùng sốt cho các giám mục Đức: Có nghĩa gì khi nói rằng một người nam hay người nữ phạm trần có thể hiệp nhất với Thượng Đế? Trong khoảng thế kỷ XIV, các nhà thần học Hy Lạp đã tranh luận về vấn đề này một cách dữ dội. Nếu Thượng Đế tự bản chất là không thể tiếp cận được, thì làm thế nào Ngài có thể tự mình giao tiếp với nhân loại? Nếu như có sự phân biệt giữa yếu tính của Thượng Đế và “hành động” hoặc “năng lượng” của Ngài, như các Giáo Phụ đã dạy, thì chắc chắn sẽ mắc tội báng bổ nếu đem so “Thượng Đế” mà người Ki-tô hữu gặp gỡ trong việc cầu nguyện với bản thân Thượng Đế? Gregory Palamas, Tổng giám mục giáo phận Saloniki, dạy rằng, nghịch lý dường

như vẫn thế, bất cứ Ki-tô hữu nào cũng có thể tận hưởng một tri thức trực tiếp về chính Thượng Đế. Thật vậy, yếu tính của Thượng Đế thì luôn vượt ra khỏi khả năng lĩnh hội của con người, nhưng “năng lượng” của Chúa thì không khác biệt với Chúa và không thể chỉ xem như là một ánh sáng tàn dư thần thiêng. Một nhà thần bí người Do Thái sẽ đồng tình rằng: Thượng Đế En Sof hẳn luôn luôn vẫn chìm trong bóng tối bất khả thấu nhưng các “số đếm” của Ngài (tương ứng với “năng lượng” của Thượng Đế của người Hy Lạp) là thần thiêng tự thân, vĩnh viễn tuôn chảy từ trung tâm của Thần tính. Thỉnh thoảng con người có thể thấy được hay trải nghiệm những “năng lượng” này một cách trực tiếp, như trong Kinh Thánh nói rằng “vinh quang” Thượng Đế tỏ lộ. Chưa ai từng biết yếu tính của Thượng Đế, nhưng đi đầu này không có nghĩa là một kinh nghiệm trực tiếp về Thượng Đế là bất khả. Thực tế khẳng định này mang tính nghịch lý không khiến cho Gregory Palamas lo lắng chút nào. Những người Hy Lạp đã đồng tình với nhau trong một thời gian dài rằng bất cứ phát biểu nào về Thượng Đế đều phải là một nghịch lý. Chỉ như vậy con người mới giữ được một cảm quan về màu nhiệm và tính không thể diễn tả nổi của Ngài. Gregory Palamas đã diễn tả nó bằng cách này:

Chúng ta đạt tới việc tham dự vào bản tính thần linh, nhưng đồng thời bản tính đó vẫn hoàn toàn không thể tiếp cận. Chúng ta cần xác quyết cả hai đi đầu trên cùng lúc và bảo lưu chất lượng tính đó như là một tiêu chí cho giáo thuyết đúng đắn. [\[66\]](#)

Không có đi đầu gì mới mẻ lắm trong giáo thuyết của Gregory Palamas: Nó đã được phác thảo vào thế kỷ XI bởi Symeon Nhà thần học mới. Nhưng Gregory Palamas phải đương đầu với Barlaam thành Calabria, người đã từng học tập ở Ý và chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi học thuyết Aristotle mang tính duy lý theo Thomas Aquinas. Ông ta chống lại truyền thống Hy Lạp trong việc phân biệt giữa “Yếu tính” của Thượng Đế và “năng lượng”

của Ngài, cáo buộc Gregory Palamas đã chia tách Thượng Đế thành hai phần riêng biệt. Barlaam đề xuất một định nghĩa về Thượng Đế bằng việc quay trở lại định nghĩa của các nhà duy lý của Hy Lạp cổ đại và nhấn mạnh đến sự đơn giản tuyệt đối của Ngài. Barlaam cho rằng các triết gia Hy Lạp như Aristotle, người được Thượng Đế khai sáng, đã dạy rằng Thượng Đế là Đấng mà ta không thể biết được và ở cách xa với thế giới của ta. Do đó, dù là nam hay nữ vẫn không thể nào “thấy” Thượng Đế: Con người chỉ có thể cảm nhận được tầm ảnh hưởng của Ngài cách gián tiếp thông qua Kinh Thánh và qua các kỳ công sáng tạo. Barlaam đã bị lên án tại Công đồng Constantinople V (1341-1351) của Giáo hội Chính thống giáo Đông phương, nhưng lại được ủng hộ bởi các tu sĩ khác là những người chịu ảnh hưởng bởi Thomas Aquinas. Về cơ bản, đi đầu này đã trở thành một cuộc xung đột giữa Thượng Đế của các nhà thần bí và Thượng Đế của các triết gia. Barlaam và những người ủng hộ ông là Gregory Akindynos (người thích đưa ra trích dẫn của bản dịch Hy Lạp của *Sách Tổng luận Thần học*), Nicephoras Gregoras và Thomist Prochoros Cydones đã hoàn toàn trở nên xa lánh với thần học siêu-ngôn luận (thần học phủ định) của thành Byzantium với việc nhấn mạnh sự thinh lặng, nghịch lý và màu nhiệm. Họ ưa thích thần học thực chứng của Tây Âu hơn, trong đó xác định Thượng Đế như là Hữu Thể chứ không phải là Hư Vô. Ngược lại với vị thần bí nhiệm của Denys, Symeon và Palamas, họ trình bày một Thượng Đế mà về Ngài ta có thể đưa vào ngôn luận.

Người Hy Lạp đã luôn luôn bất tín với khuynh hướng này trong tư tưởng Tây phương, và khi đối mặt với sự thâm nhập của những ý tưởng của Giáo hội Tây phương (Latin) mang tính duy lý, Palamas đã tái khẳng định thần học nghịch lý của Giáo hội Chính thống giáo Đông phương. Thượng Đế không được quy giản về một khái niệm có thể diễn tả bởi một lời con người. Ông đồng ý với Barlaam rằng Chúa là không thể biết nhưng

quả quyết rằng Ngài tuy nhiên đã được trải nghiệm bởi con người. Ánh sáng đã làm biến đổi nhân tính của Chúa Jesus trên núi Tabor không phải là yếu tính của Thượng Đế, mà không Thượng Đế (*Tian*) nào đã được thấy, nhưng theo một phương thức màu nhiệm nào đó chính là Thượng Đế tự thân Ngài. Phụng vụ, theo thần học Hy Lạp, đã gìn giữ quan điểm chính thống, chỉ ra rằng trên núi Tabor: “Chúng ta nhìn thấy Chúa Cha như là nguồn sáng và Chúa Thánh Thần như là ánh sáng.” Điều này là một mặc khải về “những gì chúng ta đã từng là và cái mà chúng ta là” khi, như Đức Ki-tô, chúng ta trở nên đồng bản tính với Thượng Đế^[67]. Một lần nữa, điều chúng ta “đã nhìn thấy” khi chúng ta suy ngẫm về Thượng Đế trong thế giới này không phải là một thể thân cho Thượng Đế mà cách nào đó chính là Thượng Đế. Dĩ nhiên, điều này đúng là mâu thuẫn nhưng Thượng Đế của Ki-tô hữu đã là một nghịch lý: Chất kim cương tính và sự im lặng thể hiện tư thế phù hợp duy nhất trước điều thần bí mà chúng ta gọi là Thượng Đế - chứ không phải một ngạo mạn triết học cứ cố sức giải quyết các khó khăn.

Barlaam đã cố gắng làm cho khái niệm về Thượng Đế quá nhất quán: Theo quan điểm của ông thì hoặc là Thượng Đế phải được xác định dựa vào sự tồn tại của Ngài hoặc là không được xác định. Ông đã cố gắng, có thể nói, bỏ Thượng Đế vào với yếu tính của Ngài và bảo rằng việc Ngài hiện diện ra bên ngoài yếu tính đó trong các “năng lượng” của Ngài là điều bất khả. Nhưng đó là kiểu suy nghĩ về Thượng Đế như thể Ngài là bất cứ hiện tượng nào khác và dựa trên các khái niệm thuần con người về điều gì là có thể hay không thể. Palamas quả quyết rằng thị kiến về Thượng Đế là một cuộc xuất thần có tính tương hỗ: Con người vượt ra khỏi bản thân mình nhưng Thượng Đế cũng trải qua cuộc xuất thần siêu vượt bằng cách vượt ra “khỏi chính Ngài” để khiến Ngài được biết đến với những thụ tạo của Ngài: “Thượng Đế cũng ra khỏi bản thân mình và trở nên hợp nhất với

tâm trí của chúng ta bởi sự hạ cố của Ngài.^[68]” Palamas, với thuyết thần học của ông vẫn là quy chuẩn trong Chính thống giáo Đông phương, đã chiến thắng các nhà duy lý Hy Lạp của thế kỷ XIV, cho thấy chủ nghĩa thần bí tạo được uy thế to lớn hơn trong ba nhánh tôn giáo độc thần. Kể từ thế kỷ XI, các nhà hiền triết Hồi giáo đã đi đến kết luận rằng lập luận, vốn không thể thiếu trong các nghiên cứu như y học hoặc khoa học, thì hoàn toàn không phù hợp khi nghiên cứu về Thượng Đế. Chỉ dựa hoàn toàn vào lập luận thì chẳng khác nào cố ăn món súp bằng nĩa.

Thượng Đế của phái Sufi có uy quyền hơn Thượng Đế của các nhà hiền triết ở nhiều nơi trong đế chế Hồi giáo. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ thấy rằng Thượng Đế của tín đồ Kabbalah trở nên thống ngự tâm linh của đạo Do Thái trong suốt thế kỷ XVI. Chủ nghĩa thần bí có khả năng xâm nhập sâu hơn vào trí óc so với các dạng thức mang tính trí tuệ hơn và pháp lý hơn của tôn giáo. Thượng Đế trong chủ nghĩa thần bí có thể chỉ ra những hy vọng, nỗi sợ hãi, lo lắng mang tính sơ khai hơn mà trước đó Thượng Đế từ thời xa xưa của các nhà hiền triết không thể làm được. Trước thế kỷ XIV, phương Tây đã giới thiệu tôn giáo thần bí và đã có một khởi đầu đầy hứa hẹn. Nhưng chủ nghĩa thần bí ở phương Tây chưa từng trở nên phổ biến như các tôn giáo hay chủ nghĩa khác, ở Anh, Đức và Những Vùng Đất thấp (Hà Lan), những nơi sản sinh ra các tín đồ thần bí nổi bật, thì những tín đồ Cải cách Tin Lành trong thế kỷ XVI công khai phản đối tôn giáo không theo Kinh Thánh này. Chính thống hội Công giáo Rome, các tín đồ thần bí hàng đầu như Thánh Teresa của vùng Avila thường bị Tòa án Phản Cải cách đe dọa. Kết quả của phong trào Cải cách là châu Âu bắt đầu nhìn Thượng Đế theo những góc độ còn duy lý hơn.

THƯỢNG ĐẾ CỦA NHỮNG NHÀ CẢI CÁCH

Thế kỷ XV và thế kỷ XVI là giai đoạn quyết định với tất cả con dân của Chúa. Đây là thời kỳ đặc biệt quan trọng với người phương Tây Ki-tô giáo, không những là thời điểm họ theo kịp những nền văn hóa khác trên thế giới Đại Kết mà còn sắp vượt qua những nơi ấy. Trong những thế kỷ này ta chứng kiến cuộc Phục Hưng Ý, nhanh chóng lan rộng trên khắp vùng Bắc Âu; sự kiện khám phá Tân Thế giới và sự mở đầu cuộc cách mạng khoa học có những hệ quả quyết định với phần còn lại của thế giới. Vào cuối thế kỷ XVI, người phương Tây có ý định tạo nên một kiểu văn hóa hoàn toàn khác. Vì thế, đây là thời đại của sự chuyển tiếp, theo đó nó được đặc trưng bởi cả nỗi lo âu lẫn những thành tựu. Điều này thể hiện rõ trong quan niệm về Thượng Đế của người phương Tây trong thời kỳ này. Bất chấp những thành tựu thế tục, con người châu Âu lại quan ngại về đức tin của mình hơn bao giờ hết. Giáo dân đặc biệt bất mãn với các hình thức Trung cổ của tôn giáo vốn đã không còn đáp ứng được nhu cầu của họ trong hoàn cảnh thế giới hoàn toàn mới. Những nhà Cải cách lớn đã đưa ra quan điểm về sự bất an này và đã khám phá ra những cách thức mới để suy niệm về Thượng Đế và sự cứu chuộc. Việc này chia rẽ châu Âu thành hai thế lực đối đầu - Công giáo và Tin Lành - vốn không bao giờ thôi thù hận và nghi ngờ lẫn nhau. Trong thời kỳ Cải cách, người Công giáo và người Tin Lành thúc giục các tín đồ tự rũ bỏ khỏi sự sùng kính tằm thường đối với các thánh thần và chỉ tập trung vào Thượng Đế mà thôi. Thực vậy, người châu Âu dường như bị ám ảnh về Chúa. Vậy nhưng vào đầu thế kỷ

XVII, một số người tưởng tượng về cảnh giới “vô thần.” Liệu điều này có nghĩa là họ đã sẵn sàng gạt bỏ Thượng Đế?

Đây cũng là thời kỳ khủng hoảng với người Hy Lạp, người Do Thái và người H ồi giáo. Năm 1453, Đế quốc Ottoman chinh phục kinh đô Constantinople của Ki-tô giáo và hủy diệt đế chế Byzantine. Kể từ đây, Chính thống giáo Nga tiếp tục thực hành những truyền thống và đời sống tâm linh đã được phát triển bởi người Hy Lạp. Vào tháng Một năm 1492, năm Columbus khám phá Tân Thế giới, Ferdinand và hoàng hậu Isabella đã chinh phục xứ Granada ở Tây Ban Nha, thành trì H ồi giáo cuối cùng ở châu Âu: Sau này, người H ồi giáo bị trục xuất khỏi bán đảo Iberia vốn là quê hương của họ trong hơn 800 năm. Sự hủy diệt H ồi giáo Tây Ban Nha là đòn chí tử với người Do Thái. Vào tháng Ba năm 1492, chỉ vài tuần sau khi chiếm được Granada, các vua Ki-tô giáo cho người Do Thái Tây Ban Nha chọn lựa giữa chịu rửa tội hay chịu trục xuất. Nhiều người Do Thái Tây Ban Nha quá gắn bó với quê hương xứ sở nên chịu cải sang Ki-tô giáo, dù vẫn có một số ít tiếp tục thực hành đức tin trong bí mật: Như người Moor trước theo H ồi giáo ở Tây Ban Nha, những người Do Thái cải đạo này sau bị Tòa Dị giáo truy lùng vì nghi ngờ dị giáo. Tuy nhiên có 150.000 người Do Thái từ chối bí tích rửa tội nên bị buộc trục xuất khỏi Tây Ban Nha: Họ lưu vong sang Thổ Nhĩ Kỳ, vùng Balkan và Bắc Phi. Người H ồi giáo Tây Ban Nha đã từng trao cho người Do Thái quê hương tốt nhất kể từ thời Đại Ly tán, nên sự diệt vong của người Do Thái Tây Ban Nha được người Do Thái toàn thế giới bi hoài như là thảm kịch tối tệ nhất trút lên đầu dân họ kể từ lần Đất Thánh bị hủy diệt năm 70 sau Công nguyên. Trải nghiệm lưu vong khắc sâu trong nhận thức tôn giáo của Do Thái hơn bao giờ hết: Điều này dẫn tới một dạng thức mới của Kabbalah và cuộc cách mạng trong ý niệm về Thượng Đế.

Đây cũng là thời kỳ đầy phức tạp của người Hồi giáo ở những nơi khác trên thế giới. Mấy thế kỷ sau cuộc xâm chiếm của người Mông Cổ, sự thế có lẽ không tránh khỏi là việc hình thành những người theo trường phái bảo thủ, khi người ta cố phục hồi những gì đã mất. Trong thế kỷ XV, Ulema của phái Sunni ở Madrasas, một trường phái nghiên cứu đạo Hồi, đã tuyên bố rằng “những công *ijtihad* (phán quyết độc lập) đã đóng.” Từ đây người Hồi giáo nên thực hành “phỏng chiếu” (*taqlid*) theo các vị minh triết trong quá khứ, đặc biệt trong việc nghiên cứu giáo luật Sharia, hay Luật Thánh. Đường như không thể có những ý tưởng cách tân về Thượng Đế, hay thực tế, bất cứ điều gì khác, trong không khí bảo thủ như vậy. Nhưng sẽ là sai lầm khi ghi dấu thời kỳ này là thời suy đồi của Hồi giáo như người phương Tây vẫn hay dẫn ra. Như Marshall G. S. Hodgson đã chỉ ra trong *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation* (Cuộc mạo hiểm của đạo Hồi, lương tâm và lịch sử trong một nền văn minh thế giới), đơn giản là chúng ta không hiểu biết đầy đủ về thời kỳ này để đưa ra những khái quát toàn thể như vậy. Chẳng hạn, việc giả định khoa học Hồi giáo khủng hoảng trong thời gian này sẽ là sai lầm, vì chúng ta thiếu chứng cứ đầy đủ, dù theo chiều hướng nào.

Khuynh hướng bảo thủ nổi lên trong suốt thế kỷ XIV với các nhà vận động giáo luật Sharia như Ahmad ibn Taymiyah ở Damascus (mất năm 1327) và môn đồ Ibn al-Qayin al-Jawziyah. Ibn Taymiyah, người rất được dân chúng yêu mến, muốn mở rộng giáo luật Sharia để có thể thực hành trong mọi cảnh huống qua đó người Hồi giáo có thể tìm thấy chính mình. Đây không hẳn là một giáo luật áp chế: Ông mong loại bỏ những điều luật đã lỗi thời để khiến giáo luật Sharia gần gũi hơn và an ủi nỗi lo âu của người Hồi giáo trong thời rối ren. Giáo luật Sharia nên mang đến một câu trả lời có lý và rõ ràng với những vấn đề tôn giáo thực hành của họ. Nhưng trong mối nhiệt tâm đó với giáo luật Sharia, Ibn Taymiyah công kích

Kalam, Falsafah và kể cả Asherism. Như bất kỳ nhà cải cách nào khác, ông muốn trở về nguyên nguyên - Kinh Koran và lời dạy Hadith (mà luật Sharia lấy đó làm cơ sở) - và loại bỏ những phái sinh sau đó: “ta đã xem xét mọi phương pháp thần học, triết học và nhận thấy các phương pháp không thể chữa trị bất kỳ tật khổ hay an ủi cơn khát nào. Với ta duy chỉ có Kinh Koran là tốt nhất.”^[1] Môn đồ của ông là Al-Jawziyah đã bổ sung mật tông huyền nhiệm Sufi vào các đi đầu cách tân, ủng hộ một phương thức diễn dịch kinh điển thành văn bản và lên án việc tôn sùng các bậc thánh Suh theo một tinh thần không hẳn khác biệt hoàn toàn với những nhà Cải cách Tin Lành sau này ở Âu châu. Cũng như Luther và Calvin, Ibn Tavmiyah và Al-Jawziyah không được người cùng thời nhìn nhận theo kiểu nhìn-về-quá-khứ: Họ được xem là cấp tiến, muốn thoa dịu khổ ách của mọi người. Hodgson cảnh tỉnh chúng ta không được bỏ qua thứ gọi là trường phái bảo thủ trong thời kỳ “trì trệ” này. Ông chỉ ra rằng không có xã hội nào trước chúng ta có đủ đi đầu kiện hay nghĩ đến tiến bộ ở quy mô như chúng ta ngày nay.^[2] Các học giả phương Tây thường xuyên chỉ trích người Hồi giáo trong thế kỷ XV và thế kỷ XVI đã không thể nhìn vào Thời Phục Hưng Ý. Đúng, đây là một trong những nền văn hóa vĩ đại rực rỡ trong lịch sử nhưng không hẳn vượt trội hay khác biệt với thời Tống ở Trung Hoa chẳng hạn, là nguồn cảm hứng cho người Hồi giáo trong suốt thế kỷ XII. Thời Phục Hưng quan trọng với người phương Tây nhưng không ai có thể thấy trước sự khai sinh của kỷ nguyên kỹ thuật hiện đại, mà khi sự đã rồi chúng ta thấy đi đầu này đã được dự liệu. Nếu phương Tây thời Phục Hưng không ấn tượng với người Hồi giáo, đi đầu này không nhất thiết biểu thị một nền văn hóa khiếm khuyết không cải cách được. Không ngạc nhiên khi người Hồi giáo quan ngại về thành tựu riêng không hẳn không có giá trị của họ trong suốt thế kỷ XV.

Thực tế Hồi giáo vẫn là thế lực hùng mạnh nhất trong thời kỳ này và phương Tây sợ hãi khi nhận thức được rằng thế lực này đang ở ngưỡng cửa vào châu Âu. Từ thế kỷ XV đến thế kỷ XVI, ba đế chế Hồi giáo được lập nên: Đế quốc Ottoman Thổ Nhĩ Kỳ vùng Tiểu Á và vùng Đông Âu, triều Safavid ở Iran và vương triều Moghul ở Ấn Độ. Ba thế lực mới này cho thấy tinh thần Hồi giáo không hề lâm chung mà vẫn cho người Hồi giáo niềm cảm hứng để khởi phát những thành tựu mới sau thảm họa và ly tán. Mỗi đế chế đều có những thời kỳ văn hóa phát triển nở rộ của riêng mình: Sự phục hưng thời Safavid ở Iran và Trung Á tương đồng đầy thú vị với Phục Hưng Ý: Cả hai đều vượt trội trong nền hội họa và cảm giác như trở về để sáng tạo với những nguồn gốc ngoại đạo trong nền văn hóa của mình. Tuy nhiên, bất kể các thế lực này có hùng mạnh và tráng lệ thế nào thì đi đâu được gọi là tinh thần bảo thủ vẫn chiếm ưu thế. Khi những triết gia và nhà huyền học thời trước như al-Farabi và Ibn al-Arabi được biết đến như là người khởi xướng cách tân, thời kỳ này chỉ cho thấy một sự sắp xếp lại nhẹ nhàng những chủ đề cũ. Điều này khó mà khiến người phương Tây đánh giá cao, vì những học giả của chúng ta đã phủ nhận những thế lực Hồi giáo hiện đại hơn này trong thời gian quá dài và cũng vì những triết gia và nhà thơ vẫn kỳ vọng độc giả vẫn lưu giữ những hình ảnh và ý niệm của quá khứ.

Tuy nhiên, có những điểm song hành khi so với những sự phát triển ở phương Tây cùng thời này. Một hệ phái mới là chi phái Twelver Shia hay Mười hai Imam Hộ giáo^[3] đã trở thành quốc giáo của Iran dưới triều Safavid và đây là thời điểm đánh dấu sự thù nghịch giữa người theo dòng Shia và người theo dòng Sunnah mà trước kia chưa từng có. Cho đến lúc ấy dòng Shia có nhiều tương đồng với dòng Sunni có tính lý trí hoặc huyền nhiệm hơn. Nhưng trong suốt thế kỷ XVI, hai dòng đã trở nên thù địch chia rẽ, mà đáng buồn, lại giống với các cuộc chiến tranh ly phái ở

châu Âu cùng thời. Quốc vương Ismail, người lập nên vương triều Safavid, lên nắm quyền lực ở Azerbaijan năm 1503 và mở rộng ra Tây Iran và Iraq. Ông cương quyết thanh trừ dòng Sunni và cưỡng bức dòng Shia dưới quyền lực của mình với một nỗ lực tàn nhẫn hiếm thấy trước đó. Ông tự tôn mình là Imam của thời này. Diễn tiến này có nhiều điểm giống với Cải cách Tin Lành ở châu Âu: Cả hai đều có gốc rễ là truyền thống phản kháng, cả hai đều kháng lại tầng lớp tinh hoa và đồng hành với việc lập ra các vương triều. Dòng Shia cải cách đã loại bỏ hệ phái huyền học Sufi tariqa khỏi lãnh thổ của mình theo cách thức gọi lại việc giải thể tu viện Công giáo của người Thệ Phản. Không ngạc nhiên, họ kích động một sự đối đầu tương tự từ người Sunni của Đế quốc Ottoman, họ đã đàn áp người Shia ở lãnh thổ của mình. Tự nhìn nhận mình ở tuyến đầu trong cuộc thánh chiến chống lại Thập tự chinh của phương Tây mới đây, người Ottoman cũng nảy sinh một luồng tư tưởng đối nghịch với tư tưởng Ki-tô giáo. Tuy nhiên, sẽ là sai lầm khi nhìn nhận toàn bộ thể chế của người Iran như là cuồng tín. Các Ulema hay giáo sĩ lãnh tụ dòng Shia ở Iran xem Shia cải cách là tà giáo: Không như những người Sunni đối đầu, họ từ chối đóng lại “cổng *ijtihad*” và một mực bảo vệ quyền diễn giải Hồi giáo độc lập với các quốc vương. Họ không chấp nhận triều Safavi và sau là triều Qajar - vương triều kế tục các Imam. Thay vì vậy họ liên minh với dân chúng chống lại giới cai trị và trở thành người đứng đầu của quốc dân chống lại áp bức của vương triều ở Isfahan và sau đó là Teheran. Họ phát triển một truyền thống duy trì quyền của thương nhân và của người nghèo chống lại sự lạm dụng của các quốc vương và đây chính là thứ giúp họ vận động dân chúng chống lại chế độ tham nhũng của quốc vương Muhammad Reza của triều Pahlavi năm 1979.

Người Shia ở Iran cũng phát triển Falsafah - triết học của riêng mình, tiếp tục những truyền thống huyền nhiệm Suhrawadi. Mir Dimad/Damad

(mất năm 1631), người tạo nên Falsafah của Shia, vừa là nhà khoa học và là nhà thần học. Ông xem Ánh sáng thánh linh đồng loại với sự soi sáng của những diện mạo tiêu biểu như Muhammad và các Imam. Ông cũng như Suhrawardi nhấn mạnh yếu tố vô thức và mang tính tâm lý của trải nghiệm tôn giáo. Tuy nhiên, người diễn giải thâm sâu nhất trong trường phái triết học Iran này lại là môn sinh của ông - Sadr al-Din Shirazi thường được biết với tên Mulla Sadra (1571-1640). Nhiều người Hồi giáo ngày nay công nhận ông là nhà tư tưởng Hồi giáo uyên thâm nhất, nhìn nhận những công trình của ông toát yếu lên sự hợp nhất giữa siêu hình và tâm linh đã định tính triết học Hồi giáo. Tuy nhiên, phương Tây chỉ mới biết đến ông gần đây, và vào thời điểm cuốn sách này được viết, chỉ một trong số nhiều khảo luận của ông được dịch sang tiếng Anh.

Mulla Sadra, giống như Suhrawardi, cho rằng sự hiểu biết không chỉ đơn thuần là vấn đề thụ nhận thông tin mà là một quá trình chuyển hóa. *Alam al-mithal* thế giới hình tượng qua mô tả của Suhrawardi thể hiện cốt yếu tư tưởng của ông: Chính ông nói rằng giấc mơ và thị kiến là những dạng thức cao nhất của chân lý. Vì lẽ đó, tư tưởng Shia ở Iran vẫn tiếp tục nhìn nhận huyỀN nhiệm là phương thức thích hợp nhất để tri giác Thượng Đế chứ không phải khoa học thuần túy hay siêu hình học. Mulla Sadra dạy rằng *imitatio dei*, theo chân Chúa, là mục đích của Triết học và không thể hạn chế vào trong bất kỳ tín điỀu hay đức tin nào. Như Ibn Sina đã phát biểu, Thượng Đế, thực tại tối thượng, đơn độc mang hiện tỒn thật (*wujud*) và thực tại đơn độc này thông tin ra toàn chuỗi tỒn tại từ cảnh giới thần thánh cho đến cát bụi. Mulla Sadra không phải là một nhà phiếm thần luận. Ông đơn giản chỉ là nhìn nhận Thượng Đế là khởi thủy của vạn vật hiện tỒn: Những tỒn thể chúng ta nhìn và tri nhận chỉ là những vật-mang-phẩm-chất tỒn chứa Ánh sáng thánh linh ở dạng thức hạn chế. Nhưng Thượng Đế cũng siêu vượt thực tại thế tục. Sự thống nhất của các tỒn thể không có

nghĩa Thượng Đế tồn tại đơn độc, mà tương tự như sự thống nhất giữa thái dương và ánh sáng chiếu ra vậy. Cũng như Ibn al-Arabi, Mulla Sadra phân biệt giữa bản chất của Thượng Đế hay “sự Bất khả tri” với những biểu hiện đa dạng của bản chất đó. Thị kiến của ông không phải không giống với quan niệm của phái tĩnh tọa Hy Lạp và huyền học Kabbalah Do Thái. Ông thấy toàn bộ vũ trụ tỏa ra từ “Bất khả tri” để hình thành một “viên ngọc duy nhất” với nhiều lớp có thể nói là tương ứng với sự tăng dần cấp độ khai mở sự tự mặc khải của Thượng Đế trong những thuộc tính hay “biểu hiện” (*ayat*) của Ngài. Chúng cũng đại diện những giai đoạn trong tiến trình loài người trở về Cội nguồn của tồn tại.

Hợp nhất với Thượng Đế không phải là chuyện dành lại đến kiếp sau. Cũng như một số triết gia tĩnh tọa, Mulla Sadra tin rằng trạng thái ấy có thể được chứng kiến trong đương thế kiếp này bằng phương tiện là cái biết. Hiển nhiên, ông không có ý nói cái biết lý tính trong đầu mà thôi: Trong sự đi lên hiệp nhất với Thượng Đế của mình, nhà huyền môn phải kinh qua toàn bộ thế giới hình tượng, cảnh giới của thị kiến và ảo tượng. Thượng Đế không phải là thực tại có thể tri nhận như là đối tượng mà sẽ được tìm thấy trong quan năng kiến tạo hình tượng của mỗi người Hồi giáo. Khi Kinh Koran hay lời dạy Hadith nói đến Thiên đàng, Địa ngục và ngai của Chúa, những cái tên này không đề cập một thực tại ở một vị trí riêng biệt mà tới một thế giới bên trong, ẩn trong những màn phủ của các hiện tượng khả giác:

Mọi thứ con người hoài mong, mọi thứ con người khao khát, sẽ tức thời trình hiện cho người ấy, hay rõ hơn, ta có thể nói: Sự hình tượng nổi khao khát của người ấy, chính việc đó là trải nghiệm sự hiện diện thực tế của đối tượng đó. Nhưng đi đầu ngọt ngào và khoái lạc là những biểu hiện của Thiên đàng và Địa ngục, thiện và ác, tất cả ở hạ thế kiếp sau là hậu quả của những gì người ấy tạo lập, ngọn nguồn không ở đâu ngoài ở bản chất “Tôi” của chính người ấy, được

hình thành chính bởi những ý định và dự phóng của người ấy, những niềm tin
thấm sâu trong người ấy, hành xử của người ấy.^[4]

Giống Ibn al-Arabi người ông hết mực tôn kính, Mulla Sadra không nghĩ đến Thượng Đế ng ồi ở một thế giới khác, một Thiên đàng ngoại tại khách quan nơi mà mọi kẻ tin sẽ được phục h ồi sau khi chết. Thiên đàng và thiên c ầu được khám phá chính trong bản ngã, trong thế giới hình tượng là sở hữu nội tại của mỗi t ần tại người đơn nhất. Không có bất kỳ hai người nào lại có chính xác cùng một Thiên đàng hay cùng một Thượng Đế.

Mulla Sadra, tôn kính truy ền thống Sunny, Sufi và các triết gia Hy Lạp cũng như các Imam của Shiite đã nhắc nhở chúng ta rằng phái Shiite Iran không phải lúc nào cũng cu ồng tín và độc đoán. Ở Ấn Độ, nhiều người H ồi giáo đã nuôi dưỡng một tình khoan dung với các truy ền thống tôn giáo khác. Dù đạo H ồi thống trị văn hóa dưới tri ều Moghul Ấn Độ, đạo Hindu vẫn sinh t ần và phát dương và một số giáo dân H ồi giáo và Hindu đã cùng hợp tác trong một số công trình nghệ thuật và trí tuệ. Tiểu lục địa Ấn Độ từ lâu vắng bóng sự đối nghịch v ề mặt tôn giáo, và trong cả thế kỷ XIV và thế kỷ XV những dạng thức sáng tạo nhất của đạo Hindu nhấn mạnh tính thống nhất của khát khao tôn giáo: Mọi con đường đều đúng đắn, đi ầu này cho thấy họ nhấn mạnh tình yêu nội tại hướng v ề một Thượng Đế đơn nhất. Quan điểm này rõ ràng cộng hưởng với cả huy ền nhiệm Sufi và triết học Falsafah, giữ vai trò chủ đạo trong cảm thức H ồi giáo ở Ấn Độ. Một số người H ồi giáo và Hindu hình thành nên một cộng đ ồng liên giáo, quan trọng nhất trong số đó là đạo Sikh do Guru *Namak* lập nên trong thế kỷ XV. Dạng thức tôn giáo độc th ần mới này tin rằng Al-Lah hay Thiên Chúa chính là Thượng Đế trong Hindu. Về phía H ồi giáo, học giả người Iran Mir Abu al-Qasim Findiriski (mất năm 1641), người cùng thời với Mir Dimah và Mulla Sadra, đã giảng dạy các tác phẩm của Ibn Sina ở Isfahan, đ ồng thời cũng dành phần nhiều thời gian ở Ấn Độ nghiên cứu Hindu và

Yoga. Khó mà tưởng tượng một học giả Công giáo La Mã về Thomas Aquinas ở thời đó lại thể hiện một sự nhiệt thành với một tôn giáo thậm chí còn không cùng truyền thống tổ phụ Abraham.

Tinh thần khoan dung và đồng hành thể hiện nổi bật trong chính sách của Akbar, đệ tam quân vương của triều Moghul, trị vì từ năm 1560 đến 1605, tôn trọng mọi đức tin. Xuất phát từ cảm tình với đạo Hindu, ông trở thành người ăn chay, từ bỏ săn bắn - môn thể thao ông vô cùng yêu thích - và ông ban lệnh cấm hiến tế động vật trong ngày sinh nhật hay ở các chốn linh thiêng của đạo Hindu. Vào năm 1575, ông thành lập Viện Tôn giáo, nơi học giả từ mọi tôn giáo có thể gặp gỡ và đàm đạo về Thượng Đế. Hiển nhiên, ở đây những nhà truyền đạo Dòng Tên là những người hăng hái nhất. Quân vương cũng lập riêng hội theo Sufi giáo của mình, hiến thân cho tôn giáo “độc thần linh thiêng” (*taivhid-e-ilahi*), hội đã tuyên bố một niềm tin cấp tiến và một Thượng Đế duy nhất có thể mặc khải chính mình cho bất kỳ tôn giáo được dẫn dắt theo chính-đạo nào. Cuộc đời của Akbar được ngợi ca bởi Abulfazl Allami (1551-1602) trong tác phẩm của ông là *Akbar-Namah* (Sách về Akbar), với nỗ lực áp dụng các nguyên lý huyền học Sufi vào lịch sử văn minh. Allami nhìn nhận Akbar là người trị vì lý tưởng của Falsafah và Người Hoàn hảo của thời ông. Văn minh có thể đi đến an bình phổ quát khi một xã hội khoáng đạt tự do được trị sự bởi Akbar người khiến sự cuồng tín không có đất dung thân. Hồi giáo theo nghĩa nguyên thủy là “quy phục” Thượng Đế có thể đạt được bằng bất cứ đức tin nào: Điều mà ông gọi một cách chắc chắn là “tôn giáo của Muhammad” không có một Thượng Đế độc nhất. Tuy nhiên, không phải người Hồi giáo nào cũng đều chia sẻ quan điểm của Akbar, và nhiều người cho rằng ông là nhân tố gây hại cho đức tin. Chính sách khoan dung của ông chỉ được duy trì khi triều Moghul còn ở thế mạnh. Khi quyền lực suy vi, và nhiều nhóm bắt đầu làm cách mạng chống lại thể chế Moghul, xung

đột tôn giáo ngày càng leo thang giữa người Hồi giáo, người Hindu và người Sikh.

Quốc vương Aurengzebe (1618-1707) có lẽ tin sự thống nhất đó có thể được phục hồi bằng một thứ kỷ luật nghiêm khắc hơn trong cộng đồng Hồi giáo: Ông đã ban hành một luật định chấm dứt nhiều quy định nói lỏng chẳng hạn như đối với việc uống rượu, ngăn chặn việc liên hiệp với người Hindu, giảm số ngày lễ theo đạo Hindu và tăng thuế gấp đôi với thương nhân người Hindu. Biểu hiện nổi bật nhất trong sổ chính sách thiên về cộng đồng Hồi giáo là sự phá hủy trên diện rộng đền đài Hindu. Những chính sách này hoàn toàn đi ngược lại với cách thức khoan dung của Akbar, bị bãi bỏ ngay sau khi Aurengzebe mất nhưng đế chế Moghul không bao giờ phục hưng từ sự cuồng tín hủy diệt mà ông đã phóng thích và trừng phạt nhân danh Thượng Đế.

Nhân vật đối lập mạnh mẽ nhất của Akbar lúc sinh thời có lẽ là học giả kiệt xuất Sheikh Ahmad Sirhindi (1563-1625) cũng là một giáo sĩ huyền học Sufi, và cũng như Akbar, cũng được các môn đồ tôn kính là Người Hoàn hảo. Sirhindi đứng lên chống lại truyền thống huyền học của Ibn al-Arabi mà nguyên tắc của phái chỉ nhìn nhận Thượng Đế là thực tại duy nhất. Như chúng ta đã biết, Mulla Sadra quả quyết Sự tri nhận về Hiện tại Đơn nhất (*ivahdat al-wujud*) này. Đó là một lời tuyên xưng huyền nhiệm của lời tuyên thệ Shahadah: Không có thực tại nào ngoài Ah-Lah. Như các nhà huyền nhiệm trong các tôn giáo khác, người Sufi đã trải nghiệm một sự hiệp thông và cảm thức là một với hiện tại toàn thể. Tuy nhiên, Sirhindi bác bỏ sự tri nhận này như là thuần túy mang tính chủ quan. Trong khi nhà huyền nhiệm chỉ tập trung vào Thượng Đế, những thứ khác sẽ mờ đi trong ý thức của ông ta, nhưng điều đó không tương ứng với một thực tại khách quan. Thật vậy, việc bàn đến sự hiệp thông và đồng nhất giữa Thượng Đế và thế giới là một quan niệm cực kỳ sai lầm. Thực ra, không thể có sự trải

nghiệm trực tiếp về Thượng Đế, đáng hoàn toàn vượt ngoài tầm của nhân loại: “Người là Đấng Thiêng liêng, Siêu Ngoại, siêu thoát cả Siêu Ngoại, và vô cực hạn siêu thoát như vậy.”^[5] Không thể có quan hệ nào giữa Thượng Đế và thế giới, ngoại trừ việc chiêm niệm gián tiếp về những “dấu hiệu” của tự nhiên. Sirhindi khẳng định bản thân ông đã vượt qua cả trạng thái xuất thần huyền nhiệm như của Ibn al-Arabi đến một trạng thái nhận thức tỉnh thức cao hơn. Ông đã dựa vào những trải nghiệm huyền nhiệm tôn giáo của mình để tái khẳng định niềm tin vào Thượng Đế xa thẩm của các triết gia, là một thực thể khách quan nhưng bất khả tiếp cận. Quan điểm của ông được các môn đồ nhiệt tâm tin theo, còn đa số người Hồi giáo vẫn tin tưởng vào một Thượng Đế nội tại, chủ quan của các nhà huyền nhiệm.

Khi những người Hồi giáo như Findiriski và Akbar luôn truy cầu sự thông hiểu với người của những đức tin khác, Ki-tô giáo phương Tây lại chứng minh qua sự kiện năm 1492, rằng nó thậm chí không thể có một sự tiếp cận khoan dung với cả những tôn giáo có gốc từ Tổ phụ Abraham. Trong suốt thế kỷ XV, chủ trương bài Do Thái giáo tăng cao khắp châu Âu và người Do Thái bị trục xuất hết thành phố này đến thành phố khác: Linz và Vienna năm 1421, Cologne năm 1424, Augsburg năm 1439, Bavaria năm 1442 (sau đó một lần nữa vào năm 1450) và từ Moravia năm 1454. Họ bị xua khỏi Perugia năm 1485, Vicenza năm 1486, Parma năm 1488, Lucca và Milan năm 1489 và Tuscany năm 1494. Vụ trục xuất người Do Thái Sephardi ở Tây Ban Nha phải được xem xét trong bối cảnh là xu hướng rộng hơn ở toàn châu Âu. Người Do Thái Tây Ban Nha định cư từ thời Đế quốc Ottoman tiếp tục phải gánh chịu một cảm thức về sự mất chỗ đứng đi đôi với cảm thức tội lỗi phi lý nhưng không thể xóa nhòa của những người còn sống. Chuyện đó, có lẽ, không khác với cảm giác có tội mà những người đã cố gắng sống sót khỏi thảm họa Holocaust (Lò thiêu Phát xít) sau

này đã trải nghiệm, và vì thế, rõ ràng là một số người Do Thái ngày nay cảm thấy bị lôi cuốn về những phương thức tâm linh mà người Do Thái Shephardi phát triển trong suốt thế kỷ XVI để giúp họ chấp nhận cảnh lưu vong.

Thế thức mật truyền huyền nhiệm Kabbalah mới này có lẽ đã khởi nguyên từ các vùng thuộc Balkan trong Đế chế Ottoman, nơi nhiều dân Do Thái Sephardi hình thành các cộng đồng. Thảm kịch năm 1492 dường như đã thắp lên một khao khát được cứu chuộc rộng khắp đã được các nhà tiên tri dự báo. Một số người Do Thái đứng đầu là Joseph Karo và Solomon Alkabaz đã di cư từ Hy Lạp tới Palestine, quê hương của người Israel. Tâm linh của họ tìm kiếm để chữa lành tội lỗi mà việc bị trục xuất đã gây ra cho người Do Thái và Thượng Đế của họ. Họ nói họ muốn “vực dậy hào quang *Shekinah* từ tro tàn.” Nhưng họ không tìm kiếm một giải pháp chính trị hay trừu tượng cho việc đưa nhiều người khắp nơi trở về Đất Hứa. Họ đã định cư ở Safed xứ Galilee và bắt đầu một sự phục hưng đầy huyền nhiệm, đi đầu này có ý nghĩa cực kỳ sâu sắc trong kinh nghiệm tha hương của họ. Huyền nhiệm Kabbalah đến hiện tại chỉ hấp dẫn giới tinh hoa nhưng sau thảm họa thì người Do Thái khắp nơi trên thế giới trở nên nhiệt thành với tinh thần huyền nhiệm. Sự an ủi của triết học giờ đây trở nên trống rỗng: Triết học Aristotle dường như vô vị, Thượng Đế của ông ấy thật xa cách và bất khả tri. Thực sự, nhiều người cho rằng triết học Falsafah gây nên thảm cảnh, khẳng định triết học ấy làm suy yếu Do Thái giáo và làm loãng ý thức chí nguyện đặc biệt của người Israel. Tính phổ quát và sự dung hợp với triết học của người ngoại Do Thái giáo đã thuyết phục quá nhiều người Do Thái chấp nhận phép rửa tội. Falsafah từ đó không bao giờ là một ý thức tâm linh trong cộng đồng Do Thái giáo nữa.

Mọi người mong mỏi được chứng nghiệm Thượng Đế trực tiếp hơn. Ở Safed, khao khát này trở nên mạnh mẽ đến gần như một thôi thúc nhục

đục. Những nhà huyền nhiệm Kabbalah thường lang du khắp các ngọn đồi ở Palestine rồi nằm bên một phần các trí giả Talmud vĩ đại, truy cầu như thế được hấp thụ tri kiến của các bậc ấy để vận vào đời sống khổ đau của mình. Họ thường thức trắng đêm, như những người yêu Thượng Đế hết lòng, và ca tụng Ngài với những danh xưng yêu kính. Họ đã ngộ ra rằng những huyền thoại và những nguyên tắc Kabbalah phá tan chấp kiến của họ, chạm vào nỗi đau của họ theo một cách mà siêu hình học hay việc nghiên cứu Talmud không còn có thể nữa. Nhưng cũng bởi hoàn cảnh của những người bị bức đạo quá khác biệt so với thầy Moses xứ Leon, tác giả của *Sách Zohar*, họ cần phải cải biến thích nghi cách nhìn theo thầy Moses để có thể vận vào từng trường hợp đặc biệt. Họ đã đi tới một giải pháp tưởng tượng phi thường làm cho ngang bằng giữa cảnh phi xử tuyệt đối với Thần tính tuyệt đối. Cuộc lưu đầy người Do Thái biểu trưng hóa cho sự xáo trộn triệt để ở trung tâm của toàn bộ hiện tồn. Không chỉ toàn thể sự sáng tạo không còn đúng trật tự của mình nữa mà chính Thượng Đế cũng bị lưu đầy khỏi chính Ngài. Thể thức Kabbalah mới ở Safed này đã lan tỏa gần như ngay lập tức và trở thành một cuộc đại vận động không chỉ khích lệ dân Shephardi mà cũng mang lại hy vọng cho người dân Ashkenazi ở châu Âu, những người nhận ra họ không còn miền đất vĩnh hằng trong Nước Chúa nữa. Thành công phi thường này cho thấy những huyền thoại lạ kỳ - và phức tạp với người ngoài - của Safed đã có quyền năng khi nói về tình cảnh của người Do Thái. Đây là cuộc vận động cuối cùng của người Do Thái được hầu như tất cả chấp nhận và tạo nên một thay đổi nền tảng trong nhận thức tôn giáo của cộng đồng Do Thái khắp thế giới. Những nguyên tắc đặc biệt này của Kabbalah chỉ là bước đầu của một dân tộc tinh hoa nhưng các ý tưởng của nó - và quan niệm Thượng Đế của nó - trở thành một biểu hiện chuẩn mực của lòng sùng tín Do Thái.

Để phân xét viễn tượng mới này về Thượng Đế, chúng ta phải hiểu rằng những huyền thoại này không chủ định diễn đạt theo nghĩa văn tự. Người Kabbalah ở Safed nhận thấy rằng ảnh tượng họ dùng là vô cùng táo bạo và liên tục rào đón quanh nó với những biểu đạt như “như thể” hay “thứ có thể là”. Nhưng bất kỳ sự luận bàn nào về Thượng Đế đều có vấn đề, nhất là giáo thuyết Kinh Thánh về sự sáng tạo vũ trụ. Các nhà huyền nhiệm Kabbalah hay các học giả Faylasuf trước kia cũng đều thấy là chuyện đó thật khó hiểu. Hai hệ thuyết này đều chấp nhận ảnh dụ của thuyết Plato về sự phát sinh (*emanation*), trong đó bao hàm cái quá trình tăng tiến Thượng Đế với thế giới tuôn chảy vĩnh cửu từ Ngài. Những nhà tiên tri đã nhấn mạnh tính linh thiêng và sự tách bạch khỏi thế giới của Thượng Đế, nhưng *Sách Zohar* lại gợi ý rằng thế giới của “số đếm” của Chúa đã kiến lập nên toàn bộ thực tại. Làm thế nào Ngài có thể tách biệt với thế giới nếu Ngài là tất-cả-trong-tất-cả? Moses ben Jacob Cordovero (1522-1570) ở Safed rõ ràng đã nhận ra nghịch lý này và cố giải quyết nó. Trong thần học của mình, Thượng Đế En Sof không còn là một Thần tính bất khả lĩnh hội mà là ý niệm về thế giới: Ngài là một với tất cả thụ tạo trong thế giới ý niệm kiểu Plato của chúng nhưng tách biệt khỏi những xuất thế khiếm khuyết của chúng dưới trần gian: “Trong chừng mực mọi thứ hiện tồn được chứa trong sự hiện tồn của Ngài, [Thượng Đế] bao hàm mọi hữu thể,” Moses giảng giải, “chất của Ngài hiện diện trong “số đếm” của Ngài và Ngài Tự Mình là mọi thứ và không có gì hiện tồn bên ngoài Ngài.”^[6] Ông rất gần với độc thần luận của Ibn al-Arabi và Mulla Sadra.

Nhưng Isaac Luria (1534-1572), anh hùng và là vị Thánh của phái huyền nhiệm Kabbalah ở Safed, đã nỗ lực biện giải nghịch lý giữa sự siêu việt thiêng tính và tính cố hữu nội tại này một cách toàn vẹn bằng một trong những ý tưởng đáng kinh ngạc về Thượng Đế chưa từng được đưa ra. Hầu hết những nhà huyền nhiệm Do Thái đã rất kín tiếng về trải nghiệm tính

thiên của họ. Các nhà huyền nhiệm khẳng định trải nghiệm thiêng tính của họ không thể mô tả được nhưng lại rất sẵn sàng viết lại, đó là một trong những mâu thuẫn trong kiểu loại thiêng tính này. Tuy nhiên, những nhà huyền nhiệm Kabbalah lại rất thận trọng về chuyện này. Luria chính là một trong những Zaddik hay thánh nhân đầu tiên hấp dẫn các môn đồ bằng chỉ phái huyền nhiệm và bằng sức hút cá nhân của mình. Ông không phải là tác giả, và hiểu biết của chúng ta về hệ thống nguyên lý Kabbalah của ông là dựa trên những trao đổi được các môn sinh của ông là Hayim Vital (1553-1620) ghi chép lại trong khảo luận *Ets Hayim* (Cây Sự sống) và Joseph ibn Tabul, người mà bản thảo của ông mãi không được biết cho đến khi được xuất bản năm 1921.

Luria đối diện với câu hỏi làm trần trở các nhà độc thần luận: Làm sao Thượng Đế toàn hảo và vô hạn định lại tạo ra một thế giới hữu hạn với cái ác một cách đầy bí ẩn? Cái ác đến từ đâu? Luria có câu trả lời của mình khi hình dung đi đâu gì đã diễn ra trước sự phát sinh của các “số đếm” hóa thân *sefirot*, khi đấng En Sof đã được tự quay vào chính mình trong phép nội quan thăng hoa. Luria giảng rằng, để tạo ra không gian cho thế giới, En Sof hẳn đã tự tạo gian trống trong chính Ngài. Trong quá trình “thu nhỏ” hay có thể nói là “tự chiết tách” (*tsimtsum*) này, Thượng Đế do đó đã tạo ra một không gian không có Ngài, một không gian trống để Ngài có thể làm đầy bằng hai quá trình đồng thời là khai lộ mình và sáng thế. Đây là một nỗ lực táo bạo để minh họa cho giáo thuyết khó hiểu về sáng thế từ hư vô: Hành động đầu tiên của Thượng Đế là tự lưu đầy một phần trong mình. Ngài ắt hẳn đã giáng hạ xuống sâu hơn trong tồn tại riêng của Ngài và đặt một giới hạn lên chính mình. Đó là một ý tưởng không phải không giống với sự dọn mình (*kenosis*) khởi thủy mà Ki-tô hữu hình dung về Chúa Ba Ngôi, theo đó Thượng Đế tự làm rỗng vào Chúa Con bằng một hành động tự biểu hiện. Với các nhà huyền nhiệm Kabbalah thế kỷ XVI, *tsimtsum* nguyên

thủy là một biểu hiện của sự trục xuất, là nền tảng cho mọi tồn tại và chỉ đáng En Sof trải nghiệm đi đầu này.

“Gian trống” được tạo ra từ sự tự chiết tách của Thượng Đế được cho là một vòng tròn mà bao khắp xung quanh là En Sof. Đó là *tobu bohu*, cái bẽ bộn không hình không dạng được đề cập trong Sáng thế ký. Trước khi sự thu mình tự chiết tách diễn ra, tất cả các “năng lực” đa dạng của Thượng Đế (sau sẽ thành các hóa thân *sefiroth*) trộn lẫn một cách hài hòa với nhau. Tất cả không khác biệt lẫn nhau. Đặc biệt, *Hesed* (Lòng yêu thương) và *Din* (Sức mạnh) tồn tại trong Thượng Đế tuyệt đối hòa hợp. Nhưng trong quá trình chiết xuất - *tsimtsum*, En Sof đã tách *Din* ra khỏi những thuộc tính còn lại và đẩy vào trong gian trống mà Ngài đã buông bỏ. Như vậy chiết tách *tsimtsum* không đơn giản chỉ là hành động tự tạo gian trống đầy yêu thương mà có thể được xem như một kiểu thanh trừng thần thiêng: Thượng Đế loại bỏ Phần nộ hay Phán xét (mà *Sách Zohar* xem là gốc rễ của cái ác) ra khỏi tồn tại sâu thẳm của Ngài. Vì vậy, hành động ban sơ này của Chúa cho thấy sự nghiêm khắc và không khoan nhượng với chính Ngài. Lúc bấy giờ *Din* được tách khỏi *Hesed* và các thuộc tính khác và có thể bị hủy diệt. Nhưng En Sof không hoàn toàn tuyệt giao với gian trống. Một “sợi mỏng” ánh sáng thiêng liêng xuyên qua vòng tròn này, tạo thành dạng thức mà *Sách Zohar* gọi là Adam Kadmon, hay Con người Tối cổ.

Rồi sự phát sinh của hóa thân “số đếm” *sefiroth* diễn ra, dù trong *Sách Zohar* không nói đến. Luria giảng rằng hóa thân *sefiroth* hình thành trong Adam Kadmon: Ba *sefiroth* cao nhất - *Kether* (Vương miện), *Hokhmah* (Thông thái) và *Binah* (Thông tuệ) - phát ra tương ứng từ “mũi”, “tai” và “miệng” của Adam Kadmon. Nhưng một thảm họa xảy ra, Luria gọi đây là “Chiếc Bình vỡ” (*Shevirath Ha-Kelim*). Các hóa thân cần được chứa trong một vỏ đặc biệt hay “chiếc bình” để tách biệt với nhau và để ngăn không để

các hóa thân hòa nhập lại thành dạng thức ban đầu. Dĩ nhiên, các “bình” hay “bầu” này không phải vật chất mà được tạo từ một loại ánh sáng đậm đặc vai trò như một “vỏ” (*kelipot*) chứa các ánh sáng thuần khiết của các hóa thân *sefiroth*. Khi ba hóa thân *sefiroth* cao cấp nhất phát xạ từ Adam Kadmon, những bình chứa gìn giữ chúng hoàn hảo. Nhưng khi sáu hóa thân tiếp theo phát xạ từ “mắt” của Adam Kadmon, những bình chứa này không đủ mạnh để có thể chịu được ánh sáng thiêng tính, và vỡ. Hậu quả là ánh sáng bị tán phát. Một số chiếu lên và trở ngược lại Tính Thiêng, nhưng một số “tia sáng” thiêng tính rơi vào gian trống và bị giữ lại trong hỗn độn. Vì thế mọi thứ không ở đúng chỗ. Ngay cả ba hóa thân cao nhất cũng sa đọa xuống một khối cầu nhỏ hơn từ hậu quả của thảm họa. Sự hài hòa thuở ban đầu đã bị hủy hoại và tia sáng thiêng tính lạc vào gian trống không hình không dạng *tohu bohu*, bị tha xuất khỏi Tính Thiêng.

Huyền thoại kỳ lạ này làm gợi nhớ đến những huyền thoại của Ngộ đạo trước đó về sự hỗn loạn ban sơ. Nó biểu thị tình trạng căng thẳng trong toàn quá trình sáng thế, dường như gần gũi hơn với giả thiết Big Bang từ các nhà khoa học hiện tại hơn là hoàn cảnh thanh bình trật tự trong Sáng thế ký. Thật không dễ dàng để En Sof có thể trình hiện từ trạng thái ẩn của Ngài: Hẳn là Ngài chỉ có thể làm thế trong một kiểu quá trình thử sai. Trong kinh Talmud, các thầy đạo Rabbi cũng có cùng ý tưởng. Họ từng giảng rằng Thượng Đế đã tạo ra rất nhiều thế giới khác trước khi tạo ra thế giới này. Nhưng tất cả không mất đi. Một số nhà huyền nhiệm Kabbalah so sánh quá trình “Vỡ” (*Shevirath*) này như sự khởi sinh đột nhiên hay sự nảy mầm. Sự hủy diệt đơn giản là mở đầu cho một sáng tạo mới. Dù mọi thứ hỗn độn, En Sof sẽ mang đến sự sống mới từ sự hỗn độn ấy qua quá trình Tikkun - tái hòa nhập.

Sau thảm họa, một dòng ánh sáng xuyên vỡ “trán” của Adam Kadmon và chiếu rọi. Lần này các “số đếm” hóa thân được tái sắp xếp thành một

cấu hình mới: Các hóa thân không còn là một phương diện khái quát hóa của Thượng Đế nữa. Mỗi *sefirah* trở thành một “Sắc diện” (*parzuf*) trong đó toàn thể tính có nhân cách của Thượng Đế được biểu lộ, có thể nói là, với những đặc tính riêng biệt, khá tương đồng với ba ngôi nhân cách của Ba Ngôi Nhất Thể. Luria cố gắng tìm ra cách mới để biểu đạt ý niệm Kabbalah cổ xưa về việc không thể hiểu được khi Thượng Đế tự sinh mình thành một con người. Trong quá trình tái hòa hợp Tikkun, Luria đã dùng những biểu tượng như sự thụ nhận, sự sinh thành và phát triển nhân cách để gợi ý về cuộc tiến hóa tương tự diễn ra trong Thượng Đế. Ý niệm này rất phức tạp và có lẽ chỉ có thể được giải thích tốt nhất bằng dạng sơ đồ. Trong quá trình tái hòa hợp Tikkun, Thượng Đế tái lập trật tự bằng cách nhóm mười “số đếm” hóa thân thành năm “Sắc diện” (*parzufim*) theo những giai đoạn như sau:

Kether (Vương miện), *sefirah* cao nhất, *Sách Zohar* gọi là “Không,” trở thành sắc diện *parzuf* đầu tiên, gọi là “Arik” Anpin: Thủy tổ.

Hokhmah (Thông thái) trở thành *parzuf* thứ hai, tên là Abba: Cha

Binah (Thông tuệ) trở thành *parzuf* thứ ba tên là Ima: Mẹ

Din (Sức mạnh, thường hiện diện trong các Phán định); *Hesed* (Lòng yêu thương); *Rahamin* (Đồng cảm); *Netsah* (Bền bỉ); *Hod* (Uy nghi); *Yesod* (Nền móng) tất cả trở thành *parzuf* thứ tư tên Zeir Anpin: Người Nóng tính. Phối ngẫu của người này là:

Hóa thân *Sefirah* cuối cùng tên Malkuth (Vương quốc) hay *Shekinah*: Trở thành *parzuf* thứ năm, được gọi là Nuqrah de Zeir: hay người phụ nữ của Zeir.

Biểu tượng giới tính là một nỗ lực táo bạo để mô tả sự tái thống nhất của các *sefirot*, hàn gắn sự tan vỡ khi vỡ bình, và phục hồi sự hài hòa ban đầu. Hai “cặp đôi” — Abba và Ima, Zeir và Nuqrah - đính hôn trong *ziwwug* (sự giao hợp) và sự kết đôi này của các yếu tố đực và cái trong

Thượng Đế biểu tượng hóa trật tự được phục hồi. Các nhà huyền nhiệm Kabbalah thường cảnh tỉnh độc giả không nên hiểu theo nghĩa đen. Đó là một đờn án hư cấu ngầm gợi ý về quá trình hợp nhất không thể diễn tả bằng thuật ngữ minh bạch được, và cũng đề trung tính hóa hình ảnh Thượng Đế quá nam tính. Sự cứu rỗi gợi tưởng trong huyền nhiệm không phụ thuộc vào những sự kiện lịch sử như việc Đấng Cứu Thế xuất hiện mà là một quá trình Thượng Đế phải tự thân trải qua. Kế hoạch đầu tiên của Thượng Đế là tạo ra loài người làm phụ tá cho mình trong quá trình cứu chuộc tia sáng thiêng bị tán xạ và kẹt lại trong hỗn độn khi vỡ bình. Nhưng Adam người nam đã mắc tội ở Vườn Địa đàng. Nếu không như thế, sự hài hòa ban sơ có thể được phục hồi và sự lưu đầy của tính thiêng đã dừng ở Sabbath đầu tiên. Nhưng sự sa ngã của Adam đã tái lập thảm kịch Chiếc bình vỡ thuở ban đầu.

Trật tự được tạo lập đã đổ vỡ, và ánh sáng thiêng tính của Ngài bị tán phát ra ngoài và bị giữ lại trong những mảnh vỡ. Hậu quả là Thượng Đế phải lập ra kế hoạch khác. Ngài chọn dân Israel là trợ tá trong cuộc tranh đấu giành quyền tối thượng và kiểm soát. Dù người Israel, như chính những tia sáng tán xạ, bị phân tán ở khắp các cộng đồng kiêu dân Do Thái vô thần tội lỗi, họ vẫn có một nhiệm vụ đặc biệt. Chừng nào ánh sáng thiêng tính còn bị tán phát và lạc trong vật chất, Thượng Đế vẫn chưa toàn hảo. Bằng cách nghiêm cẩn chiêm nghiệm kinh Torah và kỷ luật cầu nguyện, mỗi người Do Thái có thể góp phần phục hồi tia sáng trở về với nguồn thiêng và cứu chuộc thế giới. Trong tầm nhìn về sự cứu chuộc này, Thượng Đế không hạ cố nhìn xuống loài người, mà như người Israel vẫn một mực khẳng định, thực sự phụ thuộc vào nhân loại. Người Do Thái có đặc quyền trợ giúp sự tái định hình và tạo ra Thượng Đế một lần nữa.

Luria đưa ra một ý nghĩa mới cho hình ảnh nguyên thủy của cuộc lưu đầy của *Shekinah*. Trong Sách Talmud, hình ảnh này làm gợi nhớ rằng các

thầy đạo Rabbi đã coi là *Shekinah* tự nguyện lưu đầy với người Do Thái sau vụ phá hủy Đền thờ. *Sách Zohar* đã đồng nhất hóa *Shekinah* với hóa thân *sefirah* cuối cùng và gán *sefirah* này thành mặt nữ tính của thiêng tính. Trong huyền thoại của Luria, *Shekinah* sa ngã với các *sefirot* khác khi chiếc Bình vỡ tan. Trong quá trình đầu tiên của Tikkun, nữ tính trở thành Nuqrah và bằng cách kết đôi với Zeir (hóa thân “trung vị” thứ sáu) người nữ đã hầu như tái hợp trở về với thế giới thiêng tính. Nhưng khi Adam phạm tội, *Shekinah* sa ngã một lần nữa và đi vào cuộc lưu đầy khỏi phần còn lại của Thiêng Tính. Luria không có vẻ gì là đã tiếp xúc với những bản văn của những nhà Ngộ đạo Ki-tô giáo cũng có phát triển một huyền thoại tương tự. Luria đã tự tái tạo những huyền thoại xưa về sự lưu đầy và giáng thế để phù hợp với hoàn cảnh bi kịch thế kỷ XVI. Những câu chuyện về thần thánh phối ngẫu và sự lưu đầy của nữ tính đã bị người Do Thái bác bỏ trong suốt thời kỳ Kinh Thánh, khi họ triển nở giáo thuyết của mình về Một Thượng Đế. Mọi liên quan của họ với ngoại giáo và tục thờ ngẫu tượng lẽ ra đã phải làm dấy loạn dân Sephardi. Thay vì vậy, huyền thoại của Luria được người Do Thái từ vùng Ba Tư đến Anh quốc, từ Đức tới Ba Lan, từ Ý tới Bắc Phi, từ Hà Lan tới Yemen nhiệt thành tin theo; được đúc lại trong hệ thuật ngữ Do Thái, huyền thoại đó đã chạm tới một hợp âm bị chôn vùi và đem lại một niềm hy vọng mới giữa cơn tuyệt vọng. Nó đã giúp người Do Thái tin rằng, bất kể hoàn cảnh nhiều người họ đang sống có tể đến đâu, cuộc sống ấy có một ý nghĩa và vai trò tối hậu.

Người Do Thái có thể kết thúc sự lưu đầy của *Shekinah*. Bằng việc tuân theo Lề Luật, họ có thể tái lập Thượng Đế của họ lần nữa. Thật thú vị nếu so sánh huyền thoại này với thần học Cải cách mà Luther và Calvin đã xây dựng ở Âu châu ở cùng thời kỳ. Những nhà cải cách Tin Lành đầu rao giảng quyền trị vì tối thượng của Thượng Đế: Trong thần học của họ, mà ta sẽ thấy, tuyệt nhiên không có đi đâu gì để con người có thể hiệp phần cho

sự cứu chuộc của mình. Tuy nhiên, Luria lại rao giảng một giáo thuyết về những công trình: Thượng Đế cần loài người và Ngài vẫn trong chừng mực nào đó bất toàn nếu thiếu vắng những lời cầu nguyện và thiện lương của loài người. Bất chấp những bi kịch đổ xuống dân Do Thái ở Âu châu, họ có thể trở nên lạc quan hơn về nhân loại so với người Tin Lành. Luria thấy sứ mệnh Tikkun trong những phạm vi mang tính suy niệm. Trong khi Ki-tô giáo châu Âu - như Công giáo và Tin Lành - ngày càng hình thành nên nhiều giáo điểu, Luria đã hời sinh những kỹ thuật huyền học từ Abraham Abulaha để giúp người Do Thái vượt qua loại hoạt động có tính duy lý trí này và đến một nhận thức trực giác cao hơn. Việc sắp xếp lại những chữ cái trong Danh Thánh - theo tinh thần của Abulaha, đã nhắc nhở những nhà huyền nhiệm Kabbalah rằng, ý nghĩa của “Thượng Đế” không thể được truyền tải đầy đủ bằng ngôn ngữ của loài người. Huyền học của Luria cũng biểu tượng hóa quá trình tái cấu trúc và tái định dạng thần tính. Hayim Vital đã mở ra hiệu ứng cảm xúc vô hạn trong nguyên tắc của Luria: Bằng việc tách mình khỏi những trải nghiệm bình thường mỗi ngày - bằng cách giữ mình tỉnh thức khi mọi người mê ngủ, nhịn ăn khi mọi người ăn, tự thu mình vào ẩn dật trong một thời gian - một nhà huyền nhiệm Kabbalah có thể tập trung vào những “ngôn từ” lạ không có bất kỳ kết nối nào với diễn từ bình thường. Người ấy cảm thấy mình ở một thế giới khác, nhận thấy mình chấn động như thể bị một lực bên ngoài nắm giữ.

Nhưng không hề có sự sợ hãi. Luria khẳng định trước khi bắt đầu thực hành tâm linh của mình, nhà huyền nhiệm Kabbalah phải đạt đến sự an bình trong tâm hồn. Hạnh phúc và hoan hỉ là cần thiết: Phải không có tính phản kháng và hối hận, không ác tâm hay sợ hãi về hành động của mình. Vital khẳng định *Shekinah* không thể sống trong một nơi có sự đau khổ - một ý tưởng vốn có nguần gốc từ Talmud. Nỗi buồn khởi phát từ những thế lực tà ác trong thế giới, trong khi hạnh phúc giúp nhà huyền nhiệm

Kabbalah yêu kính Thượng Đế và mở con đường đến Ngài. Phải không có sự giận dữ hay thù nghịch trong trái tim nhà huyền nhiệm Kabbalah, với bất cứ ai và bất kể thế nào - kể cả goyim (dân ngoại Do Thái giáo). Luria xem giận dữ cũng như mê tín, khi người giận dữ thuộc một “vị Chúa xa lạ.” Thật dễ để phê phán huyền học của Luria. Như Gershom Scholem đã chỉ ra, huyền thoại về En Sol rất mạnh trong *Sách Zohar*, phải chăng có khuynh hướng mất đi trong câu chuyện *tsimtsum*, chuyện Chiếm Bình vữa và Tikkun^[7] Trong chương tiếp theo chúng ta sẽ thấy những chuyện này góp phần tạo nên một chương thảm họa và tủi nhục trong lịch sử của người Do Thái. Nhưng quan niệm của Luria về Thượng Đế có thể giúp người Do Thái bồi dưỡng một tinh thần hoan hỉ và thiện tâm, cùng với một cách nhìn tích cực về nhân loại ở thời điểm mà ác tâm và sự giận dữ của người Do Thái có thể khiến nhiều người tuyệt vọng và mất đức tin hoàn toàn.

Ki-tô giáo ở châu Âu không thể tạo ra một tinh thần tích cực như vậy. Họ cũng phải gánh chịu nhiều thảm cảnh lịch sử mà tôn giáo có tính triết học của các học giả khó có thể xoa dịu được. Đại dịch Cái Chết Đen năm 1348, sự sụp đổ của Constantinople năm 1433, những tai tiếng của Giáo hội trong sự kiện rời đến Avignon (1334-1342) và cuộc Đại Ly giáo (1378-1417) đã làm hiện rõ ra sự bất lực của thân phận con người và khiến Giáo hội Ki-tô giáo chịu tiếng xấu. Nhân loại dường như không thể tự giải thoát khỏi sự cam go đáng sợ khi không có sự cứu giúp của Thượng Đế. Vì vậy trong thế kỷ XIV và thế kỷ XV, những nhà thần học như Duns Scotus xứ Oxford (1265-1308) - tránh nhầm với Duns Scotus Erigena - và nhà thần học người Pháp John Gerson (1363-1429) đều nhấn mạnh tính tối thượng của Thượng Đế người coi quản những sự vụ của con người nghiêm khắc như một toàn quyền tuyệt đối. Mọi người không thể góp gì cho sự cứu rỗi của họ; thiện tâm không được tưởng thưởng trong bản thân nó mà chính bởi vì Thượng Đế hằng ân định rằng đi đâu đó tốt thì là tốt. Nhưng trong

suốt những thế kỷ ấy, có một sự chuyển dịch trong điểm nhấn mạnh. Bản thân Gerson là một nhà huyền học tin rằng tốt hơn là “chỉ giữ một tình yêu kính Thượng Đế không nghi vấn cao ngạo” thay vì “tìm kiếm thông qua lý trí trên nền tảng đức tin chân chính, để hiểu bản chất của Thượng Đế.”^[8] Có một sự thắng thế của huyền học ở Âu châu trong cả thế kỷ XIV mà chúng ta đã biết, và người ta bắt đầu xem trọng quan niệm lý trí là không đủ để giải thích đi đâu huyền nhiệm mang tên “Chúa.” Như Thomas a Kempis đã nói trong sách *The Imitation of Christ* (Phỏng theo Đấng Ki-tô):

Đàm luận uyên thâm về Chúa Ba Ngôi để làm gì khi bạn thiếu khiêm tốn và do đó là phiền lòng Chúa Ba Ngôi... Tôi chẳng thể cảm thấy ăn năn còn hơn có thể đưa ra được định nghĩa. Nếu bạn thuộc lòng Kinh Thánh và tất cả bài giảng của những nhà minh triết thì đi đâu ấy sẽ giúp gì được bạn nếu không có ân phước và tình yêu của Chúa?^[9]

Sách *Phỏng theo Đấng Ki-tô* với lòng sùng đạo khá u sầu và khắc khổ đã trở thành một trong những tác phẩm nổi tiếng nhất trong toàn bộ tác phẩm kinh điển về tâm linh của phương Tây. Trong suốt những thế kỷ ấy, lòng sùng kính dần dần tập trung vào Chúa Jesus. Việc thực hành dựng ra hành trình thập giá đã đào sâu mô tả chi tiết về nỗi khổ hình của Chúa. Một số phương pháp thiền thế kỷ XIV với tác giả khuyết danh đã kể cho độc giả nghe việc tác giả thức dậy vào buổi sáng sau khi trải qua gần như cả đêm suy niệm về Bữa Tiệc ly và Phút hấp hối trong Vườn, đôi mắt của tác giả vẫn còn rung rung. Ngay lập tức người ấy bắt đầu suy niệm về phiên tòa xử Chúa và dõi theo hành trình của Ngài đến đồi Calvary từng giờ một. Độc giả được khuyên tưởng tượng cảnh chính mình xin nhà cầm quyền tha chết cho Chúa, ngồi bên cạnh Ngài trong ngục và hôn lên đôi tay và đôi bàn chân xiềng xích của Ngài.^[10] Trong chương trình buồn thảm này, sự tái sinh được nhấn mạnh rất ít, mà nhấn nhiều vào tính người dễ tổn thương của Jesus. Những mô tả này được đặc trưng bởi lòng cảm xúc

mãnh liệt và đối với độc giả thời hiện đại, có gì đó như một cảm giác tò mò bệnh hoạn. Ngay cả nhà huyền nhiệm vĩ đại Bridget của Thụy Điển hay Julian xứ Nonvich đều suy nghĩ lại về những chi tiết kinh khủng về tình trạng thể chất của Chúa Jesus:

Tôi nhìn gương mặt thân thương của Ngài, giờ khô héo, không còn sinh khí, xanh xao như sắp chết. Càng ngày càng nhợt nhạt hơn, vô hồn và đầy tử khí hơn. Và, cái chết đến, gương mặt có màu xanh xám, và dần dần chuyển sang nâu xám, khi xác thịt bắt đầu chết. Với tôi, nhiệt tâm của Ngài thể hiện chủ yếu trên gương mặt hạnh phúc, và đặc biệt với đôi môi của Ngài. Tôi cũng thấy cùng bốn màu sắc đó dù trước đây đã thế, khi tôi thấy sinh khí, hồng hào và đáng yêu. Quả là một việc hối tiếc khi thấy Ngài thay đổi trước lúc mất. Cánh mũi của Ngài khô kiệt trước mặt tôi, và thân thể thân thương của Ngài chuyển sang màu nâu và xám khi bắt đầu héo tàn và chết. [\[11\]](#)

Điêu này làm chúng ta gọi nhớ đến thập giá của người Đức trong thế kỷ XIV với hình dạng xoắn kỳ quái và rướm máu, mà dĩ nhiên đỉnh cao là tác phẩm của Matthias Grunewald (1480-1528). Julian có năng lực thấu hiểu sâu sắc về bản chất của Chúa: Bà khắc họa chúa Ba Ngôi sống trong tâm hồn chứ không phải một thực thể ở “ngoài kia”, như một nhà huyền nhiệm đích thực. Nhưng sức tập trung của phương Tây vào một hình tượng Đức Ki-tô con người dường như rất mạnh mẽ khó cưỡng lại. Trong suốt thế kỷ XIV và thế kỷ XV, dần dà mọi người ở châu Âu đưa những hình tượng người khác vào cảm thức tâm linh của họ chứ không phải Chúa. Sự thờ phụng Đức Mẹ Maria và các vị thánh thời Trung cổ tăng dần bên cạnh sự phụng hiến cho Chúa Jesus. Sự nhiệt thành với các thánh tích và thánh địa cũng làm người Ki-tô giáo phương Tây sao lãng khỏi một điếu cần thiết. Mọi người dường như tập trung vào bất kỳ điếu gì trừ Thượng Đế.

Mặt tối của tư tưởng phương Tây thậm chí còn bộc lộ trong thời Phục Hưng. Các triết gia và các nhà nhân văn thời Phục Hưng phê phán cao độ

nhieu tín ngưỡng thời Trung cổ. Họ cực kỳ không ưa giới học giả Kinh viện, cảm thấy những tư biện khó hiểu của kinh viện khiến Chúa trở nên xa lạ và đáng chán. Thay vì vậy, họ muốn trở về căn nguyên của đức tin, đặc biệt là của Thánh Augustine. Người thời Trung cổ đã tôn kính Augustine như một nhà thần học, nhưng những nhà nhân văn tái phát hiện ra tác phẩm *Confessions* (Tự thú) của Augustine và xem ông như một người đồng đạo trên con đường truy tìm của cá nhân mỗi người. Họ biện luận rằng, Ki-tô giáo không phải là một hệ giáo đi đầu mà là một kinh nghiệm. Lorenzo Valla (1405-1459) nhấn mạnh sự vô nghĩa của việc kết hợp những giáo đi đầu thiêng liêng với “những mẹo mực biện chứng” và “những quan điểm siêu hình thần thánh”^[12]: những “sự vô nghĩa” này được chính Thánh Paul thú nhận. Francesco Petrarch (1304-1374) đã gợi ý rằng “thần học thực sự là thi ca, thi ca tập trung vào Chúa,” thần học hữu ích không bởi vì nó “chứng thực” đi đầu gì mà vì nó đến được với tâm hồn.^[13] Những nhà nhân văn đã tái phát hiện phẩm giá con người nhưng không vì thế mà họ chối từ Chúa: Thay vào đó, như những con người chân thực của thời đại, họ nhấn mạnh vào tính người của Chúa khi giáng thế làm người. Nhưng những đi đầu bất ổn vẫn tồn tại. Những người thời Phục Hưng nhận thức sâu sắc về sự mong manh của những hiểu biết của chúng ta và chỉ có thể đồng cảm với cảm thức tội lỗi mạnh mẽ của Augustine. Như Petrarch đã nói:

Bao lần tôi nghĩ ngợi về nỗi khổ của riêng tôi và về cái chết; nước mắt tuôn trào như mưa khi tôi tìm cách gột rửa vết nhơ của mình để họa chăng có thể nói đến nó mà không rơi lệ, nhưng đến giờ là vô vọng. Thượng Đế thực sự toàn hảo nhất: Còn tôi là người tồi tệ nhất.^[14]

Do vậy có một khoảng cách vô tận giữa con người và Chúa: Coluccio Salutati (1331-1406) và Leonardo Bruni (1369-1444) đều nhìn nhận Chúa là hoàn toàn siêu việt và bất khả tri nhận với con người. Nhưng nhà triết

học và tu sĩ Giáo hội Nicholas xứ Cusa (1400- 1464) tự tin hơn về năng lực thấu hiểu Chúa. Ông đặc biệt thích thú các khoa học mới, đi đâu ông nghĩ có thể giúp lĩnh hội sự huyền nhiệm của Chúa Ba Ngôi. Chẳng hạn, toán học luôn xử lý những khái niệm thuần túy trừu tượng có thể đem đến một sự chắc chắn mà các nguyên lý khác không thể. Do đó ý niệm về “lớn nhất” và “nhỏ nhất” rõ ràng là đối lập nhưng thực tế có thể nhìn nhận là đồng nhất một cách logic. Sự “trùng hợp ngẫu nhiên” mang ý niệm về Chúa: ý niệm “lớn nhất” bao gồm tất cả, ngụ ý nhận thức về tính thống nhất và tính cần thiết trực tiếp hướng tới Chúa. Hơn nữa, đường lớn nhất không phải là một tam giác, một đường tròn hay một mặt cầu mà là kết hợp của cả ba: Sự thống nhất của các đối lập cũng chính là Tam Vị Nhất Thể hay Chúa Ba Ngôi. Nhưng cách chứng minh thông minh của Nicholas có ít ý nghĩa tôn giáo. Dường như đi đâu này quy giản ý niệm về Chúa thành một vấn đề lý trí. Nhưng niềm xác tín của ông “Chúa bao hàm tất cả, kể cả những mâu thuẫn^[15]” gần với nhận thức của Giáo hội Chính thống Hy Lạp rằng tất cả chân lý đều có tính nghịch lý. Khi viết dưới vai trò một thầy giảng tinh thần, chứ không phải một triết gia hay một nhà toán học, Nicholas nhận thức rằng người Công giáo phải “bỏ lại mọi thứ” khi truy tìm cách tiếp cận Chúa, và thậm chí “siêu vượt trí tuệ của mình” vượt ra mọi lý trí và lẽ thường. Dung mạo của Chúa sẽ vẫn bị che phủ trong “một sự im lặng huyền nhiệm và bí mật.^[16]”

Những hiểu biết sâu sắc của thời Phục Hưng không thể giải quyết những nỗi sợ hãi sâu sắc hơn vượt ra ngoài lý trí, như Chúa chẳng hạn. Không lâu sau khi Nicholas mất, một chứng sợ đặc biệt nguy hiểm đã bùng nổ ở ngay nước Đức của ông và lan ra khắp Bắc Âu. Năm 1484, Giáo hoàng Innocent VIII đã ban hành Sắc chỉ Summa Desiderantes đánh dấu thời điểm bắt đầu cuộc săn phù thủy điên loạn lâu lâu lại bùng lên khắp châu Âu trong suốt thế kỷ XVI và thế kỷ XVII, gây ảnh hưởng xấu tương

đương lên cả cộng đồng Công giáo và Tin Lành. Sự việc này đã bộc lộ mặt tối ẩn bên dưới tinh thần tôn giáo phương Tây. Trong suốt cuộc bức hại tàn nhẫn này, hàng ngàn người đã bị tra tấn tàn nhẫn cho đến khi họ buộc phải thú nhận những tội ác quá đỗi kinh hoàng. Họ phải thú nhận mình đã có quan hệ tình dục với quỷ dữ, đã bay hàng trăm dặm trên không để tham gia vào những cuộc truy hoan ở nơi Satan được tôn thờ chứ không phải Chúa, trong một cuộc Lễ dâm tục. Giờ thì chúng ta đã biết không có phù thủy mà cơn cuồng loạn đó chỉ là hiện thân của một tập hợp rộng lớn các ảo tưởng, được các Tòa hình Dị giáo phát tán, và những nạn nhân của các tòa này thực sự có mơ đến những điểu trên nên đã dễ dàng bị thuyết phục rằng những sự việc ấy thực sự diễn ra. Những ảo tưởng có liên hệ đến chủ nghĩa bài Do Thái và một nỗi sợ hãi sâu xa. Satan nổi lên như là bóng hình của một vị Chúa thiện lương và quyền năng dường như bất khả. Điểu này không xuất hiện trong các tôn-giáo-thờ-Chúa khác. Chẳng hạn như Kinh Koran có nói rõ rằng Satan sẽ được tha tội trong Ngày Phán xét Cuối cùng.

Một số người thuộc dòng Sufi khẳng định Satan sa ngã khỏi chân phước vì y quá yêu Chúa hơn bất kỳ thiên thần nào khác. Chúa lệnh cho y cúi đầu trước Adam vào ngày tạo ra con người nhưng Satan đã cự tuyệt vì y tin rằng sự tôn kính như vậy chỉ nên dành tuyệt đối cho Chúa. Tuy nhiên, ở phương Tây, Satan trở thành một hình tượng cho cái ác không thể kiểm soát. Càng ngày y càng được khắc họa như một con thú lớn với một sự thèm khát tình dục đến ám ảnh và có dương vật khổng lồ. Như Norman Cohn đã gọi ra trong sách *Enropès Inner Demons* (Ác quỷ nội tại của châu Âu), hình tượng Satan không chỉ là hình phóng chiếu của việc khiếp sợ và lo lắng đã bị chôn vùi. Cơn cuồng loạn sẵn phù thủy cũng đại diện cho một sự nổi loạn vô thức và thôi thúc chống lại một tôn giáo đàn áp và một vị Chúa dường như không biết động tâm. Trong những phòng tra tấn, quan tòa Dị giáo và “phù thủy” cùng nhau tạo ra một ảo tưởng là nghịch đảo của Ki-tô

giáo. Lễ Đen^[17] của Satan trở thành một nghi thức kinh hoàng nhưng thỏa mãn một cách đỗi trụy, thờ phụng Satan thay vì Chúa người dường như “khắc nghiệt và quá đáng sợ khi nghĩ tới.”^[18]

Martin Luther (1483-1546) là một người cực tin vào việc săn phù thủy cũng như xem cuộc đời của một người Ki-tô giáo là một cuộc chiến chống lại Quỷ Satan. Cuộc cải cách tôn giáo có thể được xem như một nỗ lực để xử trí nỗi lo sợ này, dù hầu hết các Nhà Cải cách không phát triển thêm một ý niệm mới nào về Chúa. Dĩ nhiên, quả là một sự đơn giản hóa khi gọi một công cuộc thay đổi tôn giáo rộng lớn diễn ra ở Âu châu trong thế kỷ XVI là “Cuộc Cải cách.” Thuật ngữ này gợi ý một công cuộc thống nhất đầy thận trọng hơn những gì thực sự diễn ra. Những nhà cải cách nhiều thành phần - cả người Công giáo lẫn người Tin Lành - đều nỗ lực tạo nên một nhận thức tôn giáo mới đã được cảm nhận một cách mạnh mẽ nhưng chưa được quan niệm hay suy nghĩ có ý thức. Chúng ta không biết chính xác vì sao “Cuộc cải cách” diễn ra: Ngày nay, các học giả cảnh tỉnh chúng ta rằng đừng dựa vào những thư tịch xưa. Những thay đổi không hoàn toàn do sự suy đồi của Giáo hội như giả thuyết xưa nay, cũng không phải do nhiệt thành tôn giáo đã nguội bớt. Thực tế, dường như có một lòng nhiệt thành với tôn giáo ở Âu châu khiến người ta lên án những lạm dụng mà trước đây họ từng cho là đúng đắn. Những ý tưởng thực sự của các Nhà Cải cách đều khởi nguồn từ các học thuyết thần học Công giáo thời Trung cổ. Cũng góp vào đó là sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc và sự nổi lên của các thành phố ở Đức và Thụy Sĩ, cùng làn gió mộ đạo và nhận thức thần luận mới của người ngoại đạo trong suốt thế kỷ XVI. Ý thức cá nhân chủ nghĩa cũng tăng lên ở Âu châu và đi đầu này luôn tạo nên một sự xét lại cấp tiến những thái độ tôn giáo đương thời. Thay vì bày tỏ đức tin theo những cách thức tập trung, hướng ra ngoài, người châu Âu bắt đầu khám phá những hệ quả của tôn giáo một cách hướng vào nội tại hơn. Những yếu tố này góp phần tạo ra

những thay đổi đầy đau thương và thường xuyên đầy bạo lực rồi sẽ đẩy phương Tây đi tới thời hiện đại.

Trước cuộc chuyển đổi của mình, Luther gần như tuyệt vọng về khả năng làm hài lòng vị Chúa mà ông dần chán ghét:

Mặc dầu tôi sống đời không hổ thẹn là một tu sĩ, tôi cảm thấy tôi là một tội nhân với một lương tâm bút rứt trước Chúa. Tôi cũng không tin rằng tôi làm vừa lòng chúa với công trình của mình. Chẳng những không mấy yêu kính Chúa chính trực người trừng phạt tội nhân, thực tình tôi còn miễn cưỡng chấp nhận Ngài. Tôi là một thầy tu tốt, tôi giữ luật lệ nghiêm cẩn đến nỗi nếu có một tu sĩ tuân theo giáo luật có thể được lên Thiên đàng, người đó chính là tôi. Tất cả đồng môn trong tu viện sẽ xác nhận...Vây nhưng lương tâm của tôi vẫn không cho tôi sự khẳng định, tôi luôn hoài nghi và hỏi: “Người làm đi đâu đó không tốt. Người không đủ ăn năn. Người chừa lại việc sám hối.”^[19]

Nhiều Ki-tô hữu ngày nay - người Tin Lành cũng như Công giáo - sẽ nhận ra hội chứng mà Cuộc Cải cách không hoàn toàn loại bỏ được. Chúa của Luther được mô tả bởi cơn phẫn nộ của Ngài. Không có vị thánh hay sứ giả tiên tri hay soạn giả thánh vịnh nào có thể chịu đựng cơn thịnh nộ thần thánh đó. “Trở thành người tốt nhất” không có ích gì. Vì Chúa là vĩnh hằng và toàn năng, “cơn thịnh nộ hay giận dữ của Ngài với những tội nhân tự mãn cũng là vô hạn định.”^[20] Ý chí của Ngài là không thể hiểu được. Tuân thủ Luật của Chúa hay những giới luật của tôn giáo không thể cứu chúng ta. Thực tế, Luật chỉ mang đến sự kết tội và khủng bố, vì nó cho chúng ta phương tiện để hạn định sự thiếu sót của chúng ta. Thay vì mang đến một thông điệp hy vọng, Luật lại biểu lộ “cơn thịnh nộ của Chúa, tội lỗi, cái chết và đọa đầy trước mắt Ngài.”^[21]

Sự đột phá mang tính cá nhân của Luther xảy ra khi ông lập nên thuyết về sự phán xét. Nhân loại không thể tự cứu chuộc. Chúa tạo mọi điều kiện

cần thiết cho sự “phán xét,” là sự phục hồi mối liên hệ giữa tội nhân và Chúa. Chúa chủ động còn loài người bị động. “Công đức” và sự tuân theo Luật của chúng ta không phải là nguyên nhân mà chỉ là kết quả. Chúng ta có thể gìn giữ giới luật của tôn giáo vì Chúa giúp sức. Đây là điều mà Thánh Paul có ý nói đến với ngữ “phán xét bởi đức tin.” Không có gì mới trong thuyết của Luther: Nó đã hiện diện ở châu Âu từ thế kỷ XIV. Nhưng khi Luther sở đắc thành quả của mình, ông đã cảm thấy những lo sợ của ông không còn nữa. Mặc khải được tìm thấy “khiến tôi cảm thấy như thể tôi được tái sinh, như thể tôi mở được cánh cổng chính là lối vào Thiên đàng.”^[22]

Nhưng ông vẫn còn bị quan về bản tính con người. Vào năm 1520, ông đã phát triển học thuyết mà ông đặt tên là Thần học về Thập giá. Ông mượn thuật ngữ này từ Thánh Paul người đã nói với những người Corinth cải đạo rằng thập giá của Chúa Jesus cho thấy “sự đại khờ của Chúa sâu sắc hơn sự thông thái của loài người, sự yếu đuối của Ngài mạnh mẽ hơn sức mạnh của loài người.”^[23] Từ quan điểm này, ông đã phát triển một quan điểm tranh luận chống phái Kinh viện, phân biệt những nhà thần học sai trái, những người trình diễn sự khôn ngoan của loài người và “xem xét những điều vô hình của Chúa như thể là điều có thể tri nhận được,” với những nhà thần học chân chính là “người lĩnh hội những điều vô hình và hiện hình của Chúa qua khổ nạn và Thập giá.”^[24] Học thuyết Tam Vị Nhất Thể và Nhập thể làm người dường như đáng nghi ngại trong cái cách mà các học thuyết ấy được tạo ra bởi các Giáo Phụ; tính phức tạp trong đó gợi ý đến một “thần học vinh quang” sai lầm^[25]. Nhưng Luther vẫn thừa nhận tính đúng đắn của thuyết chính thống của Nicaea, Ephesus và Chalcedon. Thực tế, học thuyết của ông về sự phán xét dựa trên tính thiêng của Chúa Ki-tô và vị thế Ba Ngôi của Ngài. Những giáo lý truyền thống về Chúa này đã bén rễ sâu trong kinh nghiệm của người Công giáo mà cả Luther lẫn

Calvin không thể đặt thành vấn đề, nhưng Luther đã từ chối những mô thức rối rắm của những nhà thần học giả hình. “Thế có ý nghĩa gì với tôi?” ông hỏi khi đối diện với những giáo thuyết Ki-tô phức tạp, tất cả những gì ông cần biết đó là Chúa chính là người cứu chuộc cho ông.^[26]

Luther thậm chí hoài nghi khả năng chứng minh sự tồn tại của Chúa. “Chúa” có thể được diễn dịch bằng lập luận, như các lập luận của Thomas Aquinas, chỉ là Chúa của các triết gia ngoại đạo. Khi Luther khẳng định chúng ta có thể được phán xét bởi “đức tin,” ông không có ý nói về việc làm theo những ý tưởng đúng đắn về Chúa. “Đức tin không cần thông tin, tri thức hay sự chắc chắn,” ông nói trong một bài giảng, “mà là một người tự do quy hàng và hân hoan đánh cược vào thiện lương không thể biết được, không thể cảm thấy và không thể cố gắng.^[27]” Ông đã tiên liệu những giải pháp của Pascal và Kierkegaard về vấn đề đức tin. Đức tin không có nghĩa là khẳng định những mệnh đề của một tín đi đầu và không phải là “niềm tin trong quan điểm chính thống”. Thay vì vậy, đức tin là một bước nhảy trong bóng tối tiến tới thực tại phải dựa vào chân tín. Đó là “một kiểu tri thức và bóng tối hoàn toàn không thể thấy.^[28]” Ông một mực khẳng định Chúa nghiêm cấm thảo luận mang tính tư kiến về bản tính của Ngài. Nỗ lực hạnh ngộ với Ngài chỉ với lý trí sẽ rất nguy hiểm và dẫn tới tuyệt vọng, vì tất cả những gì chúng ta khám phá ra chính là quyền năng, sự thông tuệ và công chính của Thượng Đế chỉ khiến những tội nhân bị kết án sợ hãi. Thay vì sa vào những thảo luận lý trí về Chúa, người Ki-tô hữu nên dành riêng những chân lý được mặc khải trong kinh điển làm của mình. Luther chỉ ra làm thế nào để được như vậy trong tín đi đầu được soạn trong Sách Giáo lý nhỏ:

Tôi tin Chúa Jesus con của Chúa Cha từ vĩnh hằng và cũng là một con người, con của Đức Mẹ Maria, là Chúa của tôi; người đã cứu chuộc tôi sinh linh lạc lối và bị kết tội và giải thoát tôi khỏi tội lỗi, sinh tử, khỏi sức mạnh của cái ác,

không phải bằng vàng bạc mà bằng máu thiêng quý giá, những khổ nạn và cái chết dù vô tội để tôi có thể sống làm dân trong Vương quốc của Ngài và phụng sự Ngài một cách chính trực và chân phước mãi mãi, kể cả khi Ngài tái sinh từ cõi chết và trị vì đến vĩnh hằng. [\[29\]](#)

Luther được rèn luyện trong hệ thống thần học Kinh viện nhưng ông đã trở lại với những hình thái đức tin đơn giản hơn và đã chống lại hệ thống thần học khô khan của thế kỷ XIV vốn không có khả năng làm dịu những nỗi sợ hãi của ông. Ngay cả ông cũng có lúc khó hiểu, như lúc ông cố gắng giải thích chính xác cách chúng ta trở nên công chính. Augustine, người hùng của Luther, đã dạy rằng thứ chính nghĩa được ban cho người có tội không phải của anh ta mà là của Chúa. Luther mang đến cho điều này một thay đổi tinh tế. Augustine đã nói rằng sự chính nghĩa thần thánh này đã trở thành một phần của chúng ta; Luther lại khẳng định rằng vẫn nằm bên ngoài xác thân của kẻ có tội nhưng Chúa lại xem như thể nó của chính chúng ta. Trớ trêu thay, Phong trào Cải cách này sẽ dẫn đến sự rối ren của các học thuyết và sự sinh sôi nảy nở của các học thuyết mới như là ngọn cờ của các dòng phái khác nhau mà rồi cũng loãng dần và mờ nhạt giống như một vài dòng phái mà họ tìm cách thay thế.

Luther khẳng định rằng ông đã được tái sinh khi xây dựng được học thuyết về sự xưng công chính của mình, nhưng thực tế không có vẻ là tất cả những nỗi lo âu của ông đã lắng xuống. Ông cứ vẫn là con người hoang mang, giận dữ và bạo lực. Tất cả những truyền thống tôn giáo lớn đều khẳng định rằng thử thách cam go của bất kỳ tinh thần tính nào cũng chính là mức độ hòa hợp với cuộc sống hàng ngày. Như Đức Phật đã nói, sau cuộc khai sáng, con người nên “quay lại với khu chợ” và thực hành lòng thương đối với tất cả sinh vật sống. Một cảm nhận hòa bình, sự trầm lặng và lòng tốt là những dấu mốc xác nhận của mọi sự hiểu thấu tôn giáo thực sự. Tuy nhiên, Luther là một người bài Do Thái cuồng bạo, một người ghét

phụ nữ, đã bị chấn động với một sự ghét bỏ và kinh sợ bản năng giới tính và đã tin rằng những nông dân nổi loạn cần bị giết. Tầm nhìn của ông về một vị Chúa tức giận đã đổ đầy ông bởi những cơn thịnh nộ cá nhân và nó đã gợi ý về việc tính cách hiếu chiến của ông đã gây ra nhiều thiệt hại cho Phong trào Cải cách. Vào lúc ông bắt đầu sự nghiệp của một Nhà cải cách, nhiều ý tưởng của ông bị ảnh hưởng bởi những tín đồ Công giáo chính thống và chúng có thể đã mang đến cho Giáo hội một sức sống mới, nhưng các sách lược quá hùng hổ của ông khiến chúng bị đặt dưới sự nghi ngờ không cần thiết.^[30]

Về lâu về dài, Luther đóng vai trò ít quan trọng hơn John Calvin (1509-1564). Cuộc cải cách Thụy Sĩ của Calvin, được dựa trên lý tưởng của phong trào Phục Hưng nhiều hơn so với cuộc cải cách Đức của Luther, đã có một tác động lên các đặc tính phương Tây mới xuất hiện. Cuối thế kỷ XVI, “thuyết Calvin” đã được đưa vào như một tôn giáo quốc tế mà, dù tốt hay xấu, đã có khả năng biến đổi xã hội và mang đến cho con người nguần cảm hứng để tin rằng họ có thể đạt được bất kỳ điều gì họ muốn. Những ý tưởng mang tinh thần Calvin đã truyền cảm hứng cho cuộc khởi nghĩa Thanh giáo ở Anh do Oliver Cromwell dẫn dắt vào năm 1645 và những cuộc tìm kiếm thuộc địa Tân Anh vào những năm 1620. Những ý tưởng của Luther chủ yếu bó hẹp ở Đức sau cái chết của ông, còn những ý tưởng của Calvin có vẻ không ngừng phát triển. Những môn đồ của Calvin phát triển lời giáo huấn của ông và đã gây ảnh hưởng đến làn sóng thứ hai của cuộc Cải cách. Như nhà sử học Hugh Trevor Roper đã nhận xét, thuyết Calvin dễ bị các môn đồ của nó từ bỏ hơn là thần học Công giáo La Mã, từ đó có câu ngạn ngữ “khi đã là một người Công giáo thì luôn luôn là một người Công giáo”. Tuy nhiên, thuyết Calvin vẫn tạo nên ấn tượng của riêng nó: Một khi bị từ bỏ, nó có thể được diễn đạt bằng những phương cách thế tục^[31]. Điều này đã từng đặc biệt đúng ở nước Mỹ. Những người

Mỹ không còn tin vào Chúa nữa đi theo tôn chỉ hành động của Thanh giáo và theo ý hướng tuyển chọn của phái Calvin, tự xem họ là một “quốc gia được chọn” có quốc kỳ và lý tưởng mang một mục đích bán-thần. Chúng ta đã thấy rằng những tôn giáo lớn nói chung đều là những sản phẩm của văn minh hóa, cụ thể hơn, của thành phố. Chúng đã phát triển khi mà các tầng lớp thương nhân thịnh vượng đang đạt được uy thế trên các tổ chức ngoại giáo cũ và muốn tự nắm lấy vận mệnh của họ. Phiên bản Ki-tô giáo của Calvin đặc biệt thu hút giai cấp tư sản trong những thành phố mới đang phát triển của châu Âu, những người muốn phá bỏ xiềng xích của một chế độ giai cấp hà khắc.

Giống như nhà thần học Thụy Sĩ Huldreich Zwingli (1485-1531) trước ông, Calvin không đặc biệt quan tâm đến tín đi đâu: Nỗi bận tâm của ông tập trung vào những mặt xã hội, chính trị và kinh tế của tôn giáo. Ông muốn quay về với một lòng mộ đạo đơn giản hơn, phù hợp với Kinh Thánh nhưng gắn chặt với thuyết Chúa Ba Ngôi, bất chấp việc trong Kinh Thánh không hề có thuật ngữ này. Như ông đã viết trong cuốn *Nguyên lý Cơ đốc giáo*, Thượng Đế đã tuyên bố rằng Ngài là Đấng Một nhưng “sắp xếp một cách rõ ràng trước chúng ta như là t ần tại trong Ba Ngôi^[32]”. Vào năm 1553, Calvin cho hành quyết nhà thần học Tây Ban Nha Michael Servetus vì ông ta đã phủ nhận Chúa Ba Ngôi. Servetus trốn khỏi Giáo hội Công giáo Tây Ban Nha và ẩn náu trong thành Geneva của Calvin, khẳng định rằng ông đang quay trở về với Đức tin của các Tông đồ và những Giáo Phụ từ thời ban sơ - những người chưa bao giờ nghe đến học thuyết đặc biệt này. Với một vài hiểu biết pháp luật, Servetus tranh luận rằng không có gì trong Tân Ước mâu thuẫn với chủ nghĩa độc thần hà khắc của Kinh Thánh Do Thái giáo.

Học thuyết Chúa Ba Ngôi là một câu chuyện do con người thêu dệt “làm cho trí não con người xa lánh kiến thức về Jesus đích thực và trình

hiện cho chúng ta một Thượng Đế ba bên^[33]”. Niềm tin của ông ta được chia sẻ bởi hai nhà cải cách Ý - Giorgio Blandrata (1515- 1590) và Faustus Socinus (1549-1604) — cả hai đều đến Geneva nhưng phát hiện ra rằng học thuyết của họ quá cấp tiến đối với cuộc cải cách ở Thụy Sĩ; nó thậm chí không bám vào cách nhìn truyền thống phương Tây về sự chuộc tội. Họ không cho là đàn ông và đàn bà được xoá tội bằng cái chết của Jesus mà đơn giản là bởi “đức tin” hay sự ký thác của họ vào Chúa. Trong cuốn *Christ the Saviour* (Jesus - Đấng Cứu Thế) Socinus bác bỏ cái gọi là tính chính thống Nicaea: Cụm từ “Con Thiên Chúa” không phải là một tuyên bố về bản chất thần thánh của Jesus mà đơn giản có nghĩa rằng Ngài được Thiên Chúa đặc biệt yêu quý. Jesus đã không chết để chuộc tội cho chúng ta, mà đơn giản chỉ là một người thầy “chỉ ra và dạy bảo cách thức cứu rỗi linh hồn”. Đối với học thuyết Chúa Ba Ngôi, đó đơn giản là một “sự kỳ quái”, một đi đầu hư cấu không có thực, đi đầu mà “đi ngược lại lý trí” và thực sự khuyến khích những người sùng đạo tin vào ba Chúa riêng biệt.^[34]

Sau khi Servetus bị hành quyết, cả Blandrata và Socinus đều bỏ trốn đến Ba Lan và Transylvania, mang theo tôn giáo “Chúa Độc Nhất”. Zwingli và Calvin dựa vào những quan niệm mang tính quy ước hơn về Thượng Đế và, cũng như Luther, họ nhấn mạnh vương quyền tuyệt đối của Ngài. Đây không đơn giản chỉ là một niềm tin trí tuệ chắc chắn mà là kết quả của một trải nghiệm cá nhân sâu sắc. Vào tháng 8 năm 1519, không lâu sau khi trở thành mục sư ở Zurich, Zwingli bị nhiễm bệnh dịch hạch - trận dịch mà rốt cuộc đã cướp đi 25% dân số thành phố. Ông cảm thấy bất lực hoàn toàn, ông nhận ra mình không thể làm gì để cứu chính mình. Ông không nghĩ đến việc cầu nguyện với các vị Thánh để nhờ giúp đỡ hoặc xin Giáo hội cầu bầu cho ông. Thay vào đó, ông trông hết vào lòng nhân từ của Chúa. Ông đã viết lời cầu nguyện ngắn này:

Xin làm như Người muốn

Vì con chẳng thiếu thứ chi

Con là chiếc bình của Chúa

Mà Người giữ lại hay phá đi^[35]

Sự hàng phục của Zwingli cũng giống như lý tưởng của H ồi giáo: Cũng như người Do Thái và tín đồ H ồi giáo vào một giai đoạn có thể so sánh được trong sự phát triển của họ, người Do Thái phương Tây không còn sẵn lòng chấp nhận những đấng trung gian mà bắt đầu phát triển một ý thức trách nhiệm không thể thay đổi trước Thượng Đế. Tôn giáo được cải cách của Calvin cũng được đặt dưới quyền tuyệt đối của Thượng Đế. Ông đã không để lại một ghi chép đầy đủ về trải nghiệm biến chuyển của mình. Trong cuốn *Commentary on the Psalms* (Lời dẫn giải Sách Thánh Vịnh) của ông, ông đơn giản nói với chúng ta rằng tất cả đều là công trình của Thượng Đế. Ông đã hoàn toàn bị mê hoặc bởi Giáo hội thể chế và “sự mê tín của định chế giáo hoàng”. Ông vừa không thể, vừa không muốn thoát ra, và điều này đã tạo ra một hành động của Thượng Đế để chuyển đổi ông: “Sau cùng, Thượng Đế chuyển con đường tôi đi sang một hướng khác bởi cái dây cương ý muốn đã bị giấu đi của Ngài... Bằng một cuộc biến đổi bất ngờ sang dễ bảo, Ngài đã thuần hóa một cái đầu ngoan cố suốt nhiều năm.^[36]” Thượng Đế vẫn một mình làm người đi đầu khiên, và Calvin hoàn toàn mất sức mạnh, nhưng ông lại thấy mình đã được chọn cho một nhiệm vụ đặc biệt bởi cảm nhận sắc bén chính xác về thất bại và sự bất lực của mình.

Sự chuyển biến triệt để là đặc điểm riêng của Ki-tô giáo phương Tây từ thời Thánh Augustine. Phái Tin Lành có thể sẽ tiếp tục truyền thống hủy hoại quá khứ bất ngờ và đầy bạo lực mà triết gia Mỹ Willam James gọi là một tôn giáo “tái sinh” dành cho “những tâm hồn đau khổ^[37]”. Ki-tô hữu được “sinh ra một lần nữa” với một đức tin mới về Thượng Đế và một sự

chối từ chủ của những nấc trung gian đứng giữa họ và thánh thần trong Giáo hội Trung cổ. Calvin nói rằng con người đã sùng kính các vị thánh vì lo âu; họ đã muốn làm dịu cơn giận của Thượng Đế bằng cách thu hút sự chú ý của những người gần ông ấy nhất. Nhưng trong sự chối bỏ sự sùng bái các thánh, những người theo đạo Tin Lành thường để lộ ra một sự lo âu tương tự. Khi họ nghe tin rằng các vị thánh không thể hiệu lực, họ cảm thấy một nỗi sợ và nỗi thù hằn rất lớn đối với vị Thượng Đế không khoan nhượng này có vẻ như sắp bùng nổ trong một phản ứng mạnh mẽ.

Nhà nhân văn người Anh Thomas More nhận ra một sự căm thù mang tính cá nhân trong nhiều lời chỉ trích chống lại “tôn sùng ngẫu tượng” của việc thờ các thánh^[38]. Điều này xuất hiện trong sự ác liệt của việc đập phá ảnh tượng. Nhiều người theo đạo Tin Lành và Thanh giáo lên án rất nghiêm túc những thần tượng trong Cựu Ước khi họ đập vỡ tượng của các thánh và Mẹ Maria và tạt đầy nước vôi lên những bức bích họa trong nhà thờ và thánh đường. Lòng nhiệt tâm điên cuồng của họ cho thấy họ chỉ quá sợ hãi việc xúc phạm vị Thượng Đế nhạy cảm và đầy đổ kỵ này cũng như khi họ cầu nguyện các thánh đứng ra hòa giải cho mình. Điều này cũng chỉ ra rằng lòng nhiệt tâm thờ phụng một mình Thượng Đế này không xuất phát từ một sự tin tưởng lạnh lẽo mà từ sự phủ nhận đầy lo âu, là thứ đã khiến dân Israel cổ xưa cắt đứt những cây cột của Asherah và trút ra những lời nhục mạ trên các vị thần của người láng giềng.

Calvin thường được nhớ đến bởi đức tin vào thuyết tiền định nhưng thực ra đó không phải là trọng tâm của tư tưởng của ông: Nó đã không trở nên đi đâu cốt yếu với “thuyết Calvin” cho tới sau cái chết của ông. Vấn đề của việc hòa giải bản tính toàn năng và toàn tri của Thượng Đế với mong muốn tự do của con người xuất phát từ một ý niệm về phông nhân hình luận về Thượng Đế. Chúng ta đã thấy các tín đồ Hồi giáo đã từng gặp phải khó khăn này trong suốt thế kỷ IX và đã không tìm được phương cách hợp

lý nào; thay vào đó, họ nhấn mạnh vào sự huyền diệu và bí hiểm của Thượng Đế. Vấn đề lại chưa bao giờ gây khó khăn cho những người theo Chính thống giáo ở Hy Lạp, họ thích sự nghịch lý và tìm thấy ở đó ngu ồn sáng và cảm hứng, nhưng nó lại là nguyên nhân gây bất hòa ở phương Tây, nơi mà một góc nhìn tập trung nhiều hơn vào tính nhân cách chiếm ưu thế hơn.

Con người cố gắng nói về “ý muốn của Thượng Đế” như thế Ngài cũng là một con người, chịu cùng những kìm hãm như chúng ta và là người thực sự cai trị thế giới, như là một người thống trị trần thế. Nhưng Giáo hội Công giáo đã kết án ý tưởng cho rằng Thượng Đế đã định trước việc các linh hồn tội lỗi bị đày xuống Địa ngục mãi mãi. Chẳng hạn như Thánh Augustine đã sử dụng thuật ngữ “sự tiền định” cho việc Thượng Đế quyết định cứu những người được chọn lên Thiên đàng nhưng đã phủ nhận rằng một số linh hồn sa đọa bị đày xuống Địa ngục, mặc dù đây là liên đới logic trong tư tưởng của ông. Calvin dành rất ít không gian cho chủ đề thuyết tiền định trong cuốn *The Institiutes* (Các Bình luận). Ông thừa nhận, khi chúng ta nhìn vào chúng ta, có vẻ như là Thượng Đế dành ưu đãi cho một số người hơn những người còn lại. Tại sao một số người hưởng ứng với sách Phúc Âm trong khi những người khác giữ nguyên sự lãnh đạm? Có phải Thượng Đế đã hành động theo một cách độc đoán hay không công bằng? Calvin không đồng ý với điều này: việc hiển nhiên lựa chọn hiển một số người và việc từ chối những người khác là một dấu hiệu của màu nhiệm của Thượng Đế^[39]. Không có giải pháp lý tính nào cho vấn đề này, điều này có vẻ nghĩa là tình yêu và sự công bằng của Thượng Đế không đi đôi với nhau. Điều này không gây quá nhiều khó khăn cho Calvin, vì ông không quá quan tâm đến giáo điều.

Tuy nhiên, sau cái chết của Calvin, khi “những người theo thuyết Calvin” một mặt cần phân biệt với những người theo thuyết Luther, mặt

khác với cả các tín hữu Công giáo La Mã nữa, Theodore Beza (1519-1605), từng là phụ tá đắc lực của Calvin ở Geneva và là người tiếp quản sau khi Calvin chết, chọn thuyết tiền định là dấu hiệu phân biệt của thuyết Calvin. Ông giải quyết các nghịch lý bằng logic không chùn bước. Vì Thượng Đế có mọi quyền lực trong tay nên con người không thể đóng góp gì vào công cuộc cứu độ của chính Ngài. Thượng Đế không bao giờ thay đổi, và phán quyết của Ngài là công minh và tể tại đời đời: Theo đó Ngài đã quyết định từ muôn đời sẽ cứu một số người nhưng phần còn lại sẽ bị nguyền rủa như đã định trước.

Một số người theo thuyết Calvin sợ hãi lùi bước trước học thuyết khó chịu này. Ở Hà Lan, Jakob Arminius biện luận rằng đây là một dẫn chứng cho hệ thống thần học tể tể, vì nó nói về Thượng Đế như thể Ngài chỉ là một con người đơn thuần. Nhưng những người theo phái Calvin tin rằng chúng ta có thể tranh luận về Thượng Đế một cách khách quan như bất cứ hiện tượng nào khác. Như những người theo đạo Tin Lành và Công giáo, họ cũng đang phát triển một chủ thuyết Aristotle mới, nhấn mạnh tầm quan trọng của luận lý học và siêu hình học. Điều này khác với chủ thuyết Aristotle của Thánh Thomas Aquinas, vì những nhà thần học mới không còn hứng thú với nội dung tư tưởng của Aristotle như với phương pháp lý tính của ông nữa. Họ muốn trình hiện Ki-tô giáo như một hệ thống chặt chẽ và hợp lý có thể thác triển từ sự diễn dịch theo cách tam đoạn luận dựa vào những định đề đã được biết tới. Tất nhiên, điều này thật sự rất mỉa mai, vì những Nhà cải cách đầu từ chối loại tranh luận về Thượng Đế theo cách duy lý này. Họ muốn giới thiệu Công giáo như một hệ thống chặt chẽ và hợp lý có thể được nhận sự diễn dịch tam đoạn luận dựa vào những sự thật đã biết. Thần học Calvin về thuyết tiền định của những người theo Calvin sau này cho thấy, những gì có thể xảy ra khi nghịch lý và điều thần bí của Thượng Đế không còn được tôn kính như thơ ca mà lại được giải thích với

một kiểu lập luận mạch lạc nhưng đáng sợ. Một khi Kinh Thánh bắt đầu được hiểu theo nghĩa đen thay cho nghĩa hình tượng, quan niệm về Thượng Đế của nó trở nên bất khả. Để tưởng tượng một vị thần thực sự mang trách nhiệm về tất cả mọi thứ xảy ra trên trái đất, gồm cả những mâu thuẫn không thể xảy ra, “Chúa” trong Kinh Thánh ngừng trở thành biểu tượng của một thực tại siêu việt và trở thành một bạo chúa độc ác chuyên quyền. Học thuyết tiên định cho thấy những giới hạn của một vị chúa bị nhân cách hóa như vậy.

Những người theo Thanh giáo đặt nền móng cho trải nghiệm tôn giáo của họ theo Calvin và hẳn nhiên thấy Thượng Đế là một cuộc tranh đấu: Ngài không có vẻ sẽ làm thối nhuần họ với hạnh phúc hay lòng trắc ẩn. Nhật ký và tiểu sử của họ cho thấy rằng họ bị ám ảnh bởi thuyết tiên định và một cuộc khủng bố mà họ sẽ không được cứu. Sự cải đạo trở thành một mối bận tâm chính, một vở kịch bạo lực, tra tấn nơi mà “kẻ tội đồ” và kẻ đi đầu khiến tâm linh của hấn “vật lộn” với nhau để giành lấy linh hồn của hấn. Một cách thường xuyên, người muốn cải đạo phải chịu đựng bị làm nhục nặng nề hoặc phải trải nghiệm nỗi tuyệt vọng thật sự về hồng ân Thượng Đế cho đến khi Ngài chấp nhận sự phó thác tuyệt đối vào của anh ta nơi Ngài. Trong nhiều trường hợp, sự biến đổi biểu trưng cho một sự giải tỏa mặc cảm tâm lý, một cú xoay chuyển nguy hiểm từ nỗi cô độc tột cùng đến niềm hoan hỉ. Sự nhấn mạnh nặng nề vào Địa ngục và sự nguy hiểm rửa kết hợp với sự tự xét mình quá mức khiến nhiều người bị trầm cảm lâm sàng: Tự sát có vẻ như đã trở nên phổ biến. Những người theo Thanh giáo cho rằng đây là do Satan - kẻ hiện diện với quyền lực lớn như của Thượng Đế trong thế giới của chúng ta^[40]. Thanh giáo có một chiều kích tích cực: Nó mang đến cho con người niềm kiêu hãnh trong những việc họ làm, trước giờ bị xem như một kiểu nô lệ nhưng giờ lại được xem như một “lời hiệu triệu”. Tinh thần Khải huyền cấp bách của nó đã thôi thúc một số

người chiếm lấy Thế giới Mới. Nhưng tệ nhất là Thượng Đế của Thanh giáo cũng gây ra lo lắng và sự không khoan nhượng gay gắt trong những người không nằm trong số được chọn.

Bấy giờ người Công giáo và Tin Lành xem nhau như kẻ thù, nhưng thật ra, quan niệm và trải nghiệm về Thượng Đế của họ giống nhau rõ rệt. Sau Công đồng Trent (1545-1563), các nhà thần học Ki-tô giáo cũng cam kết chính họ với thần học Aristotle mới, làm cho việc nghiên cứu về Thượng Đế trở thành một ngành khoa học thông thường. Những nhà cải cách như Ignatius Loyola (1491-1556), người sáng lập Dòng Tên, đã chia sẻ với những tín đồ Tin Lành tầm quan trọng trong việc trải nghiệm trực tiếp về Thượng Đế và sự cần thiết phải chiếm lấy mặc khải và biến nó trở thành của mình. *Spiritual Exercises* (Linh thao) - cuốn sách mà ông phát triển trong những năm đầu tiên của Dòng Tên - có mục đích để tạo nên một cuộc chuyển biến, có thể là một trải nghiệm tàn phá và đau đớn cũng như cực kỳ vui sướng. Với tầm quan trọng trong việc tự xét mình và quyết định cá nhân, cuộc tĩnh tâm trong 30 ngày này được thực hiện theo một nền tảng một đối một với người hướng dẫn cũng không phải quá xa lạ với tinh thần của Thanh giáo. Cuộc Linh thao giống như một khoá học cấp tốc có hệ thống, hiệu quả cao trong thuyết thần bí. Những nhà thần bí từng thường xuyên phát triển những phương pháp rèn luyện giống với những phương pháp hiện tại được sử dụng bởi các nhà phân tâm học, và vì thế, đi đâu thú vị là những bài Linh thao cũng được sử dụng ngày nay bởi những người Công giáo và Anh giáo như một kiểu liệu pháp trị liệu thay thế.

Tuy nhiên, Ignatius nhận thức được sự nguy hiểm của thuyết thần bí giả hình. Giống như Luria, ông nhấn mạnh tầm quan trọng của sự bình thản và niềm vui, cảnh báo các môn đồ của mình về sự cực độ của cảm xúc đã từng đẩy những người theo Thanh giáo vào tình trạng suy sụp tinh thần trong cuốn *Rules for the Discernment of Spirits* (Những nguyên tắc về nhận

định thần linh). Ông chia những cảm xúc khác nhau mà những người thực hành có thể sẽ trải qua trong suốt cuộc tĩnh tâm thành những cảm xúc có thể đến từ Thượng Đế và những cảm xúc có thể đến từ tà thần. Thượng Đế được trải nghiệm bằng hòa bình, hy vọng, niềm vui sướng và “sự đi lên của tâm thức”, trong khi sự băn khoăn lo lắng, khô khan và rối trí đến từ “linh hồn của quỷ dữ”. Cảm nhận của Ignatius về Chúa rất nhạy bén: Nó đã làm ông bật khóc trong niềm hân hoan và ông từng nói nếu không có nó, ông chẳng thể sống được. Nhưng ông không tin vào những quay cuồng của cảm xúc và nhấn mạnh sự cần thiết của kỷ luật trong hành trình đến với một bản ngã mới. Giống như Calvin, ông nhìn nhận Ki-tô giáo như một cuộc tao ngộ với Jesus, điều mà ông đã nhắc đến trong *Linh thao*: Cực điểm chính là câu “Chiêm nghiệm để có được tình yêu”, cho rằng “tất cả mọi thứ đều như là tạo vật của đức hạnh Chúa và sự phản chiếu của chúng^[41]”. Đối với Ignatius, thế giới tràn đầy Thượng Đế. Trong suốt quá trình phong thánh, các môn đồ của ông nhớ lại:

Chúng tôi vẫn thường thấy cái cách những vật thậm chí là nhỏ nhất làm cho tâm hồn ông bay vút lên với Thượng Đế, người vĩ đại nhất ngay cả khi ở trong những tạo vật nhỏ bé nhất. Ngay khi thấy một cái cây con, một chiếc lá, một bông hoa hay một trái cây, một con giun bình thường hay một động vật nhỏ, Ignatius đều có thể bay vút lên Thiên đàng và xuyên đến cả những thứ nằm bên kia các giác quan.^[42]

Giống như những tín đồ Thanh giáo, các thầy tu Dòng Tên trải nghiệm Thượng Đế như một lực đẩy sức mạnh, mà vào lúc tốt nhất, có thể thỏa mãn họ với sự tin tưởng và nguồn sinh lực. Trong khi các tín đồ Thanh giáo vượt Đại Tây Dương đến định cư ở New England trên Tân Lục địa, các nhà truyền giáo Dòng Tên đi khắp thế giới: Như Francis Xavier (1506-1552) truyền bá Phúc Âm tại Ấn Độ và Nhật Bản, Matteo Ricci (1552-1610) mang Tin Mừng đến Trung Quốc và Robert de Nobili (1577-1656)

mang nó tới Ấn Độ. Cũng lại giống những tín đồ Thanh giáo, các tu sĩ Dòng Tên thường là những nhà khoa học nhiệt tâm, và đi đầu này có nghĩa là cộng đồng khoa học đầu tiên không phải Hội Hoàng Gia London hay Hàn lâm Viện Thí nghiệm mà là Dòng Tên.

Tuy nhiên, các tín đồ Công giáo có vẻ như cũng bối rối như các tín đồ Thanh giáo. Như Ignatius, ông coi mình là một kẻ tội lỗi, nên ông đã cầu nguyện rằng sau khi chết, thân xác ông sẽ được phơi trên một đồng phân để được những con chim và chó đến phá hủy. Các bác sĩ của ông cảnh báo rằng nếu ông cứ tiếp tục khóc một cách cay đắng trong thánh lễ như vậy thì ông có thể sẽ bị mù. Teresa thành Avila, người đã cải cách đời sống đan viện của phụ nữ và lập nên dòng Cát Minh đi dép, đã có một ảo mộng đáng sợ về một nơi dành riêng cho bà ở Địa ngục. Những vị thánh vĩ đại của thời kỳ này có vẻ xem thế giới và Thượng Đế như là những sự đối lập không thể hòa giải: Để được cứu độ, con người phải từ bỏ thế giới và mọi tình cảm tự nhiên. Thánh Vincent de Paul (Vinh Sơn đệ Phaolô), người đã sống một cuộc đời nhân đức và làm những việc lành, đã cầu nguyện Thượng Đế lấy đi tình yêu của ông dành cho cha mẹ ông; Jane Francis de Chantal, người sáng lập dòng Đức Mẹ đi viếng, đã phải bước qua thân thể con trai mình khi bà bước vào nhà tu: Ông con ấy đã tự ném mình vào ngưỡng cửa để ngăn bà ra đi. Nơi nào phong trào Phục Hưng cố gắng làm cho trời đất hòa hợp thì Phong trào Cải cách tôn giáo lại cố gắng chia rẽ chúng. Thượng Đế có thể đã ban cho các tín đồ Ki-tô giáo năng lực và quyền năng, nhưng Ngài không làm cho họ hạnh phúc. Thời kỳ cải cách là một thời kỳ của nỗi sợ rất lớn của cả hai phía: Có sự phản đối mạnh mẽ của quá khứ, sự kết án và những trường hợp bị rút phép thông công quyết liệt, sự tấn công của dị giáo và sự xa rời giáo lý, một ý thức thái quá về tội lỗi và một nỗi ám ảnh về Địa ngục. Vào năm 1640, cuốn sách gây tranh luận của Cornelius Jansen, một người Hà Lan theo đạo Công giáo, được

xuất bản. Cuốn sách như một thuyết Calvin mới, thuyết giáo về một Thượng Đế khủng khiếp đã định trước việc loài người sẽ bị đọa đày mãi mãi nơi Địa ngục, trừ những người đã được chọn. Các tín đồ theo đạo Calvin ca tụng cuốn sách vì thấy nó “đã dạy chính xác học thuyết về quyền năng không thể chống lại của Chúa và đúng với học thuyết Cải cách”.^[43]

Ta có thể giải thích ra sao nỗi sợ hãi đang lan rộng và sự mất tinh thần ở châu Âu này? Đây là một giai đoạn của sự lo âu tột cùng: Một loại xã hội mới, trên nền tảng của khoa học và công nghệ, đã bắt đầu xuất hiện xâm chiếm thế giới thật chóng vánh. Tuy nhiên, Thượng Đế có vẻ không thể làm dịu những nỗi lo sợ này và mang đến sự an ủi như những người Do Thái Sephardi đã tìm ra trong những câu chuyện thần thoại của Isaac Luria. Những người theo Ki-tô giáo ở phương Tây đã luôn dường như nhìn nhận Chúa như đi đầu gì đó căng thẳng, và những nhà Cải cách, những người đã cố gắng làm dịu bớt những lo lắng về tôn giáo này, dường như cuối cùng lại làm vấn đề trở nên nghiêm trọng hơn. Thượng Đế của phương Tây, vị Thượng Đế được tin là đã định trước cho hàng triệu người một Địa ngục vĩnh viễn, đã trở nên thậm chí đáng sợ hơn vị thần ác nghiệt mà Tertullian hay Augustine đã phải đương đầu trong khoảng thời gian đen tối hơn của ông. Có thể nào một ý niệm tưởng tượng có chủ ý về Thượng Đế, dựa trên thần thoại và thuyết thần bí, hiệu quả hơn, với tư cách là phương cách mang đến cho người dân của ông dũng khí để tồn tại qua cơn nguy khó và nỗi đau khổ hơn là một Chúa với những thần thoại được hiểu theo nguyên văn?

Thực ra thì vào cuối thế kỷ XVI, nhiều người ở châu Âu cảm thấy tôn giáo đã bị làm mất uy tín nghiêm trọng. Họ cảm thấy phẫn nộ bởi sự tàn sát người Ki-tô giáo dưới tay người theo đạo Tin Lành và người theo đạo Tin Lành dưới tay người Ki-tô giáo. Hàng trăm người đã chết vì đạo vì giữ những quan niệm không thể biện minh bằng cách này hay cách khác.

Những giáo phái rao giảng đủ loại học thuyết gây hoang mang được cho là thiết yếu cho sự cứu rỗi đã tăng nhanh một cách đáng lo ngại. Hiện giờ có quá nhiều lựa chọn thần học: Nhiều người cảm thấy tê liệt và kiệt sức trước quá nhiều những diễn giải về tôn giáo. Một số người có thể cảm thấy đức tin đã và đang trở nên khó đạt đến hơn bao giờ hết. Vì vậy, đi đâu có ý nghĩa là tại thời điểm này trong lịch sử Thượng Đế phương Tây, người ta bắt đầu phát hiện những “người vô thần”, cũng nhiều như những “phù thủy”, kẻ thù từ lâu của Chúa và là đồng minh của quỷ dữ. Người ta cho rằng những “người vô thần” này đã chối bỏ sự tồn tại của Thượng Đế, đã và đang giành được nhiều người cải đạo đến với giáo phái của họ và đang phá hủy dần cấu trúc xã hội. Tuy nhiên, trên thực tế, một thuyết vô thần phát triển nở rộ theo cái nghĩa của từ này ở thời đại ngày nay của chúng ta là đi đâu bất khả. Như Lucien Febvre đã chỉ ra trong cuốn sách kinh điển *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (Vấn đề Bất tín trong thế kỷ XVI), những trở ngại mang tính khái niệm của sự chối bỏ hoàn toàn sự hiện hữu của Chúa vào thời điểm này là quá lớn đến mức không thể vượt qua. Từ khi sinh ra cùng lễ rửa tội cho đến khi chết cùng tang lễ trong nghĩa trang nhà thờ, tôn giáo thống trị cuộc đời mỗi người, dù là đàn ông hay đàn bà.

Được nhấn mạnh với tiếng chuông nhà thờ kêu gọi các tín đồ sùng đạo cầu nguyện, mọi hoạt động trong ngày thấm nhuần đức tin và các thiết chế tôn giáo: Chúng chi phối cuộc sống nghề nghiệp và cộng đồng - ngay cả các hội đoàn và trường đại học cũng là những tổ chức tôn giáo. Như Febvre chỉ ra, Thượng Đế và tôn giáo hiện diện khắp nơi đến nỗi không ai trong giai đoạn này nghĩ đến việc nói rằng: “Cuộc sống của chúng ta, cuộc sống trọn vẹn của chúng ta, đã bị thống trị bởi Ki-tô giáo! Thật nhỏ bé làm sao phạm vi sống được thế tục hóa của chúng ta so với mọi thứ vẫn còn bị khống chế, đi đâu chinh và định hình bởi tôn giáo!^[44]” Ngay cả khi một

người đặc biệt có thể đạt được nhu cầu thiết yếu khách quan đặt câu hỏi về bản chất tôn giáo và sự tồn tại của Chúa, ông ta cũng có thể sẽ chẳng nhận được sự ủng hộ từ cả triết học lẫn khoa học của thời đại ông đang sống. Cho đến khi một phần chính yếu các lý do chặt chẽ được thành hình, trong đó mỗi lý do đều dựa trên một tập hợp khác của các chứng thực khoa học, thì không ai có thể chối bỏ sự tồn tại của một vị Chúa mà tôn giáo của ông ta định hình và chi phối cuộc sống đạo đức, tình cảm, nghệ thuật và chính trị của châu Âu. Nếu không có sự ủng hộ này, sự phủ nhận như vậy chỉ có thể là một ý nghĩ nhất thời cá nhân hay một cơn bốc đồng thoáng qua không đáng để được xem xét nghiêm túc. Như Febvre đã cho thấy, một bản ngữ như tiếng Pháp thiếu cả từ vựng lẫn cú pháp cho chủ nghĩa hoài nghi. Những từ như “hoàn toàn (*absolute*)”, “có liên quan (*relative*)”, “nguyên nhân (*causality*)”, “ý niệm (*concept*)” hay “trực giác (*intuition*)” đều chưa được sử dụng^[45]. Chúng ta cũng nên nhớ rằng, cho tới nay chưa có xã hội nào trên thế giới loại bỏ được tôn giáo, và điều này được xem như một sự thật hiển nhiên. Cho đến cuối thế kỷ XVIII mới có một vài người châu Âu tìm ra cách phủ nhận sự tồn tại của Thượng Đế.

Vậy thì, người ta có ý gì khi buộc tội một ai khác là “vô thần”? Nhà khoa học Pháp Marin Mersenne (1388-1648), thành viên của một dòng tu Francis khổ hạnh, tuyên bố riêng Paris đã có khoảng 50.000 tín đồ vô thần, nhưng phần lớn “người vô thần” ông kể tên lại tin vào Thượng Đế. Do đó, Pierre Carrin, là bạn của Michael Montaigne, đã biện hộ cho Công giáo La Mã trong luận thuyết *Les Trois Verites* (Ba chân lý) của ông (1589), nhưng trong tác phẩm chính *De La Sagesse* (Về trí tuệ), ông nhấn mạnh sự yếu đuối của lý trí và khẳng định rằng con người chỉ có thể đến với Thượng Đế thông qua đức tin. Mersenne bác bỏ điều này và xem nó tương đương với “thuyết vô thần”. Một “người không tín ngưỡng” nữa mà ông lên án là nhà duy lý Ý Giordano Bruno (1558-1600), dù cho Bruno tin vào một loại

Chúa khắc kỷ vốn là linh hồn, nguồn gốc và kết thúc của vũ trụ. Mersenne gọi cả hai là “người vô thần” vì ông không đồng tình với họ về Thượng Đế chứ không phải vì họ chối bỏ sự tồn tại của Đấng Tối Thượng. Tương tự như vậy, những người ngoại giáo trong đế chế La Mã đã gọi những người Do Thái và người theo Ki-tô giáo là “vô thần”, vì quan niệm của những người đó về thần thánh khác với họ. Trong suốt thế kỷ XVI và XVII, từ “người vô thần” vẫn chỉ được dùng riêng trong các luận chiến. Thật ra có thể gọi bất kỳ kẻ thù nào của bạn là một “người vô thần” theo cách người ta gọi “người vô chính phủ” hay “cộng sản” vào cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX.

Sau Phong trào Cải cách, người ta trở nên lo lắng về Ki-tô giáo trên một phương diện mới. Như những “phù thủy”, “người vô thần” là hiện thân của một nỗi lo lắng bị chôn giấu. Nó phản chiếu một sự lo nghĩ được che đậy về đức tin và có thể được sử dụng như một chiến thuật bất ngờ để đe dọa những người ngoan đạo và khuyến khích họ sống đức hạnh hơn. Nhà thần học Richard Hooker (1554-1600) khẳng định trong cuốn *Laws of Ecclesiastical Polity* (Luật Giáo hội) rằng có hai loại người vô thần: Một nhóm rất nhỏ không tin vào Thượng Đế và một lượng lớn hơn sống như thể Thượng Đế không tồn tại. Con người có khuynh hướng bỏ qua sự khác biệt này và tập trung vào đi đầu sau, kiểu chủ nghĩa vô thần trong thực tế. Vì vậy trong cuốn *The Theatre of God's Judgements* (Giảng đường các Phán quyết của Chúa - 1597), “người vô thần” trong tưởng tượng của Thomas Beard chối bỏ sự phù hộ của Chúa, sự vĩnh cửu của linh hồn và cuộc sống đời sau chứ rõ ràng không phải sự tồn tại của Chúa. Trong cuốn tiểu luận *Atheism Closed and open Anatomized* (Mở xẻ chủ nghĩa vô thần khép và mở - 1634), John Wingfield khẳng định: "kẻ đạo đức giả là kẻ vô thần; kẻ xấu xa phóng đảng là kẻ vô thần công khai; một người có tội không cảm thấy lo sợ, liêu lĩnh và kiêu ngạo là một người vô thần: Người nào không

được dạy bảo hay sửa đổi là người vô thần.^[46]”. Đối với nhà thơ xứ Wales, William Vaughan (1577-1641), người đã góp sức trong cuộc chiếm đóng đảo Newfoundland, những ai tăng giá thuê nhà hay dựng rào quanh đất công thì rõ ràng là người vô thần. Nhà soạn kịch người Anh Thomas Nashe (1567-1601) tuyên bố rằng người quá tham vọng, người có quá nhiều ham muốn, người ham việc, người quá tự phụ và người tự bán rẻ mình đều là người vô thần.

Thuật ngữ “người vô thần” là một sự sỉ nhục. Không ai có ý niệm tự gọi mình là một người vô thần, nó chưa phải là một dấu hiệu đáng tự hào. Tuy nhiên, trong suốt thế kỷ XVII và XVIII, những người ở phía Tây nuôi dưỡng một quan điểm sao cho việc chối bỏ sự tồn tại của Thượng Đế không những khả thi mà còn đáng ao ước. Họ có thể tìm kiếm sự ủng hộ cho ý kiến của mình trong khoa học. Ngay cả Thượng Đế của Phong trào Cải cách cũng có thể được cho là ủng hộ khoa học mới. Cả Luther và Calvin đều bác bỏ quan điểm của Aristotle rằng tự nhiên có quy tắc năng cố hữu của riêng nó. Họ tin rằng tự nhiên cũng bị động như những người Ki-tô giáo, chỉ có thể nhận sự cứu rỗi từ Thượng Đế và không thể làm gì cho bản thân. Calvin đã ca ngợi một cách dứt khoát công trình nghiên cứu khoa học về thế giới tự nhiên trong đó vị Thượng Đế vô hình đã làm cho chính mình được biết đến. Không thể có mâu thuẫn nào giữa khoa học và Kinh Thánh: Thượng Đế đã tự thích nghi với nhược điểm của con người chúng ta trong Phúc Âm, cũng như một diễn giả điều luyện đi đầu chỉnh tư duy và cách nói cho phù hợp với khả năng tiếp thu của thính giả. Calvin tin rằng, trình thuật về Sáng thế là một ví dụ của “tiếng nói bi bô của trẻ con” (*balbntive*) thứ đi đầu chỉnh những quá trình phức tạp và bí ẩn cho phù hợp với trí lực của những người đơn giản do đó tất cả mọi người đều có thể tin vào Thượng Đế^[47]. Chuyện đó không được nhìn theo nghĩa đen.

Tuy nhiên, Giáo hội Công giáo La Mã không phải lúc nào cũng có tư tưởng cởi mở. Vào năm 1530, nhà thiên văn học người Ba Lan Nicolas Copernicus hoàn thành khảo luận *De revolutionibus* (Về chuyển động quay của các thiên thể), khẳng định rằng mặt trời là trung tâm của vũ trụ. Nó được xuất bản không lâu sau cái chết của ông vào năm 1543 và bị Giáo hội xếp vào Danh mục Sách cấm. Năm 1613, nhà toán học người Ý Galileo Galilei khẳng định rằng loại kính viễn vọng do ông phát minh ra đã chứng tỏ hệ thống của Copernicus chính xác. Trường hợp của ông trở thành một vụ án khét tiếng: Bị triệu đến trước Tòa án dị giáo, Galileo được lệnh rút lại tín đi ều khoa học của mình và bị kết án tù chung thân. Không phải tất cả những người Ki-tô giáo đều đồng ý với quyết định này, nhưng Giáo hội Công giáo La Mã cũng như bất cứ thể chế nào, một cách bản năng đều từ chối thay đổi vào thời kỳ đó khi mà tinh thần bảo thủ thắng thế. Điều làm cho Giáo hội khác biệt là khả năng đàn áp các lực lượng chống đối và là một cỗ máy chạy êm ái đã trở nên hiệu quả khủng khiếp trong việc áp đặt sự tuân giáo về trí tuệ. Chắc hẳn bản kết án của Galileo đã hạn chế sự nghiên cứu khoa học ở các nước Ki-tô giáo, dù cho nhiều nhà khoa học lỗi lạc vào giai đoạn đầu như Marin Mersenne, Rene Descartes và Blaise Pascal vẫn giữ nguyên sự trung thành với đức tin Công giáo. Vụ án Galileo rất phức tạp và tôi không có ý định đi sâu vào tất cả các hệ quả của nó. Tuy nhiên, một sự thật nổi lên, rất quan trọng với câu chuyện của chúng ta: Giáo hội Công giáo La Mã không lên án thuyết nhật tâm vì nó đe dọa niềm tin vào Chúa sáng thế mà vì nó mâu thuẫn với lời Chúa trong Kinh Thánh.

Điều này cũng gây lo lắng cho nhiều người theo đạo Tin Lành trong thời gian Galileo bị xử án. Cả Luther và Calvin đều không lên án Copernicus nhưng cộng sự của Luther, Philip Melancthon (1497-1560), lại phản bác ý tưởng về chuyển động của trái đất xung quanh mặt trời vì nó mâu thuẫn với một vài trích đoạn xác định trong Kinh Thánh. Đây không

chỉ là mối quan tâm của riêng những người theo đạo Tin Lành. Sau Công đồng Trent, người Công giáo đã tỏ ra một niềm hăng hái mới đối với kinh thư của riêng họ: Bản *Vulgate*, bản Kinh Thánh bằng tiếng Latin được dịch bởi thánh Jerome. Năm 1576, Pháp quan tòa dị giáo người Tây Ban Nha León Castro đã nói: “Không gì thay đổi có thể khác với Bản *Vulgate* - phiên bản tiếng Latin của Kinh Thánh, dù chỉ là một dấu chấm câu, một kết luận nhỏ hay một mệnh đề đơn lẻ, một từ cảm thán, một âm tiết duy nhất hay một chữ cái.”^[48] Như chúng ta đã thấy trong quá khứ, có nhiều nhà duy lý và nhà thần bí đã cố gắng thoát khỏi cách đọc hiểu Kinh Thánh và Kinh Koran theo nguyên văn để thay thế bằng một cách diễn giải mang tính tượng trưng một cách thận trọng. Bây giờ thì cả người theo đạo Tin Lành và Ki-tô giáo đều đã bắt đầu đặt đức tin của họ trong cách hiểu Kinh Thánh hoàn toàn theo nguyên văn. Những phát hiện khoa học của Galileo và Copernicus dường như không làm phiến các tín đồ Ismaili, đạo Suh, Kabbalah và mật tông tinh tọa nhưng lại đặt ra câu hỏi với những tín đồ Ki-tô giáo và Tin Lành, những người đã gắn chặt với phép trực giải mới. Làm thế nào giả thiết trái đất quay xung quanh mặt trời trở nên tương thích với những đoạn sau trong Kinh Thánh: “Vũ trụ cũng đã được thiết lập, do đó không thể thay đổi”; “Mặt trời mọc, và mặt trời lặn và vôi vãi chạy đến nơi nó mọc lúc trước”; “Mặt trăng được chọn vào những lúc trăng lên; mặt trời biết được mình sắp lặn”?^[49]

Chức sắc Giáo hội đã rất lo lắng bởi những đề xuất của Galileo. Nếu, như ông đã nói, nếu thật có cuộc sống trên mặt trăng, làm thế nào những người này ra đời được từ Adam và bằng cách nào họ thoát khỏi con thuyền của Noah? Làm thế nào giả thuyết về sự chuyển động của trái đất phù hợp với sự kiện Chúa Ki-tô lên trời? Kinh Thánh nói rằng Thiên đàng và mặt đất được tạo ra vì lợi ích của con người. Điều này làm sao có thể nếu, như Galileo đã khẳng định, trái đất chỉ là một hành tinh nữa quay quanh mặt

trời? Thiên đàng và Địa ngục đã được xem như những nơi có thật, lại là những nơi rất khó có thể nằm trong hệ thống của Copernicus. Ví dụ, Địa ngục được rất nhiều người tin rằng nằm ở trung tâm trái đất, nơi Dante đã đặt nó vào. Đức Hồng Y Robert Bellarmine, học giả Dòng Tên, người đã được tham vấn trong vấn đề Galileo bởi Giáo đoàn Truyền giáo mới thành lập, đồng thuận với quan điểm truyền thống: “Địa ngục là một nơi kín dưới mặt đất cách biệt với những ngôi mộ”. Ông kết luận rằng nó phải ở trung tâm trái đất, và đặt lý lẽ cuối cùng dựa trên nền tảng “lập luận tự nhiên”:

Đi đâu cuối cùng là lập luận tự nhiên. Không có gì nghi ngờ việc nơi ở của quỷ dữ và những người xấu xa, độc ác phải càng xa nơi thiên thần và các vị thánh tọa lạc mãi mãi càng tốt là đi đâu thực sự hợp lý. Nơi của những người được Chân Phúc (như kẻ thù của chúng ta đồng tình) là Thiên đàng, và không nơi nào cách xa Thiên đàng hơn là trung tâm trái đất.^[50]

Lập luận của Bellarmine nghe thật nực cười. Ngay cả những tín đồ Kitô giáo ngoan đạo nhất cũng không còn nghĩ rằng Địa ngục nằm ở trung tâm trái đất. Nhưng nhiều người đã bị lung lay bởi những giả thuyết khoa học khác nói rằng “không còn chỗ cho Thượng Đế” trong một ngành vũ trụ học tinh vi và phức tạp.

Vào lúc Mulla Sadra đang giảng dạy cho những tín đồ Hồi giáo rằng Thiên đàng và Địa ngục nằm trong thế giới tưởng tượng của mỗi cá nhân, các đạo sĩ thảo đời như Bellarmine đã tích cực tranh luận rằng chúng thực sự có một vị trí địa lý. Khi những người theo môn phái Kabbalah bắt đầu giải thích lại câu chuyện sáng thế trong Kinh Thánh theo một cách hình tượng và cân trọng, và căn dặn các môn đồ không nên hiểu thần thoại này theo nghĩa đen, những người Công giáo và Tin Lành lại một mực khẳng định rằng Kinh Thánh đúng như thực tế trong mọi chi tiết. Đi đâu này có thể

làm cho các thần thoại về tôn giáo trong truyền thuyết dễ bị ngành khoa học mới công kích và cuối cùng sẽ khiến cho nhiều người khó để tin vào Thượng Đế chút nào nữa. Những nhà thần học đã không chuẩn bị tốt cho người dân của họ trong thử thách sắp tới này. Từ khi ra đời Phong trào Cải cách và niềm hứng khởi mới cho học thuyết Aristotle trong đời sống người Công giáo và Tin Lành, họ đã bắt đầu thảo luận về Chúa như bất kỳ sự thật khách quan nào khác. Điều này cuối cùng sẽ cho phép những “người vô thần” mới ở cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX bác bỏ Thượng Đế hoàn toàn.

Bằng cách đó, Leonard Lessius (1554-1623), nhà thần học Dòng Tên có ảnh hưởng lớn ở thành phố Louvain, dường như đã trao lòng trung thành của ông cho Thượng Đế của những triết gia trong khảo luận *Sự phù hợp Thánh thiêng*. Sự tồn tại của vị Thượng Đế này có thể được chứng minh một cách khoa học như bất kỳ sự việc nào trong cuộc sống. Thiết kế của vũ trụ, thứ không thể xảy ra vô tình, hướng tới sự tồn tại của một Nguyên Động Lực và một Điểm Tựa. Tuy nhiên, không có gì đặc trưng về Ki-tô giáo trong Thượng Đế của Lessius: Đáng này là một thực thể khoa học, có thể được tìm ra bởi bất kỳ con người có lý trí nào. Lessius hiếm khi đề cập đến Jesus. Ông mang lại ấn tượng rằng sự tồn tại của Thượng Đế có thể được suy ra bằng cảm nhận chung từ sự quan sát thông thường, triết học, nghiên cứu tôn giáo so sánh và lương tri. Thượng Đế đã trở thành đơn giản là một sự tồn tại nữa, như là vật chủ của những khách thể khác mà các nhà khoa học và triết gia đang bắt đầu khám phá ở phương Tây.

Những triết gia Hồi giáo phái Faylasuf đã không nghi ngờ giá trị bằng chứng của họ về sự tồn tại của Thượng Đế, nhưng những người đồng đạo của họ cuối cùng lại quyết định rằng vị Thượng Đế của những triết gia này có rất ít giá trị tôn giáo. Thomas Aquinas có thể đã mang lại ấn tượng rằng Chúa chỉ là một hạng mục nữa — dù cho là cao nhất - trong chuỗi tồn tại,

nhưng cá nhân ông lại bị thuyết phục rằng những tranh luận triết học này không hề ảnh hưởng tới quan hệ với vị Chúa thần bí mà ông đã cảm nhận trong những buổi cầu nguyện. Tuy nhiên, bước vào thế kỷ XVII, những nhà thần học hàng đầu và các giáo sĩ tiếp tục tranh luận về sự tồn tại của Chúa trên những nền tảng hoàn toàn lý tính. Nhiều người vẫn tiếp tục tranh luận cho đến ngày nay. Khi những tranh luận bị khoa học mới bác bỏ, tự thân sự tồn tại của Thượng Đế bị đe dọa. Thay vì nhìn nhận ý niệm về Chúa như một biểu tượng của một thực thể không tồn tại trong cảm nhận thông thường của từ ngữ và chỉ có thể được khám phá qua những kỷ luật tưởng tượng của cầu nguyện và thiền định, ngày càng nhiều người thừa nhận rằng Chúa đơn giản là một sự thật trong cuộc sống như những thứ khác. Qua một nhà thần học như Lessius, chúng ta có thể thấy, khi châu Âu tiến tới hiện đại, chính những nhà thần học lại đang trao cho những người vô thần tương lai công cụ để chống lại vị Thượng Đế có quá ít giá trị tôn giáo và làm con người sợ hãi hơn là hy vọng và có đức tin. Như các triết gia và nhà khoa học, những người Ki-tô giáo hậu Cải cách đã thực sự từ bỏ vị Thượng Đế tưởng tượng trong thần thoại và tìm kiếm sự khai sáng từ vị Thượng Đế của lý trí.

THỜI KỲ KHAI SÁNG

Đến cuối thế kỷ XVI, phương Tây đã dẫn bước vào một tiến trình kỹ nghệ hóa vốn sẽ tạo ra một loại xã hội hoàn toàn khác và một lý tưởng mới mẻ về nhân loại. Điều này không tránh khỏi sẽ tác động đến nhận thức của nó về vai trò và bản chất của Thượng Đế. Những thành tựu của một phương Tây vừa mới công nghiệp hóa và đầy hiệu năng cũng đã thay đổi tiến trình lịch sử thế giới. Những quốc gia khác của thế giới văn minh đã nhận thấy ngày càng khó khăn để tiếp tục làm ngơ phương Tây thêm nữa, như trong quá khứ họ đã làm khi nó tụt hậu đằng sau những nền văn minh lớn khác, hoặc đi đến chỗ chấp nhận nó. Vì không một xã hội nào khác từng đạt được điều gì tương tự, phương Tây đã tạo ra những vấn đề hoàn toàn mới mẻ và vì vậy rất khó để xử lý. Chẳng hạn, mãi đến thế kỷ XVIII, Hồi giáo đã từng là thế lực thống trị ở thế giới Phi châu, Trung Đông và vùng Địa Trung Hải. Cho dù thời kỳ Phục Hưng thế kỷ XV đã đưa Tây phương Ki-tô giáo vượt lên trước thế giới Hồi giáo trong một vài phương diện, những cường quốc Hồi giáo khác nhau đã dễ dàng có thể chặn đứng thách thức này. Đế chế Ottoman đã tiếp tục bành trướng vào Âu châu và những người Hồi giáo đã có thể chống trả làn sóng những nhà thám hiểm Bồ Đào Nha và những thương nhân nối gót theo họ. Đến cuối thế kỷ XVIII, tuy nhiên, Âu châu đã bắt đầu thống trị thế giới và chính bản chất những thành tựu của nó đồng nghĩa với việc phần còn lại của thế giới đã không sao bắt kịp châu lục này. Anh quốc cũng đã giành lấy quyền kiểm soát Ấn Độ, và Âu châu đã sẵn sàng ra sức chiếm lấy phần lớn thế giới

làm thuộc địa. Tiến trình Tây phương hóa đã bắt đầu và cùng với nó là sự vun trồng chủ nghĩa thế tục tuyên bố độc lập với Thượng Đế.

Vậy thì đâu là những hệ lụy của xã hội kỹ nghệ hiện đại? Mọi nền văn minh trước đó đều đã phụ thuộc vào nông nghiệp. Như định danh của nó ngụ ý, nền văn minh đã là thành tựu của các thành phố, nơi một nhóm tinh hoa sống bằng thặng dư nông nghiệp tạo ra bởi lớp nông dân có thời gian nhàn rỗi và có những nguồn lực để tạo ra những giá trị văn hóa khác nhau. Niềm tin vào Một Chúa đã hình thành trong các thành phố vùng Trung Đông và ở Âu châu đồng thời cũng như với những hệ tư tưởng tôn giáo quan trọng khác. Tuy vậy, tất cả những nền văn minh ấy đều dễ tổn thương. Chúng lệ thuộc vào nhiều thứ, như mùa màng, sản lượng thu hoạch, khí hậu và sự xói mòn đất. Khi mỗi đế chế bành trướng và gia tăng những cam kết và trách nhiệm, nó sau cùng sẽ dùng đến cạn kiệt những nguồn lực hữu hạn của mình. Sau khi đã đạt tới cực hạn của quyền lực, nó bắt đầu quá trình sa sút và suy tàn không thể tránh khỏi. Phương Tây mới, trái lại, không lệ thuộc vào nông nghiệp. Ưu thế về kỹ thuật đồng nghĩa với việc nó đã trở nên không lệ thuộc vào những điều kiện địa phương và những đảo lộn nhất thời của ngoại cảnh. Tích lũy tư bản đã được xây dựng thành những nguồn lực kinh tế mà - cho đến tận gần đây - dường như có thể khôi phục một cách vô hạn. Tiến trình hiện đại hóa đã cuốn phương Tây vào một loạt những thay đổi sâu sắc: Nó dẫn đến sự công nghiệp hóa và sự biến chuyển về nông nghiệp, theo đó, “sự khai sáng” về trí tuệ và những cuộc cách mạng chính trị và xã hội. Những thay đổi lớn lao cố nhiên đã ảnh hưởng đến cách thế mà những đàn ông và đàn bà lãnh hội về bản thân và khiến họ phải xét lại mối tương giao với thực tại tối hậu mà họ gọi theo truyền thống là “Thượng Đế”.

Sự chuyên môn hóa là điều quyết định đối với xã hội kỹ nghệ phương Tây này: Tất cả mọi cách tân trong các lĩnh vực kinh tế, tri thức và xã hội

đầu đòi hỏi sự tinh thông đặc biệt trong nhiều địa hạt khác nhau. Chẳng hạn, các nhà khoa học phụ thuộc vào hiệu suất gia tăng của người chế tạo công cụ; ngành công nghiệp đòi hỏi những máy móc và nguồn năng lượng mới, cũng như đầu vào lý thuyết được khoa học cấp cho. Những sự chuyên môn hóa khác nhau đan xen vào nhau và dần dà trở nên tương thuộc lẫn nhau: Ngành chuyên môn này truyền cảm hứng cho ngành chuyên môn khác trong một lĩnh vực khác và có lẽ cho đến lúc đó chẳng liên quan gì. Đó là một quá trình tích lũy dần dần. Những thành tựu của sự chuyên môn hóa tăng lên bởi việc sử dụng một chuyên môn khác và đến phiên đi đầu này lại tác động tích cực đến hiệu năng của nó. Vốn được tái đầu tư một cách có hệ thống và nhân bội lên trên nền tảng của sự phát triển liên tục.

Những sự thay đổi đan vào nhau như thế đã tạo một đà tiến đường như không thể dừng lại! Ngày càng có nhiều những người thuộc mọi tầng lớp bị lôi cuốn vào quá trình hiện đại hóa trong một số lĩnh vực ngày càng gia tăng. Thành tựu khai hóa và văn minh không còn thuộc về một thiểu số tinh hoa ít ỏi nữa mà đã phụ thuộc vào các công nhân xí nghiệp, thợ mỏ, thợ in, thư ký không chỉ với tư cách những người lao động mà còn với tư cách những người mua trong một thị trường không ngừng mở rộng. Sau hết, đi đầu trở nên thiết yếu là, các tầng lớp thấp hơn này trở nên có học thức và đóng góp - ở chừng mực nào đó - vào sự thịnh vượng của xã hội nếu muốn cho yếu tố cần kíp tốt bậc là hiệu năng được duy trì vậy. Sự tăng vọt về năng suất, sự tích lũy tư bản và sự bành trướng của những thị trường đại chúng cũng như những bước tiến mới về tri thức khoa học đã đưa đến cuộc cách mạng xã hội: quyền lực của tầng lớp quý tộc địa chủ suy yếu và bị thay thế bởi sức mạnh tài chính của giai cấp tư sản. Hiệu năng mới mẻ này cũng được nhận thấy trong những vấn đề tổ chức xã hội, dần dà đã đưa phương Tây lên những mức tiêu chuẩn đã đạt được ở những phần khác

của thế giới, như Trung Hoa và Đế chế Ottoman, và rồi có thể vượt qua chúng. Đến năm 1789, năm nổ ra Cách mạng Pháp, dịch vụ công cộng đã được đánh giá bởi tính hiệu quả và ích lợi của nó. Các chính phủ khác nhau ở Âu châu đã nhìn ra sự cần thiết phải cải tổ chính mình và tiến hành điểu chỉnh liên tục hệ thống pháp luật ngõ hầu đáp ứng được những điểu kiện thay đổi không ngừng của xã hội hiện đại.

Điểu này ắt khó tưởng tượng dưới trật tự xã hội nông nghiệp cổ xưa, khi Lễ Luật được coi là thiêng liêng và không thể sửa đổi. Đó là dấu hiệu của một nền tự trị mới mà quá trình kỹ nghệ hóa đã mang lại cho xã hội phương Tây: Những người đàn ông và đàn bà chưa bao giờ có cảm giác tự chủ với những vấn đề của riêng mình như thế. Chúng ta đã chứng kiến nỗi sợ hãi sâu sắc mà sự cách tân và thay đổi đã gây ra cho những xã hội truyền thống, nơi sự khai hóa được cảm nhận là một thành tựu mong manh và mọi sự can thiệp vào tính liên tục với quá khứ đều bị chống lại. Xã hội kỹ nghệ hiện đại được mở đầu bởi phương Tây, tuy vậy, dựa trên sự kỳ vọng về phát triển và tiến bộ liên tục. Sự thay đổi được thể chế hóa và được coi là đương nhiên. Quả vậy, những định chế như Hội Hoàng gia London đã có mục đích thu thập tri thức mới để thay thế cái cũ. Những chuyên gia trong các ngành khoa học khác nhau được khuyến khích đóng góp những phát kiến của họ để giúp đỡ quá trình này. Thay vì giữ bí mật những khám phá của mình, các định chế khoa học mới mong muốn phổ biến tri thức nhằm thúc đẩy sự tăng trưởng lâu dài trong ngành của chính họ và các lĩnh vực khác.

Tinh thần bảo thủ già nua của thế giới Đại Kết, vì lẽ đó, đã được thay thế ở Tây phương bởi một khát vọng đổi thay và niềm tin rằng sự phát triển liên tục là khả dĩ. Thay vì lo sợ các thế hệ mai sau sẽ sa sút, như trong những thời kỳ trước, thế hệ cha anh giờ đây đã kỳ vọng đời con cái sẽ sống tốt hơn họ. Việc nghiên cứu lịch sử được chi phối bởi một huyề

thoại mới: Về sự Tiến bộ. Nó đã đạt được những đi đầu kỳ vĩ, nhưng sự hủy hoại đối với môi trường giờ đây khiến chúng ta nhận ra rằng lối sống này cũng dễ tổn thương như lối sống cũ, chúng ta có lẽ đang bắt đầu nhận ra rằng nó cũng viển vông như hầu hết những huyền thoại khác đã truyền cảm hứng cho loài người qua bao thế kỷ vậy.

Trong khi sự quy tụ các nguồn lực và phát kiến đã dịch chuyển mọi người lại gần nhau, sự chuyên môn hóa mới mẻ cố nhiên đã tách họ rời nhau trong những phương diện khác. Cho đến bây giờ, một người trí thức đã có thể cập nhật sự hiểu biết của mình trên tất cả các bình diện. Những triết gia Hồi giáo Faylasuf, chẳng hạn, đã là những người rất am hiểu về y lý, triết học và mỹ học. Thực vậy triết thuyết Falsafah đã cung cấp cho các môn đồ của nó một kiến giải mạch lạc và toàn diện về những gì được tin là toàn bộ thực tại. Đến thế kỷ XVII, quá trình chuyên môn hóa vốn là một đặc tính nổi bật của xã hội Tây phương đã bắt đầu được cảm nhận rõ rệt. Những ngành khoa học đa dạng như thiên văn, hóa học và hình học đã bắt đầu trở nên độc lập và tự trị. Rốt cuộc, trong thời đại của chúng ta, việc một chuyên gia về lĩnh vực này cảm thấy có chút năng lực nào trong lĩnh vực khác là chuyện bất khả. Điều đó kéo theo rằng, mỗi trí thức lớn ít tự coi mình như người giữ gìn truyền thống cho bằng như người tiên phong mở đường. Anh ta là một kẻ thám hiểm giống như những nhà hàng hải đã thâm nhập khắp các vùng hoang vu của địa cầu. Anh đang phiêu lưu vào những lãnh địa chưa có dấu chân người vì lợi ích của xã hội mình. Nhà cách tân đã làm một nỗ lực trong địa hạt tưởng tượng nhằm khai phá vùng đất mới và, trong quá trình ấy, đã vứt bỏ những thánh tượng xưa cũ, trở thành một anh hùng văn hóa. Có sự lạc quan mới mẻ về nhân loại khi sự thống trị trên thế giới tự nhiên, vốn đã từng kiên giữ con người trong sự phục tùng, dường như đang tiến bước trên đôi hia vạn dặm. Con người bắt đầu tin rằng sự cải thiện về giáo dục và luật lệ có thể mang lại ánh sáng cho

tâm hồn mình. Sự vững tin mới mẻ này vào năng lực tự nhiên của sinh vật người có nghĩa rằng con người đã trở nên tin tưởng rằng họ có thể đạt được sự khai sáng nhờ những nỗ lực của chính mình. Họ không còn cảm thấy cần phải dựa dẫm vào truyền thống được kế thừa, một định chế hay một nhóm tinh anh, hay, thậm chí, sự mặc khải từ Thượng Đế để kiểm tìm chân lý nữa.

Song, kinh nghiệm về sự chuyên môn hóa đồng nghĩa với việc những người bị lôi cuốn vào quá trình ấy đã ngày càng khó có thể nhìn thấy bức tranh tổng thể. Những nhà khoa học và những trí thức cách tân vì lẽ đó cảm thấy buộc lòng phải tạo ra những lý thuyết về cuộc sống và tôn giáo của chính họ, từ con số không. Họ cảm thấy tri thức và hiệu năng đã gia tăng của chính họ trao cho họ trách nhiệm duyệt xét lại những lối giải thích thực tại theo Ki-tô giáo truyền thống và cập nhật chúng. Tinh thần khoa học mới là tinh thần thực chứng, chỉ dựa độc trên sự quan sát và thí nghiệm mà thôi. Chúng ta đã thấy rằng chủ nghĩa duy lý cũ của triết thuyết Hồi giáo Falsafah đã dựa trên tín niệm ban đầu vào một vũ trụ hữu lý. Các khoa học Tây phương có thể không cho cái gì là hiển nhiên theo cách nhìn này, và những nhà tiên phong mở đường đang ngày càng sẵn sàng chấp nhận rủi ro mắc phải sai lầm hay triệt hạ những uy quyền và định chế lâu đời như Kinh Thánh, Giáo hội, và truyền thống Ki-tô giáo. “Những bằng chứng” xưa cũ về sự tồn tại của Thượng Đế đã không còn hoàn toàn thỏa đáng và các nhà khoa học tự nhiên và các triết gia, đầy lòng hăng say với phương pháp thực nghiệm, đã cảm thấy cần phải minh định hiện thực khách quan về Thượng Đế theo cùng phương thức họ đã xác thực những hiện tượng có thể chứng minh khác.

Thuyết vô thần vẫn còn bị ghét cay ghét đắng. Như chúng ta sẽ thấy, hầu hết các triết gia Thời kỳ Khai sáng hoàn toàn tin vào sự hiện hữu của một Thượng Đế. Song, một số ít người đã bắt đầu thấy rằng ngay cả sự

t ần tại của Thượng Đế cũng không thể được coi là mặc nhiên đúng. Có lẽ một trong những người đầu tiên thấu hiểu điều này và có cái nhìn nghiêm túc về vô thần luận là nhà vật lý, toán học và thần học Blaise Pascal (1623-1662). Là một đứa trẻ hay đau ốm, lại khôn sớm, ông đã bị ngăn cách với những đứa trẻ khác và được cha là nhà khoa học dạy dỗ. Người cha đã phát hiện ra rằng cậu nhỏ Blaise 11 tuổi đã âm thầm tự mình luận giải ra 23 định đề đầu tiên của Euclid. Ở tuổi 16, ông đã xuất bản một tiểu luận về hình học mà các nhà khoa học như Rene Descartes đã từ chối tin là được viết bởi một chàng trai trẻ măng như thế. Về sau ông là người đã sáng chế ra chiếc máy tính, phong vũ biểu, và máy ép thủy lực. Nhà Pascal không phải là một gia đình đặc biệt sùng đạo, nhưng vào năm 1646, họ đã cải sang giáo phái Jansen. Em gái của Blaise, Jacqueline, đã vào Tu viện kín Port-Royal của giáo phái Jansen ở phía tây nam Paris và trở thành một trong những con chiên nhiệt thành nhất của chi phái Công giáo này. Vào đêm 23 tháng 11 năm 1654, Blaise đã có một trải nghiệm tâm linh kéo dài “từ khoảng 10 giờ rưỡi tối đến khoảng 12 giờ rưỡi đêm”, tỏ cho ông thấy rằng đức tin của ông bấy nay đã quá ư nguội lạnh và lý thuyết suông. Sau khi ông qua đời, “Bản ghi nhớ” về sự kiện thiên khai huy hoàng này đã được tìm thấy dính trong áo chèn của ông:

Lửa

"Chúa của Abraham, Chúa của Isaac, Chúa của Jacob, "

Không phải của triết gia và học giả.

Chắc chắn, xác thực, thành tâm, hoan hỉ, bình an.

Chúa của Jesus-Ki-tô.

Chúa của Jesus-Ki-tô.

Chúa của tôi và Chúa của anh em.

"*Chúa của anh em sẽ là Chúa của tôi.*"

Thế gian và mọi thứ sẽ bị lãng quên ngoài Chúa.

Ngài chỉ có thể tìm thấy bằng những cách được dạy trong Phúc Âm mà thôi.^[1]

Trải nghiệm thần bí này về cơ bản nghĩa là Thượng Đế của Pascal khác biệt với Thượng Đế của những khoa học gia và triết gia khác mà chúng ta sẽ đề cập đến trong chương này. Đây không phải là Thượng Đế của các triết gia mà là Thiên Chúa của sự mặc khải và sức mạnh hoán cải vĩ đại của Ngài đã thôi thúc Pascal quyết định đứng về phía giáo phái Jansen chống lại các tu sĩ Dòng Tên, những kẻ thù lớn nhất của họ.

Trong khi Ignatius thấy thế giới tràn ngập thần tính và khuyến khích các tu sĩ Dòng Tên nuôi dưỡng một cảm thức về sự hăng hỮu và toàn năng của Thượng Đế, Pascal và các môn đồ phái Jansen nhìn thế giới như một nơi chốn đìu hiu và trống vắng, thiếu vắng sự thiêng liêng. Bất chấp biến cố thiên khải, Thượng Đế của Pascal vẫn là "một Thượng Đế ẩn mình" vốn không thể lần tìm ra bởi chứng cứ hữu lý. Tác phẩm *Những suy tư triết học*, những ghi chép ngắn của Pascal về những vấn đề tôn giáo đã được xuất bản sau khi ông qua đời năm 1669, bắt nguồn từ tâm cảm bi quan sâu sắc về thân phận con người. Sự xấu xa của con người là một chủ đề thường xuyên; nó không thể được giải trừ thậm chí bởi Đấng Ki-tô, "người sẽ mãi chịu khổ nạn cho đến ngày cuối cùng của thế giới^[2]". Cảm giác ghê sợ của nỗi bơ vơ và thiếu vắng Thượng Đế biểu trưng phần nhiều tinh thần tính của Âu châu mới. Sự phổ biến không ngừng của *Những suy tư triết học* cho thấy tâm cảm u ám của Pascal và Thượng Đế uẩn áo của ông lôi cuốn một cái gì cốt tử trong ý thức tôn giáo Tây phương.

Những thành tựu khoa học của Pascal, vì lẽ đó, không mang lại cho ông nhiều lòng tin vào thân phận con người. Ông kinh hãi khi suy ngẫm về sự

mệnh mang khôn cùng của vũ trụ:

Khi tôi ngó vào tình trạng đui mù và thảm hại của con người, khi tôi xem xét cả vũ trụ trong sự câm lặng của nó và con người bị bỏ lại trong đêm tối, như thể bị lạc lõng ở xó xỉnh này của vũ trụ, mà không biết ai đã đặt mình ở đó, tiếp đến phải làm gì, sẽ trở thành cái gì khi chết, không sao biết được bất kỳ đi đâu chi cả, tôi bàng hoàng kinh hãi, như một người trong cơn say ngủ đã bị đưa đến một hoang mạc tịch liêu góm ghê, rồi thức dậy thấy mình hoàn toàn không phương trốn thoát. Bây giờ tôi lấy làm lạ rằng một tình trạng khốn cùng như vậy đã không đẩy đưa con người đến tuyệt vọng.^[3]

Đây là một lời nhắc nhở bổ ích rằng, chúng ta không nên đi đến khái quát hóa về chủ nghĩa lạc quan hời hợt của thời đại khoa học.

Pascal có thể mừng tượng ra nỗi kinh hoàng khiếp đảm của một thế giới mà dường như thiếu vắng ý nghĩa hay tầm quan trọng tối hậu. Nỗi kinh hoàng của việc bất chợt thức giấc trong một thế giới xa lạ, vốn đã luôn luôn ám ảnh loài người, đã hiếm khi nào được diễn đạt hùng hồn hơn thế. Pascal thành thực với chính mình một cách tàn bạo; không như hầu hết những người đương thời với mình, ông tin rằng không có cách nào chứng tỏ sự hiện hữu của Chúa. Khi ông tưởng tượng đến việc mình đang tranh luận với một người khuyết vắng đức tin từ trong bẩm tính, Pascal không thể tìm ra những lý lẽ để thuyết phục anh ta. Đây là một diễn biến mới trong lịch sử độc thần giáo. Từ bấy đến nay chưa từng có ai nghiêm túc đặt vấn đề sự hiện hữu của Thượng Đế. Pascal là người đầu tiên thừa nhận rằng, trong thế giới mới táo tợn này, niềm tin vào Chúa chỉ có thể là vấn đề lựa chọn cá nhân mà thôi. Trong ý nghĩa này, ông là người hiện đại đầu tiên.

Cách tiếp cận của Pascal với vấn đề sự hiện hữu của Chúa có tính cách mạng trong những hàm ý của nó nhưng chưa bao giờ được chấp nhận chính thức bởi bất cứ Giáo hội nào. Nói chung, những người bên vực cho

Ki-tô giáo thích cách tiếp cận duy lý của Leonard Lessius hơn, đi đâu đó sẽ được bàn luận ở phần cuối chương sau cùng. Cách tiếp cận như thế, tuy nhiên, chỉ có thể đưa đến một Thượng Đế của các triết gia thay vì Thượng Đế của mặc khải mà Pascal đã cảm nghiệm. Đức tin, ông nhấn mạnh, không phải là sự tán thành của lý trí dựa trên lương tri. Đó là một vụ đặt cược. Ta không thể xác minh sự hiện hữu của Thượng Đế nhưng dễ hiểu rằng cũng chẳng làm cách nào bác bỏ sự tồn tại của Ngài: “Chúng ta không sao biết được [Thượng Đế] là gì hoặc Ngài có hay không... Lý trí không thể quyết định chuyện này. Sự hỗn loạn vô bờ bến chia cắt chúng ta. Ở đâu kia khoảng không vô tận này, một đờng xu đang được tung lên sẽ mở ra mặt sấp hoặc ngửa. Bạn sẽ đặt cược thế nào?^[4]”. Trò đánh bạc này tuy vậy không hoàn toàn phi lý. Đặt cược vào Thượng Đế là một phương án toàn thắng. Bằng việc chọn tin vào Chúa, Pascal tiếp, rủi ro là hữu hạn nhưng phần thắng là vô cùng. Khi người tín hữu thắng tiến trong đức tin ông ta hoặc bà ta sẽ đi đến ý thức về một sự khai sáng liên tục, nhận thức về sự hằng hữu của Chúa như thế tất là dấu hiệu chắc chắn của sự cứu rỗi. Dựa dẫm vào uy thế bên ngoài thì không tốt; mỗi một tín hữu dựa vào chính mình.

Nỗi bi quan của Pascal bị phản bác bởi nhận thức ngày một rõ ràng trong *Những suy tư triết học* rằng khi ván cược đã được đặt, vị Thượng Đế uẩn áo sẽ tỏ mình ra cho kẻ đã tìm kiếm Ngài. Y khiến Chúa nói: “Con hẳn sẽ không thấy ta, nếu con đã không tìm ta.^[5]” Thực vậy, con người không thể mòn mỏi bước theo chân Chúa trên con đường xa xôi diệu vợi chỉ bằng lý lẽ hay logic, cũng không phải thông qua việc chấp nhận giáo thuyết của một Giáo hội. Nhưng bằng một quyết định cá nhân quy phục Chúa, người có niềm tin cảm thấy biến đổi, trở nên “người bạn chân chính trung tín, thành thực, khiêm nhường, biết ơn, hành thiện^[6]”. Bằng cách nào đó người tín hữu nhận ra đời sống đã mang một ý nghĩa và tầm hệ trọng, đã lớn lên

trong mình một đức tin và tâm cảm về Thượng Đế trong lúc đối diện trước sự vô nghĩa và tuyệt vọng của đời người. Chúa là một thực tại vì Ngài hữu ích. Đức tin không phải sự đoan chắc của trí tuệ mà là một bước nhảy liều lĩnh vào bóng tối và một cảm nghiệm mang đến sự khai sáng về đạo đức.

Rene Descartes (1596-1650), một con người tân kỳ khác, vững tin hơn nhiều vào khả năng của tâm trí để khám phá ra Thượng Đế. Thực vậy, ông nhấn mạnh rằng trí tuệ có thể cung cấp cho chúng ta sự tin chắc mà ta muốn. Ông không tán thành lối đặt cược của Pascal vì nó chỉ hoàn toàn dựa trên kinh nghiệm chủ quan, mặc dù cách ông chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế lại dựa trên một loại chủ quan tính khác. Ông nóng lòng muốn bác bỏ thái độ hoài nghi của nhà tiểu luận người Pháp Michel Montaigne (1553-1592) người đã phủ nhận tính chắc chắn hoặc thậm chí tính khả hữu của bất kỳ điều gì. Descartes, một nhà toán học và một tín đồ Công giáo thuần thành, cảm thấy ông có sứ mệnh mang thứ chủ nghĩa duy lý mới mẻ dựa trên kinh nghiệm vào trận chiến chống lại thái độ hoài nghi ấy. Giống như Lessius, Descartes cho rằng chỉ bằng vào lý trí có thể thuyết phục con người chấp nhận những sự thật của tôn giáo và đạo đức, điều mà ông coi là cơ sở của nền văn minh. Niềm tin không nói với chúng ta điều gì mà không thể chứng minh bằng lý trí: Bản thân Thánh Paul đã quả quyết điều tương tự ở chương đầu tiên trong sách các thư gửi tín hữu Rome của Ngài: “Vì chưng lộ hiện rồi nơi họ [con người] những gì biết được về Thượng Đế, bởi Thượng Đế đã bày tỏ ra cho họ. Vì từ buổi tạo thành vũ trụ, những gì nơi Ngài, mắt xác thịt không thể thấy, thì trí khôn nhìn ngắm được nơi công việc Ngài làm: quyền năng hằng có và thần tính của Ngài. [7]” Descartes tiếp tục biện giải rằng Thượng Đế có thể được biết một cách dễ dàng hơn và đáng tin cậy hơn (*facilius et certius*) bất kỳ điều gì hiện hữu. Đây cũng là một tư tưởng cách mạng theo lối riêng của nó giống như lối đặt cược của Pascal vậy, nhất là vì bằng có của Descartes bác bỏ sự

chứng nghiệm của thế giới bên ngoài mà Paul đề ra để thiên về sự suy ngẫm nội quan khi tâm trí quay nhìn vào chính mình.

Vận dụng phương pháp thực nghiệm của Toán học phổ quát của mình, đã phát triển một cách logic tới những dạng đơn giản hay những nguyên lý đầu tiên, Descartes đã cố gắng đi đến một minh chứng thuần lý tương tự về sự hiện hữu của Chúa. Nhưng không như Aristotle, Thánh Paul và tất cả những triết gia độc thần luận khác, ông thấy vũ trụ hoàn toàn độc ác và phi lý. Thiên nhiên chẳng có một ý đồ nào cả. Quả thực vũ trụ hỗn loạn và không tiết lộ dấu hiệu nào của một kế hoạch thông minh. Vì lẽ đó chúng ta chẳng thể nào luận ra từ thiên nhiên bất kỳ sự xác thực nào về những nguyên lý cơ bản. Descartes không có thời gian cho những đi đầu khả hữu hay bất khả: Ông tìm cách xác lập những gì chắc chắn mà toán học có thể mang lại. Nó cũng có thể được tìm thấy trong những định đề đơn giản và hiển nhiên đúng, như: “Cái gì đã làm rồi thì không thể vãn hồi”, là sự thật không thể bác bỏ. Bởi vậy, trong khi đang ngẫm trẫm tư miên man bên lò sưởi, ông chợt nghĩ ra châm ngôn nổi tiếng: *Cogito, ergo sum*; Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại. Giống như Augustine vào khoảng mười hai thế kỷ trước, Descartes tìm thấy bằng chứng về Thượng Đế trong ý thức con người: Ngay sự hoài nghi đã chứng tỏ sự hiện hữu của người hoài nghi! Chúng ta không thể biết chắc bất kỳ đi đầu gì trong thế giới bên ngoài, nhưng chúng ta có thể chắc chắn về cảm nghiệm nội tâm của chúng ta. Lập luận của Descartes hóa ra là phiên bản khác của chứng lý hữu thể luận của Anselm. Khi chúng ta hoài nghi, những giới hạn và tính chất hữu hạn của bản ngã liền bộc lộ. Thế nhưng chúng ta không thể đi đến ý niệm về “sự bất toàn” nếu chúng ta không có một quan niệm trước đó về “sự toàn hảo”. Giống như Anselm, Descartes kết luận rằng một sự toàn hảo không tồn tại sẽ là đi đầu mâu thuẫn về mặt ngữ nghĩa. Kinh nghiệm hoài nghi của chúng ta, vì

lẽ đó, nói với chúng ta rằng một hữu thể tối cao và toàn hảo - Thượng Đế — phải tồn tại.

Descartes tiếp tục suy diễn những sự kiện về bản tính của Thượng Đế từ chứng lý về hiện hữu này của Ngài, trong cùng một cách thế mà ông tiến hành những phép chứng minh toán học. Cũng như ông đã nói trong *Discourse on Method* (Phương pháp luận) của mình, “sự đích xác trong câu trả lời Thượng Đế, hữu thể toàn hảo này là ai hoặc có tồn tại không, ít ra không kém bất kỳ phép chứng minh nào trong hình học.”^[8] Giống như một hình tam giác Euclid phải có những góc cộng lại bằng hai góc vuông, hữu thể toàn hảo của Descartes phải có những thuộc tính nhất định nào đó. Kinh nghiệm nói với chúng ta rằng thế giới có thực tại khách quan và một Thượng Đế toàn hảo, trung tín, đáng không thể lừa dối chúng ta. Vì lẽ đó, thay vì dùng thế giới để chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế, Descartes ngược lại dùng ý niệm Thượng Đế để cho ông niềm tin về tính xác thực của thế giới. Theo cách thế riêng mình, Descartes cảm thấy lạc lõng với thế giới cũng như Pascal vậy. Thay vì vờn ra với cuộc đời, ông thu mình vào cõi suy tưởng. Mặc dù ý niệm về Thượng Đế trao cho con người sự xác tín vào hiện hữu của mình và, vì lẽ đó, là bản chất nhận thức luận của Descartes, phương pháp luận Descartes cho thấy một hình ảnh cách biệt và độc lập vốn đã trở thành hình tượng trung tâm của con người Tây phương trong thế kỷ chúng ta. Cảm giác xa lạ với thế giới và sự tự túc đầy kiêu hãnh sẽ dẫn đưa Nhiều người đến chỗ cự tuyệt toàn bộ ý niệm về một Thượng Đế đã rút giảm con người xuống thân phận của kẻ hạ thuộc. Ngay từ buổi đầu, tôn giáo đã giúp con người liên hệ đến thế giới và gắn bó đời mình với nó. Sự sùng bái nơi linh thánh đã có trước tất cả những suy tư khác về thế giới và giúp những đàn ông và đàn bà tìm thấy điểm nương tựa trong một vũ trụ đầy kinh khiếp.

Sự thần thánh hóa các sức mạnh tự nhiên biểu lộ niềm kinh ngạc và kính sợ vốn luôn là một phần trong phản ứng của con người với thế giới. Ngay cả Augustine đã nhìn nhận thế giới là một nơi đẹp để lạ lùng, bất chấp nỗi thống khổ trong tâm linh ông. Descartes, với nền triết học dựa trên truyề thống nội quan của Augustine, hoàn toàn không có thời gian để lấy làm lạ. Cảm thức huyền bí bị né tránh bằng mọi giá vì nó biểu trưng cho một thần thái sơ khai mà con người văn minh hóa đã vượt bỏ từ lâu. Trong phần giới thiệu tập khảo luận *Les Météores* (Khí tượng) của mình, ông lý giải rằng việc chúng ta “thán phục những gì ở trên chúng ta thay vì những thứ ngang bằng hoặc dưới chúng ta” là điều tự nhiên^[9]. Những thi sĩ và họa sĩ, vì lẽ đó, đã miêu tả những đám mây như là ngai tòa Thượng Đế, hình dung Thượng Đế rải sương trên những tầng mây hoặc phóng tầm sét vào những tảng đá bằng chính tay Ngài:

Điều này đưa tôi đến chỗ hy vọng rằng nếu ở đây tôi lý giải bản chất của mây, theo một cách sao cho chúng ta sẽ chẳng còn lấy làm kinh ngạc về bất kỳ điều gì có thể thấy nơi chúng, hoặc bất kỳ cái gì rơi xuống từ chúng, chúng ta sẽ dễ dàng tin rằng tìm kiếm những căn nguyên của mọi sự vật đáng khám phục nhất bên trên mặt đất cũng là điều có thể được.

Descartes sẽ giải thích mây, gió, sương và sấm như những hiện tượng thuần túy tự nhiên, để, như ông biện giải, loại bỏ “mọi lý do để kinh ngạc^[10] Thượng Đế của Descartes, tuy nhiên, là Thượng Đế của các triết gia, đáng chẳng để tâm chi đến các biến cố trầ tục. Ngài được tỏ lộ không phải bởi những phép lạ được miêu tả trong thánh kinh mà bởi những định luật vĩnh hằng Ngài đã ban: Khí tượng luận cũng lý giải rằng *manna* nuôi sống dân Israel xưa kia trong sa mạc là một loại sương. Bằng cách đó đã nảy nòi một thứ biện giáo luận ngớ ngẩn vốn cố ‘chứng minh’ tính xác thực của Kinh Thánh bằng việc tìm ra lối giải thích hữu lý cho những phép

lạ và huyền thoại khác nhau. Việc Chúa Jesus cho năm ngàn người ăn, chẳng hạn, đã được diễn giải rằng Ngài làm cho một số người trong đám đông hồ thẹn đến nỗi phải dọn ra tất cả những thực phẩm họ đã lén lút mang theo và chia cho mọi người. Nghe có vẻ thiện chí, kiểu lập luận này bỏ lỡ điểm quan trọng là chủ nghĩa tượng trưng vốn là yếu tính của lối truyền thuật trong thánh kinh.

Descartes luôn cẩn trọng quy phục sự thống trị của Giáo hội Công giáo La Mã và tự coi mình là một người Công giáo chính thống. Ông không thấy sự mâu thuẫn giữa đức tin và lý trí. Trong *Phương pháp luận* của mình, ông biện giải rằng có một hệ thống sẽ cho phép con người vươn tới mọi chân lý. Không có gì nằm ngoài khả năng lĩnh hội của nó. Tất cả những gì cần thiết - trong mọi môn học - là áp dụng phương pháp và rồi việc gắn kết thành một khối tri thức khả tín sẽ xua tan mọi lộn lạo, và vô tri là việc có thể. Sự thần bí đã trở thành rồi ren, và Thượng Đế mà các nhà duy lý trước kia đã thận trọng tách biệt khỏi tất cả những hiện tượng khác giờ đây đã được bao hàm trong một Hệ thống tư tưởng của con người. Thuyết thần bí đã thật sự không có thời gian bén rễ ở Âu châu trước khi xảy ra những biến động của Phong trào Cải cách đầy giáo điếu. Vì lẽ đó, loại tâm linh tính vốn phát triển dựa trên sự thần bí và huyền thoại và, như tên gọi của nó ngụ ý, kết nối sâu xa với chúng thì xa lạ với Nhiều tín hữu Công giáo ở phương Tây. Ngay trong Giáo hội của Descartes, những người thần bí cũng hiếm hoi và thường bị nghi ngờ. Thượng Đế của người thần bí, mà sự hiện hữu dựa vào cảm nghiệm tôn giáo, hoàn toàn xa lạ với một người như Descartes mà đối với y, sự trầm tư mặc tưởng đồng nghĩa với hoạt động não bộ đơn thuần.

Nhà vật lý người Anh Isaac Newton (1642-1727), người cũng đã quy giản Thượng Đế về với hệ thống cơ học của chính mình, cũng rất nóng lòng muốn giải thoát giáo lý Ki-tô khỏi sự thần bí. Xuất phát điểm của ông

là cơ học chứ không phải toán học vì một nhà khoa học phải tập vẽ hình tròn cho chuẩn trước khi có thể rành về hình học. Không như Descartes, người đã chứng tỏ sự tồn tại của bản ngã, Thượng Đế và thế giới tự nhiên theo thứ tự đó, Newton đã bắt đầu với một nỗ lực giải thích vũ trụ vật chất, với Thượng Đế là một phần nền tảng trong hệ thống. Trong vật lý học Newton, tự nhiên hoàn toàn bị động: Thượng Đế là nguồn hoạt động duy nhất. Vì vậy, cũng như với Aristotle, Thượng Đế chỉ là sự diễn tiến của trật tự tự nhiên, vật chất. Trong tác phẩm vĩ đại *Philosophiae Naturalis Principia* (Những nguyên lý của triết học tự nhiên - 1687) của mình, Newton muốn mô tả những mối quan hệ giữa các thiên thể và vật thể khác nhau dưới dạng toán học theo cách sao cho tạo ra một hệ thống chặt chẽ và toàn diện. Ý niệm về lực hấp dẫn, mà Newton giới thiệu, thu hút những phần hợp thành trong hệ thống của ông lại với nhau. Ý niệm về lực hấp dẫn xúc phạm một số nhà khoa học, những người buộc tội Newton đã quay lại với quan niệm của Aristotle về sức hút của vật chất. Một quan điểm như vậy xung khắc với ý niệm Tin Lành về Đấng Thượng Đế tối cao. Newton phủ nhận điều này: Một Thượng Đế tối cao là trung tâm trong toàn bộ hệ thống của ông, vì không có một Thợ Máy siêu việt như vậy nó sẽ không hoạt động.

Không giống Pascal và Descartes, khi Newton suy tư về vũ trụ, ông tin chắc rằng mình có bằng chứng về sự hiện hữu của Chúa. Vậy chứ vì sao lực hấp dẫn nội tại của các thiên thể không kéo ráp chúng vào nhau thành một khối cầu khổng lồ? Vì chúng đã được cẩn thận phân bố trong khắp cõi không gian vô tận với khoảng cách đủ xa để ngăn cản điều này. Như ông đã giải thích với bạn mình Richard Bentley, Trưởng Tu viện Thánh Paul, điều này ắt hẳn là không thể được nếu không có một Đấng quan phòng toàn trí: “Tôi không sao hình dung là nó chỉ đơn thuần do bởi những nguyên nhân tự nhiên mà buộc lòng quy nó cho sự trù liệu và khả năng của một tác nhân

chủ động.^[11]” Một tháng sau ông lại viết cho Bentley: “Lực hấp dẫn có thể khiến các hành tinh chuyển động nhưng nếu không nhờ một quyền năng siêu nhiên nó không bao giờ có thể bắt chúng di chuyển trong một quỹ đạo tròn quanh mặt trời như vậy, và bởi lẽ đó cũng như vì những lý do khác, tôi buộc lòng quy cấu trúc của hệ thống này cho công trình của một đấng toàn trí.^[12]” Nếu như, chẳng hạn, trái đất quay quanh trục của nó chỉ với tốc độ 100 dặm mỗi giờ thay vì một ngàn dặm mỗi giờ, đêm sẽ dài hơn mười lần và thế giới sẽ quá lạnh lẽo để duy trì sự sống; trong suốt ngày dài, sức nóng sẽ thiêu rụi mọi cây xanh. Hữu thể đã trù liệu việc này hoàn hảo như vậy ắt là một Thợ Máy với trí tuệ tốt cùng siêu việt.

Ngoài trí tuệ, đấng ấy phải hùng mạnh đủ để xoay chuyển những khối vật chất khổng lồ này. Newton kết luận rằng động lực đầu tiên làm chuyển động hệ thống vô cùng to lớn và phức tạp là quyền năng vốn tự thân là nhân tố quyết định của vũ trụ và làm nên thần tính Thượng Đế. Edward Pococke, giáo sư tiếng Ả-rập đầu tiên tại Oxford, từng nói với Newton rằng từ tiếng Latin *dens* (thần) bắt nguồn từ tiếng Ả-rập *du* (Chúa). Quyền năng, vì vậy, là yếu tính của Thượng Đế thay vì sự toàn hảo vốn là xuất phát điểm trong thảo luận của Descartes về Thượng Đế. Trong tiểu luận *General Scholium*” (Diễn giải Đại cương), bao gồm *Những nguyên lý của triết học tự nhiên*, Newton suy diễn ra tất cả những thuộc tính truyền thống của Thượng Đế từ trí tuệ và quyền năng của Ngài:

Hệ mặt trời tuyệt mỹ vô song này, cùng các hành tinh và sao chổi chỉ có thể bắt nguồn từ ý định và quyền năng của một Hữu thể toàn trí và toàn năng... Ngài là vĩnh cửu và vô tận, hằng hữu và thông suốt mọi sự; thế nghĩa là, Ngài hằng có đời đời và ở khắp mọi nơi; Ngài cai quản mọi sự, và thông biết mọi sự xảy ra hoặc có thể xảy ra... Chúng ta chỉ biết Ngài qua những trù hoạch khôn ngoan và siêu việt cho vạn sự, và những nguyên nhân sau hết; chúng ta khâm phục sự hoàn hảo của Ngài; nhưng chúng ta tôn kính và yêu mến Ngài do quyền năng của

Ngài: Vì chúng ta kính mến Ngài như những tôi tớ; và một vị thần không có quỳnh năng, sự quan phòng, và những nguyên nhân sau hết, thì chẳng gì khác hơn là Định mệnh và Tự nhiên. Cái tất yếu siêu hình mù quáng, cố nhiên luôn như nhau ở khắp mọi nơi, chẳng thể tạo ra vô vàn sự vật phong phú như thế đó. Vạn sự trong thiên nhiên muôn màu muôn vẻ mà chúng ta thấy ứng hợp qua những thời đại và nơi chốn khác nhau chẳng thể bắt ngu ồn từ cái gì khác ngoài ý niệm và ý chí của một Hữu thể tất yếu tồn tại. [\[13\]](#)”

Newton không đề cập tới Kinh Thánh: Chúng ta chỉ biết Chúa bằng cách thưởng ngoạn thế giới. Cho đến bây giờ, học thuyết về sáng thế đã biểu đạt thứ chân lý mang tính duy linh: Nó đi vào Do Thái giáo và Ki-tô giáo hậu kỳ và đã luôn tỏ ra có chút vấn đề. Giờ đây, khoa học mới đã đưa sự sáng tạo lên giữa vũ đài và làm cuộc tìm hiểu đích đáng vào trong cơ cấu của học thuyết vốn có tính quyết định đối với khái niệm Thượng Đế. Ngày nay, khi người ta phủ nhận sự hiện hữu của Thượng Đế, họ thường bác bỏ Thượng Đế của Newton, khởi nguyên và Đấng gìn giữ vũ trụ, hữu thể mà các nhà khoa học không còn khả năng cứu xét tới.

Bản thân Newton đã phải viện đến một vài giải pháp đáng ngạc nhiên để tìm chỗ đứng cho Thượng Đế trong hệ thống của ông, vốn theo bản chất của nó phải hoàn toàn hiểu được. Nếu không gian không thể thay đổi và vô tận - hai thuộc tính cốt tử của hệ thống - vậy thì Chúa ở đâu cho được? Bản thân không gian chẳng phải là một hữu thể bằng cách nào đó có thể nói là thiêng liêng, với những thuộc tính vĩnh cửu và vô cùng hay sao? Hay nó là một thực tại thiêng liêng thứ hai, vốn đã tồn tại bên cạnh Thượng Đế từ trước khi khởi đầu của thời gian? Newton đã luôn luôn băn khoăn về vấn đề này. Trong bài tiểu luận buổi đầu “De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum” (Lực hấp dẫn và chất lưu), ông đã quay trở lại với học thuyết tán phát cổ điển theo Plato. Vì Thượng Đế vô biên ngạn, Ngài ở khắp mọi nơi. Không gian là một tác dụng của sự hiện hữu Thượng Đế, phát tán ra

vô cùng từ sự toàn hiện siêu việt. Nó không được tạo ra như một hành động của ý chí Ngài nhưng là một hệ quả tất yếu hoặc sự khai triển của một hữu thể hiện diện khắp nơi. Tương tự như vậy, vì Thượng Đế là trường cửu, Ngài phóng phát ra thời gian. Chúng ta, vì vậy, có thể nói rằng Thượng Đế là không gian và thời gian mà chúng ta sống và vận động và có sinh mệnh. Vật chất, mặt khác, được Chúa tạo ra vào ngày sáng thế bằng một hành động của ý chí. Ta có thể nói rằng Ngài đã quyết định phú cho một vài phần không gian những hình dạng, mật độ vật chất, khả năng tri nhận, và rình lưu động nhất định. Vậy thì việc bênh vực học thuyết sáng tạo của đạo Công giáo là có thể làm được vì lẽ Thượng Đế đã tác tạo vạn vật từ cõi trống rỗng: Ngài tác thành mọi sự từ hư không.

Giống như Descartes, Newton không có thời gian cho sự thần bí, đi đâu mà ông đánh đờng với ngu dốt và dị đoan. Ông nóng lòng muốn xóa khỏi giáo lý Ki-tô tính chất thần bí, cho dù đi đâu đó khiến ông trở nên mâu thuẫn với những học thuyết cốt tử như thần tính của Chúa Jesus. Trong năm 1675, ông đã khởi sự một công trình nghiên cứu thần học nghiêm túc về màu nhiệm Chúa Ba Ngôi và đi đến kết luận rằng nó đã được ngấm ngầm lờ mờ vào giáo lý hội thánh bởi Athanasius thành Alexandria trong nỗ lực có vẻ tốt lành cải đạo kẻ ngoại giáo. Arius đã đúng: Chúa Jesus tất nhiên không phải là Thượng Đế và những đoạn Tân Ước đã được dùng để “chứng minh” những học thuyết về màu nhiệm Ba Ngôi và nhập thể là giả ngụy. Athanasius và các đồng sự của ông đã bịa ra và thêm thắt chúng vào thánh kinh, bằng cách đó khơi gợi những tưởng tượng hão huyền, thô thiển của đám đông dân chúng: “Đó là khuynh hướng ưa thích những đi đâu thần bí của phần nhân loại mê cuồng và dị đoan trong các vấn đề tôn giáo, và vì vậy say mê nhất những thứ mình ít hiểu nhất.^[14]”

Xóa bỏ sự sùng bái lỗ lã này khỏi tín lý Ki-tô giáo đã trở thành nỗi ám ảnh với Newton. Vào đầu những năm 1689, không lâu sau khi xuất bản

Những nguyên lý của triết học tự nhiên, Newton đã bắt tay vào một khảo luận mà ông gọi là *The Philosophical Origins of Gentile Theology* (Những nguồn gốc triết học của thần học ngoại Do Thái giáo). Khảo luận này biện giải rằng Noah đã sáng lập tôn giáo nguyên thủy - một thần học ngoại giáo - vốn không có dính dáng tới sự mê tín và chủ trương thờ phụng một Thượng Đế hữu lý. Những đi đầu rắn duy nhất là kính mến Thượng Đế và yêu thương anh em láng giềng. Con người được lệnh hãy thưởng ngoạn thiên nhiên, đền thờ duy nhất của Chúa Trời. Các thế hệ sau này đã làm hư hỏng thứ tôn giáo thuần khiết này với những truyền thuyết về phép lạ và những kỳ công. Một số kẻ đã đọa lạc vào lãnh địa sùng bái ngẫu tượng và mê tín dị đoan. Thế nhưng, Thượng Đế đã lần lượt sai các vị tiên tri đến kêu gọi họ trở lại đường ngay nẻo chính. Pythagoras đã học hỏi về tôn giáo này và mang nó đến cho phương Tây. Jesus đã là một trong những vị tiên tri được sai đến để kêu gọi con người quay về với sự thật nhưng tôn giáo thuần khiết của Ngài đã bị hủy hoại bởi Athanasius và đội quân của ông. Sách Khải huyền đã tiên tri về sự trỗi dậy của học thuyết Ba Ngôi Nhất Thể — “thứ tôn giáo kỳ lạ của Tây phương này”, “thờ phụng Ba Ngôi vị bình đẳng của Thượng Đế” - như là nỗi ghê sợ sự cô độc. ^[15]

Người Công giáo phương Tây luôn thấy tín đi đầu Chúa Ba Ngôi là một học thuyết khó hiểu, và thái độ duy lý mới mẻ của họ đã khiến cho các triết gia và nhà khoa học Thời đại Khai sáng nóng lòng muốn bác bỏ nó. Newton rõ ràng đã không hiểu về vai trò của sự thần bí trong đời sống tôn giáo. Người Hy Lạp đã dùng huyền nhiệm Ba Ngôi Nhất Thể như là phương tiện để giữ tâm trí ở trạng thái ngạc nhiên khó hiểu và như một lời nhắc nhở rằng trí tuệ con người không bao giờ có thể hiểu được bản chất của Thượng Đế. Tuy nhiên, với một nhà khoa học như Newton thì thật khó mà hài lòng với thái độ này. Trong khoa học, người ta đã biết cách sẵn sàng rũ bỏ quá khứ và bắt đầu lại từ những nguyên lý đầu tiên để tìm ra sự thật.

Tôn giáo, tuy nhiên, cũng như nghệ thuật thường ở cốt sự đối thoại với quá khứ ngõ hầu tìm thấy một viễn quan từ đó mà nhìn vào hiện tại. Truyền thống cung cấp một xuất phát điểm cho phép con người suy tưởng đến những vấn đề muôn thuở về ý nghĩa tối hậu của cuộc đời. Tôn giáo và nghệ thuật, vì vậy, không hành xử như khoa học.

Trong suốt thế kỷ XVIII, tuy nhiên, người Công giáo đã bắt đầu áp dụng những phương pháp khoa học mới vào tín lý Ki-tô giáo và đã đi đến những đáp án giống như Newton. Ở Anh quốc, các nhà thần học cấp tiến như Matthew Tindal và John Toland nóng lòng muốn quay về những tín niệm cơ bản, thanh lọc khỏi giáo lý Ki-tô những điều thần bí và xác lập một tôn giáo thật sự thuần lý. Trong *Christianity Not Mysterious* (Ki-tô giáo không thần bí - 1696), Toland lập luận rằng sự thần bí đơn giản là đưa đến “chuyên chế bạo ngược và mê tín dị đoan^[16]”. Thật là xúc phạm khi hình dung Thượng Đế không thể tự tỏ mình một cách rõ ràng. Tôn giáo phải hợp lý. Trong *Christianity as Old as Creation* (Ki-tô giáo cũ như Sáng thế - 1730), Tindal đã cố, giống như Newton, khôi phục lại tôn giáo nguyên thủy và thanh tẩy khỏi nó những lớp bả đắp về sau. Tính hợp lý là tiêu chuẩn của mọi tôn giáo chân chính: “Có một tôn giáo của tự nhiên và lý trí được viết trong tim mỗi một người chúng ta từ khởi thiên lập địa, bằng vào đó tất cả nhân loại phải thẩm định sự thật của bất kỳ định chế tôn giáo nào. ^[17]” Sự mặc khải vì vậy là không cần thiết vì chân lý có thể được tìm đến bởi sự tra vấn của lý trí; những huyền nhiệm như Chúa Ba Ngôi và sự nhập thể có một cách giải thích hoàn toàn hợp lý và không nên được dùng để áp chế người tín hữu đơn thuần trong vòng cương tỏa của sự dị đoan và một Giáo hội hiến chế.

Khi những tư tưởng cấp tiến này lan tràn khắp lục địa, một thế hệ sử gia mới đã bắt đầu khảo cứu lịch sử Giáo hội một cách khách quan. Bởi vậy mà năm 1699 Gottfried Arnold đã xuất bản quyển sách rất vô tư của mình

History the Churches from the Beginning of the New Testament to 1688 (Lịch sử các Giáo hội từ khởi đầu của Tân ước đến 1688), biện giải rằng những gì hiện được cho là chính thống không thể có gốc gác từ Giáo hội sơ khai. Johann Lo rem Von Mosheim (1694-1755) đã cố ý chia tách lịch sử khởi thần học trong tác phẩm rất có uy tín của ông *Institutions of Ecclesiastical History* (Lịch sử những định chế Giáo hội - 1726) và ghi chép lại sự phát triển của giáo thuyết mà không bàn luận về tính xác thực của chúng. Những sử gia khác như Georg Walch, Giovanni But và Henry Noris khảo sát lịch sử những cuộc tranh luận gay go về giáo thuyết, như thuyết Arius, luận chiến *Filioque* (Và Đức chúa Con) và nhiều cuộc tranh cãi bất tận về Ki-tô luận trong các thế kỷ IV và V. Thật buồn lòng thay cho nhiều tín hữu khi hiểu ra rằng, những tín điều căn bản về bản chất của Thượng Đế và Đấng Ki-tô đã hình thành qua nhiều thế kỷ chứ không hề có ngay trong Tân Ước: Điều đó phải chăng nghĩa là chúng hư ngụy? Những người khác thậm chí đi xa hơn và đã áp dụng khách quan tính mới mẻ này cho chính Tân Ước.

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) đã thật sự thử đi đến bản lý lịch thấu đáo về chính Chúa Jesus: Câu hỏi nhân tính của Đấng Ki-tô không còn là một vấn đề bí nhiệm hay học thuyết mà đã đang chịu đựng ánh nhìn soi mói khắt khe của khoa học trong *Age of Reason* (Thời đại lý trí). Một khi điều này xảy ra, thời kỳ hiện đại của chủ nghĩa hoài nghi quả thực đã mở màn. Reimarus lập luận rằng Đức Jesus đơn giản chỉ muốn sáng lập một quốc gia đạo hạnh, và khi sứ mạng của một đấng cứu thế Messiah của Ngài thất bại, Ngài đã chết trong tuyệt vọng. Ông nhấn mạnh rằng trong Phúc Âm, Đức Jesus chưa bao giờ khẳng định rằng Ngài đã đến để chuộc tội cho loài người. Ý niệm đó, vốn đã trở thành trung tâm của Tây phương Ki-tô giáo, chỉ có thể được truy nguyên về Thánh Paul, nhà sáng lập thực thụ của đạo Ki-tô. Vì lẽ đó, chúng ta không nên sùng kính Đức

Jesus như là Thượng Đế, mà như là vị thầy của một “tôn giáo đặc sắc, giản dị, cao cả và thiết thực^[18]”.

Những nghiên cứu khách quan này dựa trên sự am hiểu thánh kinh theo nghĩa đen và bỏ qua tính chất tượng trưng hay ẩn dụ của đức tin. Người ta có thể phản bác rằng lối phê phán này không thỏa đáng cũng như nó đối với nghệ thuật hay thi ca vậy. Nhưng một khi tinh thần khoa học đã trở thành quy phạm cho nhiều người, thật khó để bắt họ đọc Phúc Âm theo bất kỳ cách nào khác. Người Ki-tô giáo phương Tây giờ đây không thể thoát thác lối hiểu theo nghĩa đen về tín ngưỡng của họ và đã đi một bước giạt lùi tất nhiên khỏi huyền thoại: Một câu chuyện hoặc đúng trên thực tế hoặc là đi đầu bịa đặt. Những câu hỏi về nguồn gốc của tôn giáo thì quan trọng với tín đồ Ki-tô hơn, chẳng hạn, so với tín đồ Phật giáo, vì truyền thống độc thần luận của họ đã luôn luôn quả quyết rằng Thượng Đế tỏ mình ra trong những biến cố lịch sử. Nếu những Ki-tô hữu muốn gìn giữ tính chính trực của mình trong thời đại khoa học, những câu hỏi này phải được trả lời thỏa đáng. Một số người Ki-tô, vốn nuôi dưỡng những tín niệm thông thường hơn là Tindal hoặc Reimarus, đã bắt đầu chất vấn lối hiểu Thượng Đế theo truyền thống Tây phương. Trong tiểu luận “Wittenburg’s Innocence of a Double Murder” (Sự trong trắng của một vụ sát nhân kép của Wittenburg - 1681) của mình, tác giả theo thuyết Luther, John Friedmann Mayer, viết rằng, học thuyết truyền thống về sự cứu chuộc, như được đề ra bởi Anselm, vẽ ra một Chúa Trời đòi hỏi Con Trai của Ngài phải chết, bộc lộ một quan niệm không thỏa đáng về thần thánh. Ngài là “Thượng Đế công bình, giận dữ” và “Thượng Đế thịnh nộ”, với những (đòi buộc thưởng phạt nghiêm khắc đã gieo vào lòng nhiều người Ki-tô nỗi kinh sợ và khiến họ chùn tay trước tội lỗi^[19]). Ngày càng có nhiều tín hữu lấy làm hổ thẹn vì sự tàn ác quá đỗi trong phần nhiều lịch sử Công giáo, vốn đã tiến hành các cuộc thập tự chinh, các tòa án dị giáo và các vụ bách

hại kinh hoàng nhân danh vị Chúa công bình này. Việc bức bách thiên hạ tin vào những học thuyết chính thống dường như đặc biệt đáng ghê sợ trong một thời đại ngày càng mê đắm tự do và tự do tín ngưỡng. Cuộc tắm máu gây ra bởi Phong trào Cải cách và hậu quả của nó dường như là giọt nước làm tràn ly.

Lý trí có vẻ như là câu trả lời. Song, một Thượng Đế bị rút cạn sự thần bí mà nhiều thế kỷ qua đã biến Ngài thành một giá trị tôn giáo hữu hiệu trong những truyền thống khác liệu có thể hấp dẫn những Ki-tô hữu giàu tưởng tượng và trực giác hơn? Thi sĩ Thanh giáo John Milton (1608-1674) đặc biệt cảm thấy bất an bởi lý lịch bất khoan dung của Giáo hội. Là một con người chân chính của thời đại mình, ông đã cố gắng, trong khảo luận chưa xuất bản *On Christian Doctrine* (Về Giáo lý Ki-tô) của mình, chỉnh đốn Phong trào Cải cách và đề ra một tín ngưỡng tôn giáo cho riêng mình mà không dựa dẫm vào những tín điều và cách nhìn của người khác. Ông cũng hoài nghi về những học thuyết truyền thống như huyền nhiệm Ba Ngôi Nhất Thể. Thế nhưng, điều đáng nói là, nhân vật chính đích thực trong kiệt tác *Thiên đường đã mất* của ông là Satan thay vì Chúa Trời mà những hành động của y có dụng ý bào chữa cho con người. Satan có nhiều phẩm chất của con người Âu châu mới: y thách đố uy quyền, chống lại cái xa lạ, và trong những cuộc hành trình táo tợn của mình từ Địa ngục, đi qua Hổn mang đến trần gian mới tác tạo, y trở thành nhà thám hiểm đầu tiên. Thượng Đế của Milton, tuy vậy, có vẻ làm nổi bật sự ngớ ngẩn cố hữu trong lối hiểu theo nghĩa đen của Tây phương. Không có lối diễn giải thần bí về Ba Ngôi Nhất Thể, vị trí của Chúa Con hết sức mơ hồ trong thi phẩm này. Người ta tuyệt nhiên không thể biết rõ liệu Ngài có phải là ngôi hai Thiên Chúa hay là một thụ tạo giống như, mặc dù có vị thế cao hơn, các thiên thần. Trong mọi tình huống, Ngài và Cha là hai hữu thể hoàn toàn tách biệt đang sa đà trong những cuộc đàm luận dài dòng tẻ ngắt để lần dò ý

định của nhau, mặc dù Con được thừa nhận là Lời và Sự Khôn Ngoan của Cha.

Tuy nhiên, cách xử lý của Milton với sự biết trước mọi biến cố trên trần gian của Thượng Đế làm cho thần tính của Ngài có vẻ không thể tin được. Vì Thượng Đế tất nhiên biết rằng Adam và Eve sẽ sa ngã thậm chí trước khi Satan đến trần gian - Ngài đã phải viện đến một vài lối biện hộ khá hay ho cho những hành động của mình trước khi sự thể xảy ra. Ngài không thích áp đặt sự vâng phục, Ngài giải thích với Chúa Con, và Ngài đã ban cho Adam và Eve khả năng chống chọi lại Satan. Vì vậy, Thượng Đế biện giải một cách tự vệ, họ không thể kết tội

Đấng Hóa Công, tác tạo, hay vận số;

Như thế tiên định đã vượt thắng ý chí,

Vốn được ban tặng bởi mệnh lệnh tuyệt đối hay sự toàn tri;

Chính chúng tự quyết cuộc nổi loạn; nào phải ta:

Tài tiên tri của ta vô phương tác động đến lâm lỗi này,

Vốn là bằng cớ của sự vô tri ngoan cố...

Ta ban cho chúng tự do, và tự do chúng phải giữ lấy,

Trước khi chúng tự nô dịch mình: Hoặc ta phải thay đổi

Bản chất của chúng, và thu hồi mệnh lệnh tối cao

Bất biến, vĩnh hằng, thứ trao ban tự do;

Chính chúng đã quyết định cuộc sa ngã này.^[20]

Chẳng những thật khó để tôn trọng lối nghĩ thấp kém này, mà Thượng Đế còn vượt quá nữa bởi nhấn tâm, tự cao tự đại và hoàn toàn thiếu vắng lòng trắc ẩn mà tôn giáo của Ngài được cho là truyền cảm hứng. Việc bắt

Thượng Đế nói năng và suy nghĩ như một trong số chúng ta theo cách này cho thấy sự thiếu thỏa đáng của một quan niệm về thần linh theo phông nhân hình và nhân cách thuyết như vậy. Có quá nhiều điều mâu thuẫn để một Thượng Đế như thế là hình tượng nhất quán hoặc đáng tôn thờ.

Cách hiểu theo nghĩa đen về những học thuyết như sự toàn năng của Chúa sẽ không thuyết phục. Thượng Đế của Milton chẳng những lạnh lùng và câu nệ Lệ Luật một cách cứng nhắc, Ngài còn hết sức kém cỏi. Trong hai quyển cuối của *Thiên đường đã mất*, Chúa đã sai Tổng lãnh thiên thần Michael đến an ủi Adam bằng cách thổ lộ với ông rằng hậu duệ của ông sẽ được cứu chuộc. Toàn bộ tiến trình của lịch sử cứu rỗi được tiết lộ với Adam trong một loạt những hoạt cảnh sinh động, với lời dẫn giải của Michael: Ông nhìn thấy cảnh Cain sát hại Abel, Đại Hồng Thủy và con tàu Noah, Tháp Babel, Abraham được kêu gọi, cuộc Xuất hành khỏi Ai Cập và Chúa ban Lễ Luật trên núi Sinai. Sự thiếu sót của kinh Torah, vốn đề nặng bất hạnh lên dân tộc được Chúa chọn qua bao thế kỷ, Michael giải thích, là thủ đoạn để bắt họ càng khao khát hơn nữa một Lễ Luật tôn giáo. Khi lối giải thích về sự cứu rỗi thế giới tương lai khai triển - qua những kỳ công của vua David, thời kỳ lưu đày ở Babylon, Đấng Ki-tô hạ phàm, v.v... - độc giả chợt nảy ra ý nghĩ là hẳn phải có một phương án cứu chuộc nhân loại dễ dàng và trực tiếp hơn. Sự kiện rằng kế hoạch quanh co khúc khuỷu này với những thất bại triền miên và những sai lầm từ ban đầu của nó, đã được định trước chỉ có thể gây ra những nỗi ngờ vực trầm trọng về trí thông minh của tác giả của nó. Thượng Đế của Milton có thể khơi gợi rất ít tin tưởng. Điều ắt hẳn có ý nghĩa là, sau *Thiên đường đã mất*, không một tác gia tiếng Anh lớn nào khác từng thử mô tả thế giới siêu nhiên nữa. Chẳng còn có những Spencer hay Milton nào nữa. Từ đó về sau, sự siêu phàm và thần thánh sẽ trở thành lãnh địa của những tác giả kém tiếng tăm hơn, như

George MacDonald và c.s. Lewis. Thế nhưng, một Thượng Đế không thể hấp dẫn trí tưởng tượng thì là có vấn đề

Ở phần cuối *Thiên đường đã mất*, Adam và Eve bước trên con đường cô tịch ra khỏi Vườn Địa Đàng và vào trần gian, ở phương Tây những người Ki-tô cũng đang trên ngưỡng cửa của một thời đại thế tục hơn, mặc dù họ vẫn giữ vững niềm tin vào Thượng Đế. Tôn giáo mới của lý trí sẽ được mệnh danh là Thần luận. Nó không có thời gian cho những lĩnh vực tưởng tượng của chủ nghĩa thần bí và thần thoại học. Nó quay lưng lại với huyền thoại về mặc khải và những “bí nhiệm” truyền thống như Ba Ngôi Nhất Thể, vốn đã từ rất lâu giam hãm con người trong vòng cương tỏa của mê tín dị đoan. Thay vì vậy, nó tuyên xưng lòng trung thành với “vị thần” phi nhân cách mà con người có thể tự khám phá bằng những nỗ lực của mình. Francois-Marie de Voltaire, hiện thân của phong trào mà sau đó được mệnh danh là Khai sáng, định nghĩa tôn giáo lý tưởng này trong *Philosophical Dictionary (Từ điển Triết học - 1764)* của ông. Nó, trên hết thảy, sẽ càng đơn giản càng tốt.

Lẽ nào nó không phải thứ tôn giáo rao dạy nhiều về đạo lý và rất ít giáo điếu? Thứ thường làm cho con người trở nên công chính mà không khiến họ ngu muội? Thứ không bắt buộc người ta phải tin vào những điếu không thể có, mâu thuẫn, xúc phạm đấng thần linh, và nguy hại cho con người, và dám không dọa dẫm bằng hình phạt đời đời bất cứ kẻ nào có lương tri? Lẽ nào nó chẳng phải thứ tôn giáo không bênh vực tín ngưỡng của mình bằng những tên đao phủ, và không tắm máu thế gian vì một chữ nguy biện hàm hồ?... là thứ dạy chỉ thờ phụng một Thiên Chúa công bình, khoan dung và nhân đạo?^[21]

Các Giáo hội chỉ có thể tự trách mình vì sự thách đố này, vì qua nhiều thế kỷ, họ đã chôn cất lên tín đồ hàng bao nhiêu thứ học thuyết què quặt. Phản ứng này là không thể tránh khỏi và thậm chí có thể là tích cực.

Các triết gia của Thời đại Khai sáng, tuy nhiên, không bác bỏ ý niệm Thượng Đế. Họ cự tuyệt Thiên Chúa tàn ác của tín đồ đầu chính thống đã đe dọa nhân loại bằng ngọn lửa đời đời. Họ phủ nhận những học thuyết huyền bí về Ngài vốn mâu thuẫn với lý trí. Nhưng niềm tin của họ vào một Đấng Tối cao vẫn còn nguyên vẹn. Voltaire đã xây dựng một nhà nguyện tại Ferney với lời khắc “Deo Exerit Voltaire” trên thành dầm ở cửa vào, và đi xa đến mức gợi ý rằng nếu Thượng Đế không tồn tại thì điều cần thiết là phải sáng tạo ra Ngài. Trong *Từ điển Triết học*, ông lập luận rằng niềm tin vào một Thượng Đế thì hữu lý và tự nhiên với con người hơn là tin vào Nhiêu đấng thần linh. Ban đầu những người sống trong những thôn xóm và cộng đồng xa xôi hẻo lánh đã công nhận có một ông trời đã đi đầu khiến vận mệnh của họ: Thuyết đa thần là một diễn biến về sau. Cả khoa học và triết học duy lý đầu đã chỉ ra sự hiện hữu của một Đấng Tối cao: “Chúng ta có thể rút ra kết luận gì từ tất cả điều này?” ông nêu câu hỏi vào cuối tiểu luận về “Thuyết vô thần” trong *Từ điển Triết học*. Ông trả lời:

Rằng thuyết vô thần là mối họa ghê gớm trong tay kẻ quyền thế; và cả nơi những thức giả cho dù đời sống của họ vô tội, vì những học thuyết của họ có thể tác động đến nhà cầm quyền; và rằng, cho dù nó không hiểm ác như sự cuồng tín, nó hầu như luôn gây hại cho đạo đức. Trên hết thấy, hãy để tôi nói thêm rằng ngày nay có ít người vô thần hơn đã từng trong quá khứ, vì các triết gia đã hiểu rằng sẽ không có thực vật nếu không có mặt trời, và sẽ chẳng có mặt trời nếu không có sự kiến tạo, vân vân. ^[22]

Voltaire đánh đờng thuyết vô thần với sự dị đoan và cuồng tín mà các triết gia đã nóng lòng muốn bài trừ. Vấn đề của ông không phải Thượng Đế, mà là những học thuyết về Ngài vốn xúc phạm đến chuẩn mực thiêng liêng của lý trí.

Những người Do Thái ở Âu châu cũng đã bị ảnh hưởng bởi những tư tưởng mới này. Baruch Spinoza (1632-1677), một người Hà Lan gốc Do Thái có tổ tiên từng ở Tây Ban Nha, đã trở nên bất mãn với việc nghiên cứu kinh Torah và gia nhập vào giới các tư tưởng gia tự do ngoại Do Thái giáo. Ông đã triển khai các ý niệm vốn khác biệt sâu sắc với Do Thái giáo cổ truyền và đã được các nhà lý luận khoa học như Descartes và các học giả Ki-tô tác động đến ít nhiều. Năm 1656, ở tuổi 24, ông đã chính thức bị khai trừ khỏi Giáo hội Do Thái ở Amsterdam. Trong khi sắc lệnh rút phép thông công được đọc lên, ánh hào quang của Giáo hội này đã dần dần lụi tắt cho đến khi cả giáo đoàn bị bủa vây trong đêm đen dày đặc, để trải nghiệm lấy thứ bóng tối mà tâm hồn Spinoza phải chịu đựng trong một thế giới vô thần độc ác:

Hãy để y bị nguy ền rửa bởi ngày và bởi đêm; bị nguy ền rửa khi nằm xuống và khi thức dậy, khi đi ra và khi đi vào. Cầu Chúa đừng bao giờ tha thứ hay chấp nhận y! Cầu cho cơn thịnh nộ và giận dữ của Chúa thiêu đốt con người này mãi mãi về sau, bắt y gánh chịu tất cả những tai ương được viết trong sách luật, và xóa tên y khỏi g ần trời này.^[23]

Kể từ đó, Spinoza không thuộc về một cộng đồng tôn giáo nào ở Âu châu. Ông là nguyên mẫu đúng nghĩa của một tư tưởng tự quyết, thế tục vốn sẽ trở thành một trào lưu ở Âu châu. Vào đầu thế kỷ XX, nhiều người tôn sùng Spinoza như là người hùng của tính hiện đại, đồng cảm với tình trạng lưu đầy tượng trưng, nỗi cô liêu và cuộc tìm kiếm sự cứu rỗi trong cõi thế tục của ông.

Spinoza từng được coi là một người vô thần nhưng ông có niềm tin vào Chúa, mặc dù không phải là vị Chúa của thánh kinh. Giống như những Faylasuf, ông thấy tôn giáo mặc khải thua kém hiểu biết khoa học về Thượng Đế thủ đắc bởi triết gia. Bản chất của niềm tin tôn giáo đã bị hiểu

sai, như ông lập luận trong *A Theologica-Political Treatise* (Khảo luận thần học-chính trị). Nó đã trở thành “chỉ là sự pha trộn giữa sự cả tin và thiên kiến”, một “chuỗi những đi đầu thần bí vô nghĩa^[24]”. Ông chia cái nhìn phê phán vào lịch sử Kinh Thánh. Người Israel đã gọi bất kỳ hiện tượng nào mà họ không hiểu là “Chúa Trời”. Người ta kể rằng các tiên tri, chẳng hạn, đã được Thánh Thần của Chúa truyền cảm hứng đơn giản bởi vì họ là những bậc trí tuệ và thánh thiện khác thường. Nhưng “nguồn cảm hứng” này không bị giới hạn với một thiểu số tinh hoa nhưng là dành cho mọi người qua lý trí tự nhiên: Những nghi lễ và biểu tượng chỉ có thể giúp đám đông những người không có khả năng tư duy khoa học, lý trí.

Giống như Descartes, Spinoza đã quay lại với chứng lý bản thể học về sự hiện hữu của Chúa. Ngay ý niệm về “Chúa” đã bao hàm xác nhận về sự hiện hữu của Chúa, vì một hữu thể toàn hảo không tồn tại sẽ là một đi đầu mâu thuẫn về ngữ nghĩa. Sự hiện hữu của Chúa là tất nhiên, vì nội một đi đầu đó đã mang lại tính chắc chắn và xác tín cần thiết để làm những cuộc suy diễn khác về thực tại. Hiểu biết khoa học của chúng ta về thế giới cho ta thấy rằng, nó được chi phối bởi những quy luật thường hằng. Với Spinoza, Thiên Chúa đơn giản là nguyên lý phổ quát, là toàn bộ những quy luật vĩnh hằng trong hiện hữu. Thiên Chúa là một tồn tại hữu hình, đồng nhất và tương đương với trật tự chi phối vũ trụ. Cũng như Newton, Spinoza đã quay trở lại với ý niệm triết học cổ điển về sự tán phát hay còn gọi thuyết vũ trụ vạn vật đồng nhất thể. Vì Thiên Chúa là thường hằng nội tại nơi vạn sự - vật chất và tinh thần - có thể định nghĩa Ngài là quy luật chi phối sự hiện hữu của chúng. Nói về hoạt động của Thiên Chúa trong thế giới, nói đơn giản, chính là một cách mô tả những nguyên lý toán học và nhân quả của hiện hữu. Nó là sự phủ nhận hoàn toàn tính siêu việt.

Nghe có vẻ là một học thuyết ảm đạm nhưng Thượng Đế của Spinoza đã truyền cho ông một nỗi kinh sợ thật sự huyền bí. Là hội tụ của tất cả

những quy luật trong hiện hữu, Thượng Đế là sự toàn hảo tối thượng đã gắn kết vạn vật trong một thể thống nhất và hài hòa. Khi con người suy ngẫm về sự vận hành của tâm trí họ theo cái cách mà Descartes đã thích thú thường ngoạn, họ mở toang chính mình để cho thần tại vĩnh hằng và vô tận của Thượng Đế hiện diện trong họ. Giống như Plato, Spinoza tin rằng tri thức trực giác và tự nhiên tiết lộ sự hiện hữu của Thiên Chúa Nhiều hơn sự thu thập mệt mỏi những dữ kiện. Niềm vui và hạnh phúc của chúng ta trong tri thức tương đương với tình yêu Thiên Chúa, đáng thần linh không phải một đối tượng vĩnh cửu của tư tưởng mà chính là căn đề và nguyên lý của tư tưởng đó, đồng nhất thể với mỗi một sinh thể người. Sự mặc khải hay thiên luật là không cần thiết: Toàn thể nhân loại đều có thể đến được với đáng Thượng Đế này và duy có kinh Torah là quy luật thường hằng của tự nhiên.

Spinoza đã đưa siêu hình học cổ xưa lên ngang hàng với khoa học mới: Thiên Chúa của ông không phải là Đấng bất khả tri nhận của những triết gia Tân-Plato mà gần hơn với hữu thể tuyệt đối được mô tả bởi các triết gia như Aquinas. Nhưng nó cũng gần với Thượng Đế thần bí được cảm nghiệm bởi các nhà độc thần luận chính thống. Người Do Thái, Ki-tô giáo và các triết gia thường xem Spinoza là người vô thần: Chẳng có gì là nhân cách nơi vị Thiên Chúa vốn không thể tách rời với toàn bộ thực tại này. Thực vậy, Spinoza đã chỉ dùng từ “Thiên Chúa” vì những lý do lịch sử: Ông tán thành những người vô thần với quả quyết rằng thực tại không thể bị phân chia thành phần “Thiên Chúa” và phần không-Thiên Chúa. Nếu Thiên Chúa không thể tách bạch được khỏi bất kỳ cái gì, thì ta cũng chẳng thể nói rằng “Ngài” thần tại theo bất kỳ ý nghĩa thông thường nào. Điều Spinoza đang muốn nói thật ra là chẳng có vị Thượng Đế nào tương hợp với ý nghĩa mà ta thường gán cho từ đó. Nhưng các nhà thần bí và các triết gia đã đề ra những luận điểm tương tự hằng bao thế kỷ. Một vài người đã

nói rằng “Chẳng có gì” ngoại trừ thế giới chúng ta biết. Nếu không vì sự vắng mặt của một En Sof siêu việt, phiếm thần luận của Spinoza sẽ tương tự với Kabbalah, và chúng ta có thể cảm nhận mối tương liên giữa thần bí luận cực đoan và thuyết vô thần mới xuất hiện.

Tuy nhiên, chính triết gia Đức Moses Mendelssohn (1729-1786) là người khai đường mở lối cho người Do Thái tiến bước vào Âu châu hiện đại, mặc dù thoát đầi ông không có ý định xây dựng một nền triết học đặc trưng Do Thái. Ông quan tâm đến tâm lý học và mỹ học cũng như tôn giáo và các tác phẩm đầu tiên của ông *Phaedon* (Về sự bất tử của linh hồn) và *Morgenstunden* (Những luận thuyết về sự tồn tại của Chúa) đơn giản đã được viết trong bối cảnh tư tưởng Khai sáng đang nở rộ hơn ở Đức: Chúng tìm cách xác lập sự hiện hữu của Thượng Đế trên những căn đê lý trí và không xem xét vấn đề này từ quan điểm Do Thái, ở những quốc gia như Pháp và Đức, những tư tưởng tự do của Thời đại Khai sáng mang đến sự giải phóng và cho phép người Do Thái gia nhập vào xã hội. Không có gì khó khăn để những Maskil này, như mệnh danh của những người Do Thái được khai sáng, chấp nhận thứ triết lý tôn giáo của Thời kỳ khai sáng ở Đức. Do Thái giáo chưa bao giờ mang nặng nỗi ám ảnh về giáo đầi như Ki-tô giáo Tây phương. Giáo lý căn bản của nó hầu như tương đầi với tôn giáo duy lý của Thời kỳ Khai sáng, mà ở Đức hãy còn chấp nhận ý niệm về những phép lạ và sự can thiệp của Thượng Đế vào chuyện của con người. Trong *Những luận thuyết về sự tồn tại của Chúa*, Thượng Đế triết lý của Mendelssohn rất giống vị Chúa Trời của Kinh Thánh. Đó là một Thượng Đế có nhân cách, chứ không phải một khái niệm trừu tượng siêu hình. Những đặc điểm nhân tính như khôn ngoan, tốt lành, công bình, từ ái và thông tuệ trong ý nghĩa cao cả nhất đầi có thể được gắn vào Hữu thể tối cao này.

Nhưng đi đầu đó làm cho Thượng Đế của Mendelssohn rất giống chúng ta. Quan điểm của ông là một tín lý Thời kỳ Khai sáng điển hình: Thản nhiên, thờ ơ, và có khuynh hướng làm ngơ sự nghịch lý và nhập nhằng của kinh nghiệm tôn giáo. Mendelssohn nhìn cuộc sống không có Thượng Đế là vô nghĩa, nhưng đây không phải là một niềm tin nóng nhiệt cảm tính: Ông hoàn toàn hài lòng với sự hiểu biết Thượng Đế thủ đắc bởi lý trí. Sự thiện hảo của Thượng Đế là cái bản lề trên đó thần học của ông tựa vào. Nếu con người phải trông chờ vào sự thiên khải mà thôi, đi đầu này sẽ mâu thuẫn với lòng nhân lành của Chúa, vì có rất nhiều người hiền nhiên đã bị loại ra khỏi kế hoạch thần thánh. Vì lẽ đó, triết lý của ông không màng đến những kỹ năng trí tuệ thâm thúy mà Falsafah đòi hỏi - thứ mà chỉ một số ít người có thể kham được - và dựa Nhiều hơn vào lương tri vốn trong tâm linh hội của mọi người. Song, có sự nguy hiểm trong cách tiếp cận như vậy, vì thế thì thật dễ dàng để uốn nắn vị Thượng Đế ấy theo những thiên kiến của chúng ta và tuyệt đối hóa chúng.

Khi *Về sự bất tử của linh hồn* được xuất bản năm 1767, sự biện hộ triết học của nó cho linh hồn bất tử đã được tiếp nhận một cách sôi nổi, nếu không nói đôi khi có phần kẻ cả, trong các giới ngoại Do Thái giáo hay Ki-tô giáo. Một mục sư trẻ người Thụy Sĩ, Johann Caspar Lavater, viết rằng tác giả đã chín muồi cho sự cải đạo sang Ki-tô giáo và thách thức Mendelssohn công khai biện hộ cho Do Thái giáo của ông. Mendelssohn bây giờ đã bất đắc dĩ bị đặt vào thế phải lên tiếng bênh vực Do Thái giáo, cho dù ông không tán thành những tín đi đầu truyền thống như dân tộc được chọn hay miền đất hứa. Ông đã phải hành xử một cách vô cùng thận trọng: Ông không muốn theo con đường của Spinoza cũng không muốn khiến cho sự phẫn nộ của người Ki-tô trút lên những người của ông nếu cuộc biện hộ Do Thái giáo của ông tỏ ra quá thành công. Như những nhà thần luận khác, ông lập luận rằng sự thiên khải chỉ có thể được chấp nhận nếu

sự thật về nó có thể được chứng minh bằng lý lẽ. Học thuyết về Ba Ngôi Nhất Thể đã không đáp ứng tiêu chuẩn của ông. Do Thái giáo không phải là một tôn giáo mặc khải mà là một Lễ Luật mặc khải. Ý niệm Do Thái về Thượng Đế thực chất tương đồng với tôn giáo tự nhiên thuộc về toàn thể loài người, và có thể chứng minh được chỉ bằng vào lý trí. Mendelssohn dựa vào những chứng lý vũ trụ học và bản thể học cổ điển, biện giải rằng chức năng của Lễ Luật là giúp người Do Thái nuôi dưỡng một ý niệm đứng đắn về Thượng Đế và tránh sa vào sùng bái thần tượng. Ông kết thúc với lời kêu gọi sự khoan dung. Tôn giáo phổ quát của lý trí cần hướng đến sự tôn trọng những cách tiếp cận Thượng Đế khác, bao gồm Do Thái giáo, mà các Giáo hội ở Âu châu đã bức hại qua nhiều thế kỷ.

Bộ phận người Do Thái ít chịu ảnh hưởng từ Mendelssohn hơn so với từ triết gia Immanuel Kant, tác giả của *Critique of Pure Reason* (Phê phán lý tính thuần - 1781) xuất bản trong thập kỷ sau cùng của cuộc đời Mendelssohn. Kant định nghĩa: Khai sáng là “cuộc thoát ly của con người khỏi thời kỳ tự nguyện bị giám hộ” hay dựa dẫm vào uy quyền ngoại lai^[25]. Con đường duy nhất đến với Chúa nằm trong lãnh địa tự quyết của lương tâm đạo đức, điều ông gọi là “lý trí thực tiễn”. Ông bác bỏ nhiều khuôn phép ước thúc của tôn giáo, chẳng hạn như uy quyền giáo điều của nhà thờ, kinh nguyện và nghi lễ, mà tất cả đều ngăn cản con người trông cậy vào năng lực của chính mình và khuyến khích họ dựa dẫm người khác. Nhưng ông không phản bác tự thân ý niệm Thượng Đế. Giống như al-Ghazzali nhiều thế kỷ trước, ông biện luận rằng, những lý lẽ truyền thống về sự hiện hữu của Thượng Đế là vô ích vì, tâm trí chúng ta chỉ có thể hiểu những sự việc tồn tại trong không gian hay thời gian và không đủ khả năng xem xét những thực tại nằm ngoài phạm trù này. Nhưng, ông thừa nhận, nhân loại có khuynh hướng tự nhiên là băng qua những giới hạn này và tìm kiếm một nguyên lý thống nhất vốn sẽ mở cho chúng ta cái nhìn vào thực

tại như một nhất thể gắn kết. Đây là ý niệm về Thượng Đế. Ta không thể chứng tỏ sự hiện hữu của Thượng Đế về mặt logic, nhưng cũng không thể bác bỏ đi đâu đó. Ý niệm về Thượng Đế là thiết yếu cho chúng ta: Đó là ranh giới lý tưởng cho phép chúng ta đạt được một ý tưởng dễ hiểu về thế giới.

Với Kant, vì lẽ đó, Thượng Đế đơn giản là một tiện ích, vốn có thể bị lạm dụng. Ý niệm về một Đấng Hóa Công khôn ngoan và toàn năng có thể hủy hoại nỗ lực nghiên cứu khoa học và dẫn tới sự dựa dẫm lười biếng vào một vị thần từ cỗ máy chui ra (*dem ex machina*), một đấng thần linh sẵn lòng khóa lấp mọi lỗ hổng tri thức của chúng ta. Nó cũng có thể là ngu ồn cơn của sự thần bí hóa không cần thiết, vốn dẫn tới những tranh cãi nghiệt ngã như những vết sẹo đã hằn lên trên lịch sử các Giáo hội. Kant hẳn đã phủ nhận việc ông là người vô thần. Những người đương thời kể về ông như một người sùng đạo với ý thức sâu sắc khả năng làm ác của con người. Trong *Critique of Practical Reason* (Phê phán lý tính thực hành), Kant lập luận rằng, để sống cuộc sống đạo đức, con người cần đến một quan tòa, đấng ban thưởng cho đức hạnh của y bằng hạnh phúc. Từ góc độ này, Thượng Đế đơn giản đã được dính vào hệ thống đạo đức như một lời giải thích đến sau. Trung tâm của tôn giáo không còn là huyền nhiệm về Thượng Đế mà là chính con người. Thượng Đế đã trở thành một chiến lược cho phép chúng ta hành động hiệu quả và đạo đức hơn và không còn là căn đề của vạ sự. Chẳng bao lâu sau, đã có người đưa lý tưởng về tự quyết của ông đi một bước xa hơn và hoàn toàn bỏ mặc vị Thượng Đế có phần thiếu thực chất này. Kant là một trong những người đầu tiên ở phương Tây hoài nghi tính xác thực của những chứng lý truyền thống, cho rằng chúng thực ra chẳng chứng tỏ cái gì. Chúng sẽ không bao giờ còn có vẻ có sức thuyết phục đến như vậy nữa.

Tuy vậy, đi đâu này dường như là sự giải phóng đối với một vài Ki-tô hữu, những người vững tin rằng Thượng Đế đã đóng lại một con đường đến đức tin chỉ để mở ra con đường khác. Trong *A Plain Account of Genuine Christianity* (Một diễn giải đơn sơ về Ki-tô giáo chân chính), John Wesley (1703-1791) viết:

Đôi khi tôi hầu như có ý tin rằng, sự khôn ngoan của Thượng Đế đã, trong hầu hết các thời đại về sau, để cho những chứng cứ bên ngoài ít nhiều gây bế tắc và trắc trở cho đạo Ki-tô vì chính mục đích này, để những người (đặc biệt ưa suy ngẫm) có thể không hoàn toàn trông cậy vào đấy, nhưng buộc lòng quay nhìn vào cõi lòng mình và nâng niu gìn giữ vầng sáng đang bùng lên trong tim họ.^[26]

Một tâm thái sùng kính mới mẻ đã hình thành bên cạnh chủ nghĩa duy lý của Thời kỳ Khai sáng, vốn thường được gọi là “tôn giáo trung vào trái tim hơn là cái đầu, nó cũng có chung nhiều mối bận tâm như của thần luận. Nó giục già đàn ông đàn bà vứt bỏ những bằng chứng và uy quyền ngoại tại và tìm kiếm Thượng Đế ngay trong trái tim và năng lực của mỗi người. Giống như nhiều nhà thần luận, những môn đồ của anh em nhà Wesley hoặc của vị bá tước ngoan đạo người Đức, Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), cảm thấy họ đang rũ bỏ những cặn cọt bủi tu bao thế kỷ và đang quay về với Ki-tô giáo “thuần thành chất phác” của Chúa Jesus và những Ki-tô hữu đầu tiên.

John Wesley đã luôn là một tín hữu nồng nhiệt. Là một giảng viên Đại học Lincoln thuộc Oxford, ông và em trai Charles đã sáng lập một hội dành cho các sinh viên, mệnh danh là Câu lạc bộ Thánh. Nó nặng về phương pháp (*method*) và kỷ luật (*discipline*), vì vậy các thành viên của nó được gọi là những *Methodist* (Hội viên Giám lý). Năm 1735, John và Charles giong thuyền sang thuộc địa Georgia ở Mỹ để truyền giáo, nhưng John đã trở về hai năm sau trong thất vọng náo nức và ghi lại trong nhật ký: Tôi đã

đến Mỹ để cải t ãn người Anh Đĩng; nhưng than ôi, ai sẽ cải t ãn tôi?^[27]” Trong suốt cuộc hải hành, anh em Wesley bị lay động sâu sắc bởi vài nhà truyền giáo của chi phái Moravia vốn tránh xa mọi học thuyết giáo đi ãu và quả quyết rằng tôn giáo đơn giản là vấn đề của trái tim. Năm 1738, John kinh qua một trải nghiệm cải t ãn tại một cuộc họp của giáo phái Moravia ở một nhà nguyện trên đường Aldersgate, London, vốn ã thuyết phục ông rằng ông ã ðón nhận một sứ mạng trực tiếp từ Thượng Đế để rao giảng một giáo lý mới trên khắp Anh quốc. Từ lúc ấy, ông và các môn ð ð ã chu du khắp ðất nước, rao giảng cho các t ãng lớp công nhân và nông dân ở những bãi chợ và cánh ð ãng.

Trải nghiệm “tái sinh” có tính quyết ðĩng. Có thể nói, đi ãu “tuyệt ðối cần thiết” là cảm nhận “tiếng thì th ãn của Chúa trong tâm hồn”, rót tràn người tín hữu “tâm tình biết ơn liên lý với chúa” vốn ðược ý thức cảm nhận và làm cho “việc yêu thương mọi người con của Chúa với niềm ân cần, hòa nhã, và nhẫn nại là đi ãu tự nhiên, và, theo một cách nào ðó, thiết yếu^[28]”. Những học thuyết về Thượng Đế là vô ích và có thể gây hại. Tác động tâm lý của lời Chúa Ki-tô nơi người tín hữu là bằng chứng xác ðáng nhất về chân lý của tôn giáo. Cũng như trong Thanh giáo, một rung động xúc cảm là bằng chứng duy nhất về ðức tin chân chính, và vì lẽ ðó, là sự cứu rỗi. Nhưng thứ thần-bí-luận- cho-mọi-người này có thể là đi ãu nguy hại. Các nhà thần bí ã luôn luôn nêu bật hiểm họa của những nẻo ðường tâm linh ấy và cảnh báo hãy coi chừng sự cu ãng loạn: An bình và thanh tĩnh là những dấu hiệu của một thần bí luận chân chính. Thứ Ki-tô giáo về Tái Sinh này có thể gây ra những hành vi cu ãng đại, như trong những trạng thái mê loạn dữ ðội của những tín hữu Quaker và Shaker. Nó cũng có thể ðẫn ðưa tới sự tuyệt vọng: Thi sĩ William Cowper (1731-1800) ã hóa điên khi ông không còn cảm thấy ðược cứu vớt, tưởng tượng cảm giác mất mát này là dấu hiệu rằng ông ã bị luận phạt ðời ðời.

Trong tôn giáo của trái tim, những tín đi đầu về Thượng Đế được chuyển dịch vào trong những trạng thái xúc cảm nội tâm. Vì lẽ đó Bá tước von Zinzendorf, nhà bảo trợ của vài cộng đồng tôn giáo, bấy giờ đang cư ngụ trong những điền địa của ngài ở Saxony, đã lập luận giống như Wesley rằng “đức tin không ở trong tư tưởng cũng như đầu óc, mà ở trong trái tim, là ánh sáng chiếu rọi nơi trái tim^[29]”. Các vị học giả kinh viện có thể không ngớt “luyên thuyên về huyền nhiệm Ba Ngôi Nhất Thể”, nhưng ý nghĩa của học thuyết này không phải mối quan hệ ba ngôi với nhau mà là “ba ngôi với chúng ta^[30]”. Giáo lý nhập thể biểu đạt huyền nhiệm về cuộc tái sinh của một Ki-tô hữu, khi Chúa Ki-tô trở thành “Vua trong cung lòng”. Thứ tâm cảm này cũng đã xuất hiện trong Giáo hội Công giáo La Mã với phong trào sùng kính Thánh tâm Chúa Jesus, vốn đã thành hình giữa cơn bão chống đối kịch liệt của những thầy tu Dòng Tên và Giáo hội cổ truyền, và đã chuốc lấy sự ngờ vực do biểu hiện ủy mị suốt mướt thường xuyên quá đà của nó. Nó hãy còn tồn tại đến hôm nay: Nhiều nhà thờ Công giáo La Mã trưng bức tượng Chúa Jesus với quầng lửa nóng bừng cháy quanh trái tim Ngài. Đó là hình ảnh Ngài đã hiện ra với Margaret Mary Alacoque (1647- 1690) trong nhà tu kín ở Paray le-Monail, Pháp. Không có gì giống nhau giữa Chúa Jesus này và hình ảnh khắc bạc trong Phúc Âm. Trong lời tự thán ai oán, Ngài tỏ cho thấy những mối nguy hiểm của việc tập trung vào trái tim mà bỏ quên trí óc. Năm 1682, Margaret Mary nhớ lại việc Chúa Jesus đã hiện ra với bà vào đầu mùa chay:

cả người đầy vết thương và vết bầm tím. Máu thánh Ngài tuôn ra mọi phía: “Không một ai”, Ngài nói giọng buồn bã thê lương, “thương xót và trắc ẩn Thầy, và dự phần vào nỗi thống khổ của Thầy, vào thảm trạng mà các tội nhân đã gây cho Thầy đặc biệt vào giờ phút này.”^[31]

Là một phụ nữ cực kỳ dễ xúc cảm, từng thú nhận ghê tởm ngay cả ý niệm về tình dục, mắc chứng rối loạn ăn uống và đắm chìm trong những hành vi khổ dâm bệnh hoạn để chứng tỏ “tình yêu” với Thánh Tâm, Margaret cho ta thấy một tôn giáo của trái tim có thể đi đến chỗ lảm lạc thế nào. Chúa Jesus của bà thường không là gì hơn sự thỏa mãn một khao khát, Thánh Tâm của Ngài đền bù cho bà bằng một tình yêu mà bà chưa bao giờ từng trải nghiệm: “Con sẽ mãi mãi là môn đệ dấu yêu của Nó, khí cụ cho niềm hoan lạc của Nó và vật hiến tế cho những mong mỏi của Nó,” Jesus nói với bà. “Nó sẽ là niềm say mê độc nhất mà những khát vọng của con hướng tới; Nó sẽ uốn nắn và bổ khuyết những nhược điểm của con, và toàn thành những bốn phần của con cho con.”^[32] Việc tập trung duy nhất vào con người Đức Jesus, lòng sùng mộ tới độ đó đơn giản là sự phóng chiếu đang giam hãm người tín hữu trong một đầi óc vị ngã điên loạn.

Chúng ta hiển nhiên còn cách xa chủ nghĩa duy lý lạnh lùng của Thời kỳ Khai sáng, song có một mối quan hệ giữa tôn giáo của trái tim, trong điều kiện tốt nhất của nó, và Thần luận. Chẳng hạn, Kant đã được dưỡng dục ở Königsburg như một người Sùng tín theo chi phái Tuther giống như xuất thân của Zinzendorf. Những đề xuất của Kant về một tôn giáo ở trong khuôn khổ của lý trí na ná sự đòi hỏi của người Sùng tín về một tôn giáo “chú tập vào chính cấu thành của linh hồn”^[33] hơn là vào huyền nhiệm mặc khải ấp ủ trong những học thuyết của một Giáo hội độc đoán. Khi trở nên nổi tiếng với quan điểm cấp tiến về tôn giáo của mình, Kant được cho là đã trấn an người hầu rất ngoan đạo của ông bằng cách nói rằng, ông đã chỉ “đả phá giáo điều để dành chỗ cho đức tin mà thôi”^[34]. John Wesley bị mê hoặc bởi Thời kỳ Khai sáng và đặc biệt đồng cảm với lý tưởng về tự do. Ông đã rất thích thú với khoa học và kỹ thuật, mòm mẫn làm những thí nghiệm điện và chia sẻ thái độ lạc quan của Thời kỳ Khai sáng về bản tính con người và triển vọng tiến bộ.

Học giả người Mỹ Albert C. Outler chỉ ra rằng tôn giáo mới của trái tim và chủ nghĩa duy lý của Thời kỳ Khai sáng đều bài bác Giáo hội cổ truyền và đều không tin vào uy quyền ngoại lai; cả hai đều đứng về phía cái hiện đại chống lại cái lâu đời và đều chia sẻ niềm căm ghét với tính bất nhân và niềm nhiệt thành với lòng bác ái. Quả vậy, có vẻ như rằng, một lòng mộ đạo quyết liệt đã thật sự soạn cho những lý tưởng của Thời kỳ Khai sáng bén rễ giữa những người Do Thái cũng như Ki-tô giáo. Có một điểm giống nhau lạ thường trong một vài phong trào cực đoan này. Nhiều trong số những chi phái này dường như hưởng ứng với những sự thay đổi to lớn của thời đại bằng cách vi phạm những điều cấm kỵ của tôn giáo. Một số tỏ ra báng bỏ; một số bị gán cho là vô thần trong khi số khác có những vị lãnh tụ thực sự tự xưng là hóa thân của Chúa. Nhiều trong số những giáo phái này mang giọng điệu Đấng Cứu Thế và tuyên bố một thế giới hoàn toàn mới đang đến gần.

Một thứ không khí kích động kiêu khái huy hoàng đã bùng lên khắp Anh quốc dưới thời chính quyền Thanh giáo của Oliver Cromwell, đặc biệt sau sự kiện hành hình vua Charles I năm 1649. Các nhà chức trách Thanh giáo nhận thấy thật khó khăn để kiểm soát niềm nhiệt thành tôn giáo sôi sục trong quân đội và giữa những người dân thường, nhiều người trong họ tin rằng Ngày của Chúa sắp đến. Chúa sẽ tuôn tràn Thánh Thần của Ngài trên tất cả con dân Ngài, như đã hứa trong Kinh Thánh, và thiết lập triều đại của Ngài ở Anh quốc. Bản thân Cromwell tựa hồ đã ấp ủ những hy vọng tương tự, cũng như những người Thanh giáo đã đến định cư ở New England trong những năm 1620. Năm 1649, Gerard Winstanley đã sáng lập cộng đồng “Digger^[35]” gần Cobham ở Surrey, quyết tâm khôi phục con người về tình trạng ban sơ khi Adam canh tác Vườn Địa Đàng: Trong xã hội mới này, sở hữu cá nhân, sự phân biệt giai cấp và uy quyền thế tục sẽ tiêu vong. Những người Quaker đầu tiên — George Fox và James Naylor

cùng những môn đồ của họ - rao giảng rằng mọi đàn ông và đàn bà đều có thể trực tiếp đến với Chúa. Có một Ánh sáng Nội tâm (*Inner Light*) trong mỗi cá nhân và một khi nó được khám phá và nuôi dưỡng, mọi người, bất kể tầng lớp hay địa vị, đều có thể đạt được

sự cứu rỗi ngay trên trần thế này. Bản thân Fox đã thuyết giảng về chủ nghĩa hòa bình, bất bạo động và một chủ nghĩa quân bình triệt để dành cho Hội giáo hữu của ông. Niềm hy vọng về sự tự do, bình đẳng và tình huynh đệ đã xuất hiện ở Anh khoảng 140 năm trước khi người dân Paris đột chiếm ngục Bastille.

Những thí dụ cực đoan nhất về thứ tinh thần tôn giáo mới này có Nhiều nét tương đồng với những người dị giáo cuối thời Trung cổ mệnh danh là Nhóm Đạo hữu Tinh thần tự do. Như sử gia người Anh Norman Cohn lý giải trong *Cuộc theo đuổi của Thiên niên kỷ, những nhà Cách mạng tương lai và những người vô chính phủ thần bí của thời Trung cổ*^[36]. Nhóm đạo hữu đã bị các kẻ thù cáo buộc là những người phiếm thần. Họ “không ngần ngại nói: “Thượng Đế là tất cả”, “Thượng Đế ở trong mỗi tảng đá và mỗi tứ chi của một con người cũng như trong chiếc bánh lễ vậy”. “Mọi tạo vật đều linh thiêng^[37]”. Đó là một cách diễn dịch lại cách nhìn của Plotinus. Cái yếu tính thường hằng của vạn vật, phát tỏa từ hữu thể duy nhất (Cái Một), là thần thánh. Mọi vật tồn tại đều khao khát quay trở lại với Gốc gác thần linh của nó và sau cùng sẽ lại được hấp thu vào Thượng Đế: Ngay cả Ba Ngôi của Thượng Đế rốt cuộc sẽ lại tái hợp thành nhất thể ban đầu. Sự cứu rỗi sẽ đạt được bằng việc nhận ra thần tính của chính mình trên dương thế này. Một khảo luận viết bởi một người trong Nhóm Đạo hữu, được tìm thấy trong ngôi nhà nhỏ của vị ẩn sĩ gần sông Rhine, giải thích: “Bản thể tôi là thần thánh và bản thể thần thánh là tôi.” Phái Đạo hữu nhiều lần khẳng định: “Mọi sinh vật có lý trí tự bản tính là thần linh.^[38]” Đó không phải một tín điều triết học mà đúng hơn là niềm khao khát thiết tha được

siêu vượt những giới hạn con người. Như vị giám mục tại Strasbourg đã nói, phái Đạo hữu “cho rằng họ là Thượng Đế tự bản chất, không có sự phân biệt nào cả. Họ tin rằng mọi sự toàn hảo thần linh đều ở trong họ, rằng họ là vĩnh cửu và vô cùng^[39]”.

Cohn lập luận rằng những giáo phái Ki-tô cực đoan ở Anh thời Cromwell, như phái Quaker (Giáo hữu), phái Leveller (Bình quân) và phái Ranter (Tự cao), là sự phục hồi của thứ dị giáo Tinh thần Tự do (*Free spirit*) thế kỷ XIV. Đó không phải một sự phục hưng có ý thức, tất nhiên, nhưng những người nhiệt thành này của thế kỷ XVII đã tự mình đi đến một viễn quan phiếm thần luận mà thật khó để không nhìn nó như một phiên bản được ưa chuộng của thứ triết học phiếm thần mà Spinoza giảng giải cách đây không lâu. Winstanley có lẽ không hoàn toàn tin vào một Thượng Đế siêu việt, mặc dù ông - cũng như những người cấp tiến khác - rất miễn cưỡng để hệ thống hóa niềm tin của mình dưới dạng khái niệm. Không một ai trong số các giáo phái cách mạng này thật sự tin rằng họ mang nợ sự cứu chuộc do Đức Jesus trong lịch sử thực hiện. Đấng Ki-tô có ý nghĩa với họ là một hiện hữu được truyền bá qua những thành viên của cộng đồng, mà hầu như không thể phân biệt với Chúa Thánh Thần. Tất cả đều đồng ý rằng tiên tri vẫn là phương tiện quan trọng nhất để tiếp cận Thượng Đế và rằng niềm cảm hứng trực tiếp từ Thần khí thì siêu vượt lời giáo huấn của những tôn giáo cố cựu. Fox dạy các tín đồ Quaker hãy chờ đợi Thượng Đế trong cõi thinh lặng gọi lại về phép định tâm chiêm niệm rỗng của người Hy Lạp hay theo lối phủ định (*via negativa*) của các triết gia thời Trung cổ.

Ý niệm xưa cũ về một Thượng Đế Ba Ngôi đang tan rã: Đấng thần linh ở khắp mọi nơi này không thể bị phân chia làm ba ngôi vị. Dấu hiệu của nó là Nhất thể, phản ánh trong sự đồng nhất và quân bình chủ nghĩa của những cộng đồng khác nhau. Giống phái Đạo hữu, một vài tín đồ phái Ranter cho bản thân họ là thần linh: Một số tự nhận là Chúa cứu thế hay

một hóa thân mới của Thượng Đế. Như những Đấng Cứu Thế, họ rao giảng một học thuyết cách mạng và một trật tự thế giới mới. Vì lẽ đó trong tiểu luận gây tranh cãi “Gangraena hay Bảng liệt kê và khám phá nhiều lỗi hành đạo sai lầm, dị giáo, báng bổ và nguy hại của các giáo phái thời kỳ này – 1640^[40]”, nhà phê bình thuộc giáo phái Trưởng lão Thomas Edwards đã đúc kết những tín đi đầu của người phái Ranter:

Mọi tạo vật trong đẳng cấp sáng tạo đầu tiên là Thượng Đế, và mọi tạo vật là Thượng Đế, mọi tạo vật có sự sống và hơi thở đầu thuộc về một suối nguồn phát xuất từ nơi Thượng Đế, và sẽ lại trở về với Thượng Đế, hòa làm một trong Ngài như giọt nước trong đại dương... Người được Chúa Thánh Thần thanh tẩy biết hết mọi sự như Thượng Đế biết hết mọi sự, đây là một lẽ huyền nhiệm sâu xa...Rằng nếu một người mà do thần khí biết rằng mình ở trong ơn sủng Chúa, dù y có đã phạm tội giết người hay say rượu, Thượng Đế vẫn không xem tội lỗi nơi y... Các vị thánh ở khắp cõi nhân gian, và ắt hẳn có một cộng đồng những người thiện hảo, và các vị thánh hẳn hiện diện trong những xứ sở và địa phương của những kẻ phong nhã và những người như họ.^[41]

Giống như Spinoza, người phái Ranter bị cáo buộc là kẻ vô thần. Họ cố tình vi phạm những đi đầu cấm kỵ của đạo Ki-tô trong tín đi đầu tự do quá trớn của mình và quả quyết một cách báng bổ rằng giữa Thượng Đế và con người không có sự phân biệt nào. Không phải ai cũng kham nổi những khái niệm khoa học trừu tượng của Kant hay Spinoza nhưng trong sự tự đề cao của phái Ranter hoặc trong ánh sáng nội tâm của phái Quaker ta có thể nhìn thấy một khát vọng tương tự với đi đầu được biểu đạt một thế kỷ sau bởi các nhà cách mạng Pháp tôn vinh Nữ thần của Lý trí trong điện Pantheon.

Nhiều người phái Ranter tự nhận mình là Đấng Messiah, một hóa thân của Thượng Đế, người đến để thiết lập một triều đại mới. Những ghi chép về cuộc đời họ mà chúng ta có được cho thấy một vài trường hợp rối loạn tâm thần nhưng họ tựa hồ vẫn lôi cuốn được một lực lượng ủng hộ, hiển

nhân biểu thị một nhu cầu xã hội và tâm linh tại Anh quốc trong thời đại của họ. Một ca như vậy là William Franklin, một người chủ gia đình đứng đắn, bị bệnh tâm thần năm 1646 sau khi gia đình ông bị bệnh dịch đầy đọa. Ông làm kinh hãi những anh em đồng đạo bằng cách tuyên bố mình là Chúa và Đấng Cứu Thế nhưng về sau đã công khai rút lại và cầu xin tha thứ. Ông dường có đủ mọi năng lực, nhưng vẫn lìa bỏ vợ và bắt đầu chung chạ với những phụ nữ khác, theo đuổi một lối sống hành khất có vẻ nhơ nhuốc. Một trong những phụ nữ này, Mary Cadbury, đã bắt đầu nhìn thấy những ảo tượng và nghe thấy những tiếng nói lạ, tiên tri về một trật tự xã hội mới vốn sẽ thủ tiêu mọi phân biệt giai cấp. Bà tôn thờ Franklin như là Chúa và Đấng Cứu độ của mình. Họ hình như đã thu nạp một số môn đồ nhưng vào năm 1650 đã bị bắt giữ, bị quất roi và tống giam ở Bridewell. Vào khoảng cùng thời gian đó, một John Robbins nào đó cũng được tôn thờ như Chúa: Ông tự nhận mình là Chúa Cha và tin rằng vợ ông chẳng bao lâu sẽ hạ sinh Đấng Cứu độ thế gian.

Một vài sử gia phủ định việc người như Robbins và Franklin là tín đồ theo phái Ranter, viện rằng, chúng ta chỉ nghe về những hành động của những tín đồ này từ kẻ thù họ, vốn có thể đã xuyên tạc đức tin của họ vì những mục đích luận chiến. Nhưng một vài bản văn viết bởi những tín đồ Ranter trứ danh như Jacob Bauthumely, Richard Coppin và Laurence Clarkson còn sót lại cho thấy, cùng những tư tưởng phức tạp ấy: Họ cũng rao giảng về một tín đồ xã hội có tính cách mạng. Trong khảo luận *The Light and Dark Sides of God* (Mặt sáng và mặt tối của Chúa - 1650), Bauthumely nói về Thượng Đế bằng những lời lẽ gọi đến tín đồ phái Suh rằng Thượng Đế là Mắt, Tai và Tay của kẻ tìm đến Ngài: “Ôi lạy Chúa, con sẽ nói Ngài là ai?” ông hỏi. “vì nếu con nói thấy Ngài, đó chẳng gì khác hơn là chính Ngài đang thấy Ngài: vì chẳng có gì nơi con có thể nhìn thấy Ngài ngoại trừ chính bản thân Ngài: Nếu con nói con biết Ngài,

sự biết ấy chẳng phải của ai khác hơn là của Ngài^[42]. Giống như những người duy lý chủ nghĩa, Bauthumely khước từ học thuyết Chúa Ba Ngôi và, một lần nữa như một người Suh giáo, phát biểu niềm tin của ông về thần tính của Chúa Jesus bằng việc nói rằng, mặc dù là đấng thần linh, Thượng Đế không thể chỉ hiện lộ trong một người duy nhất: “Ngài thật sự cư ngụ trong thân xác của những con người và những tạo vật khác, cũng như trong con người của chính Đấng Ki-tô vậy.”^[43]

Sự thờ phụng một Thượng Đế riêng rẽ, khu biệt là một dạng thức sùng bái ngẫu tượng; Thiên đàng không phải một nơi chốn, mà là sự hiện hữu thiêng liêng của Chúa Jesus. Ý niệm Kinh Thánh về Thượng Đế, như Bauthumely tin, là không thỏa đáng: Tội lỗi không phải là hành vi, mà là điều kiện, sự thiếu hụt thần tính. Thế mà khó hiểu thay, Chúa hiện diện trong tội lỗi, vốn đơn giản là “mặt tối của Chúa, tình trạng thiếu ánh sáng đơn thuần^[44]”. Bauthumely bị kẻ thù lên án là một kẻ vô thần, nhưng tinh thần của quyển sách của ông thì không xa cách mấy với Fox, Wesley và Zinzenburg, mặc dù nó được biểu đạt một cách sống sượng hơn nhiều. Giống như những môn đồ phái Sùng tín và Giám lý hội sau này, ông đang cố gắng tiếp thu một đấng Thượng Đế vốn đã trở nên một mục tiêu xa xăm và phi nhân cách và chuyển dịch giáo thuyết truyền thông vào trải nghiệm tôn giáo. Ông cũng có chung thái độ cực tuyệt quyền bính và cái nhìn lạc quan về bản chất con người như được chia sẻ sau này bởi các triết gia Thời kỳ Khai sáng và những người tán thành một tôn giáo của trái tim.

Bauthumely đã bốn cột với một giáo thuyết hết sức khiêu khích và kích động về sự thiêng liêng của tội lỗi. Nếu Thượng Đế là tất cả, tội lỗi là không gì cả — một lời quả quyết mà những môn đồ phái Ranter như Laurence Clarkson và Alastair Coppe cũng đã ra sức chứng tỏ bằng cách vi phạm trắng trợn những quy tắc đạo đức tình dục thịnh hành hoặc bằng cách chửi tục và nói năng báng bổ giữa chốn đông người. Coppe nổi tiếng là hay

say rượu và hút thuốc. Khi đã trở thành một Ranter, ông tự cho phép bản thân thỏa mãn xả láng nỗi thèm khát vắng tục chửi rủa đã bị kìm nén quá lâu. Chúng ta nghe ông nguyền rủa cả tiếng đồng hồ trên bục giảng kinh trong một nhà thờ ở London và vắng tục dữ dội với nữ chiêu đãi viên tại một quán rượu khiến cho cô nàng rung mình kinh hãi suốt nhiều giờ sau. Đây có thể là một phản ứng với nền luân lý Thanh giáo hà khắc, với lối tập trung bệnh hoạn của nó vào sự sai trái của con người. Fox và những môn đồ phái Quaker của ông thì một mực cho rằng tội lỗi hoàn toàn không phải không tránh được. Ông tất nhiên không khuyến khích các đạo hữu của mình phạm tội và căm ghét thói phóng túng của môn đồ phái Ranter, nhưng ông đang cố thuyết giảng một nền nhân học lạc quan hơn và khôi phục sự cân bằng. Trong tiểu luận *A Single Eye* (Một con mắt) của mình, Laurence Clarkson biện luận rằng vì Thượng Đế đã làm nên mọi thứ tốt lành, “tội lỗi” chỉ tồn tại trong trí tưởng tượng của con người mà thôi. Chính Thượng Đế đã tuyên bố trong Kinh Thánh rằng Ngài sẽ biến bóng tối thành ánh sáng. Các nhà độc thần luận đã luôn nhận thấy thật khó để đi sâu tiết cái thực tại của tội lỗi, mặc dù những nhà thần bí đã cố công tìm kiếm một cái nhìn toàn diện hơn. Julian xứ Nonvich tin rằng tội lỗi là “hữu ích” và dù sao đi nữa là cần thiết. Các nhà thần bí thuật Kabbalah đã gợi ý rằng cội rễ của tội lỗi, một cách bí nhiệm, bắt nguồn từ Thượng Đế. Chủ nghĩa tự do quá khích của những môn đồ phái Ranter như Coppe và Clarkson có thể được coi như một nỗ lực tuy dữ dội nhưng hữu hiệu để hạ bệ một Ki-tô giáo khắc nghiệt vốn đã khủng bố tín đồ bằng giáo thuyết về một Thượng Đế giận dữ, hay báo thù. Những người duy lý và những Ki-tô hữu “khai sáng” bây giờ cũng đang cố rũ bỏ những gông cùm của một tôn giáo vốn để Thượng Đế trình hiện như một nhân vật uy quyền tàn ác, và tìm kiếm một đáng thần linh hòa nhã hơn.

Các sử gia xã hội đã lưu ý rằng Ki-tô giáo phương Tây là độc nhất trong số các tôn giáo thế giới trải qua sự xen kẽ bạo lực giữa những thời kỳ nghiệt ngã và dễ dãi. Bầu không khí đạo đức được nới lỏng hơn của Thời kỳ Khai sáng sẽ được tiếp nối ở nhiều phần của Âu châu bởi những cuộc đàn áp thời Victoria, song hành bởi làn sóng mộ đạo bất chợt bùng phát giữa những người theo trào lưu chính thống. Trong thời đại mình, chúng ta đã chứng kiến cái xã hội buông thả của những năm 1960 đang nhường bước cho một nền luân lý khắt khe hơn của những năm 1980, vốn cũng trùng hợp với sự trỗi dậy của trào lưu chính thống Ki-tô ở phương Tây. Đây là một hiện tượng phức tạp, mà chắc chắn không có một nguyên nhân duy nhất. Tuy vậy, thật dễ bị xui khiến để liên hệ điếu này với ý niệm về Thượng Đế mà người Tây phương đã cảm thấy có vấn đề. Các nhà thần học và thần bí luận thời Trung cổ có thể đã thuyết giảng về một Thượng Đế của tình yêu nhưng Ngày phán quyết ghê sợ trên các cánh cửa giáo đường vẽ nên những màn tra tấn tội nhân lại kể một câu chuyện khác. Cảm thức về Thượng Đế đã thường được biểu trưng bởi bóng tối và sự tranh đấu kịch liệt ở Tây phương, như chúng ta đã thấy. Việc những môn đồ phái Ranter như Clarkson và Coppe miệt thị những điếu cấm đoán của Ki-tô giáo và khẳng định tính thiêng liêng của tội lỗi xảy ra đồng thời với cuộc săn lùng phù thủy đại quy mô đang sục sôi ở nhiều quốc gia Âu châu. Những người Ki-tô cấp tiến ở Anh quốc thời Cromwell cũng đang nổi dậy chống lại một Thượng Đế và một tôn giáo quá đòi hỏi và dọa dẫm.

Trào lưu Ki-tô mới tái sinh bắt đầu xuất hiện ở phương Tây trong suốt thế kỷ XVII và XVIII thường tỏ ra thiếu lành mạnh và biểu trưng bởi những bộc phát xúc cảm và sự đảo ngược kịch liệt và đôi khi nguy hại. Chúng ta có thể thấy điếu này trong cơn sốt sùng đạo được mệnh danh là Đại thức tỉnh quét qua New England suốt những năm 1730. Nó đã được truyền cảm hứng bởi bài giảng Phúc Âm của George Whitfield, một môn

đồ và đồ nghề nghiệp của anh em Wesleys, và những thuyết giáo về lửa Địa ngục của Jonathan Edwards (1703-1758) tốt nghiệp đại học Yale. Edwards mô tả cuộc Thức tỉnh này trong tiểu luận “Một trần thuật tin cậy về kỳ công của Chúa ở Northampton, Connecticut” [Nguyên văn: "A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut".(BT)]. Ông miêu tả những giáo dân ở đó là không có gì khác thường: Họ không say rượu, ngăn nắp và lương thiện nhưng thiếu lòng nhiệt thành đạo hạnh. Họ không tốt hay xấu hơn những đàn ông và đàn bà ở bất kỳ thuộc địa khác. Nhưng, vào năm 1734, hai người trẻ tuổi bỗng lăn ra chết bất đắc kỳ tử, và biến cố này (có vẻ đã được thêm thắt bởi một vài lời lẽ đáng sợ của chính Edwards) đã nhận chìm cả thành phố trong một không khí sùng tín mê cuồng. Mọi người chẳng thể nói gì khác ngoài tôn giáo; họ dừng làm việc và đọc Kinh Thánh suốt cả ngày.

Trong khoảng sáu tháng, có khoảng 300 cuộc cải tâm sang chi phái Ki-tô tái sinh từ mọi tầng lớp xã hội: Đôi khi có đến năm cuộc một tuần. Edwards nhìn cơn mê cuồng này như là tác động trực tiếp của Thượng Đế: Ông thật sự có ý đó, chứ không phải dùng uyển ngữ bày tỏ lễ độ đơn thuần. Như ông nhiều lần nói, “Thượng Đế dường như đã thoát xác khỏi lối cư xử thông thường của Ngài” ở New England và đang lay động mọi người một cách tuyệt diệu phi thường. Tuy nhiên, cần phải nói rằng Chúa Thánh Thần đôi khi tự hiển lộ trong một vài triệu chứng khá cuồng loạn. Đôi khi, Edwards nói với chúng ta, họ hoàn toàn “suy sụp” bởi nỗi kính sợ Chúa và “chìm đắm trong một vực thăm, dưới sức nặng của cảm giác tội lỗi mà họ đã nghĩ là vượt khỏi hạn độ lòng nhân từ của chúa”. Điều này được tiếp nối bởi nỗi phẫn chấn không kém kịch liệt, khi họ cảm thấy bỗng nhiên được cứu rỗi. Họ thường nở ra những tràng cười âm ỉ, cùng lúc nước mắt giàn giụa hòa lẫn với tiếng khóc sụt sùi. Đôi khi họ không còn có thể kìm lại một tiếng hét to, biểu lộ niềm cảm phục ngây ngất^[45]. Chúng ta

rõ ràng còn xa mới đi đến sự tiết chế điềm tĩnh mà các nhà thần bí trong mọi truyền thống tôn giáo quan trọng đã tin là dấu hiệu của sự khai sáng đích thực.

Những xúc cảm đối nghịch mãnh liệt này tiếp tục là đặc trưng nổi bật của sự phục hưng đức tin ở Mỹ. Đó là một cuộc tái sinh, đi kèm với những cơn đau đớn và gắng sức kịch liệt, phiên bản mới của cuộc vật vã của Tây phương với Thượng Đế. Phong trào Thức tỉnh lan rộng như một căn bệnh truyền nhiễm đến những thành phố và làng mạc xung quanh, như nó đã xảy ra một thế kỷ sau đó khi tiểu bang New York được gọi là Khu vực bùng cháy (*Burned Over District*), vì nó thường bị thiêu đốt bởi những ngọn lửa bùng nổ nhiệt thành. Trong khi ở tiểu bang hùng hực phấn khích này, Edwards nhận xét rằng những người cải đạo cảm thấy cả thế giới ngập tràn hoan lạc. Họ không thể dứt ra khỏi quyền Kinh Thánh và thậm chí quên cả ăn uống. Có lẽ không có gì đáng ngạc nhiên khi cơn xúc động của họ tan biến, và khoảng hai năm sau, Edwards ghi nhận “bắt đầu có cảm nhận rõ ràng rằng Thánh Thần Chúa đang dần dà rời khỏi chúng tôi”. Một lần nữa, ông vẫn không dùng lối ẩn dụ: Edwards luôn diễn giải theo nghĩa đen các vấn đề tôn giáo đúng kiểu một người phương Tây. Ông tin rằng, Thức tỉnh là sự thiên khai trực tiếp của Chúa giữa dân Ngài, tác động hữu hình của Chúa Thánh Thần như trong ngày lễ Hạ trần đầu tiên. Khi Thượng Đế rút lui, cũng đột ngột như khi Ngài đến, nơi đây một lần nữa theo nghĩa đen hoàn toàn bị chiếm lĩnh bởi Satan. Tiếp nối sự phấn chấn là nỗi tuyệt vọng đến độ muốn tự sát. Đầu tiên, một kẻ đáng thương đã tự cắt họng mình đến chết, và: “Sau đó dân chúng ở thành phố này và những thành phố khác tựa hồ bị một nỗi xui khiến mạnh mẽ nào đó, bức bách họ làm theo con người tội nghiệp này.

Nhiều người nghe thấy những thúc giục như thể ai đó đang nói với họ, “Tự cắt cổ họng đi, lúc này là cơ hội tốt. Nào!” “ Hai người đã hóa cùng

với “những ảo giác kỳ lạ, nồng nhiệt^[46]”. Không có thêm Nhiều những cuộc cải tâm, nhưng những người sống sót qua trải nghiệm này đã bình tĩnh và hoan hỉ hơn cả trước cuộc Đại thức tỉnh, hay Edwards đã làm cho chúng ta tin thế. Thượng Đế của Jonathan Edwards và những người cải tâm theo Ngài, vốn tỏ mình trong sự kỳ quái và nỗi đau đớn, rõ ràng cũng có cách cư xử đáng sợ và độc đoán với dân Ngài như tự bao giờ. Những dao động cảm xúc kịch liệt này, sự phấn khích cuồn cuộn loạn và tuyệt vọng cùng cực, cho thấy nhiều người thuộc tầng lớp kém đặc quyền ở Mỹ cảm thấy khó giữ được sự cân bằng khi đối diện với “Chúa”. Nó cũng tỏ rõ một niềm xác tín mà chúng ta cũng nhận thấy trong tôn giáo khoa học của Newton rằng Chúa chịu trách nhiệm trực tiếp cho mọi việc xảy ra trong trần gian này, dù kỳ quái đến đâu đi nữa.

Thật khó mà liên tưởng niềm nhiệt tín sục sôi và phi lý này với sự bình tĩnh chừng mực của các Giáo Phụ. Edwards có nhiều đối thủ vốn cực lực chỉ trích phong trào thức tỉnh. Thượng Đế chỉ biểu lộ chính Ngài thông qua lý trí, những người tự do tuyên bố, chứ không phải trong những cơn vọng động cuồn cuộn liệt của con người. Nhưng trong *Religion and the American Mind* (Tôn giáo và tâm thức Mỹ); *From the Great Awakening to the Revolution* (Từ cuộc Đại Thức tỉnh đến Cách mạng), Alan Heimart lập luận rằng sự tái sinh trong Thức tỉnh là phiên bản Phúc Âm của lý tưởng về mưu cầu hạnh phúc Thời kỳ Khai sáng: Nó biểu đạt “sự giải phóng có tính hiện sinh khỏi một thế giới, để rồi ở đó “vạn vật bất chợt bùng lên cơn đại ngộ^[47]”. Phong trào thức tỉnh diễn ra trong những thuộc địa nghèo hơn, nơi người ta chẳng có bao nhiêu kỳ vọng hạnh phúc trong thế giới này, bất chấp những niềm hy vọng của Thời kỳ Khai sáng đầy tế toái phức tạp. Kinh nghiệm tái sinh lần nữa, Edwards biện giải, đưa đến một cảm giác hân hoan và nhận thức về cái đẹp vốn hoàn toàn khác biệt với mọi cảm quan tự nhiên. Trong phong trào Thức tỉnh, vì lẽ đó, một trải nghiệm Thượng Đế

đưa sự Khai sáng của Tân Thế giới đến được với nhiều hơn một triệu số những người thành đạt ở các thuộc địa. Chúng ta cũng nên nhớ rằng, sự Khai sáng về mặt triết học cũng đã được cảm nghiệm như một cuộc giải phóng gần như là tôn giáo. Thuật ngữ *edaimsement* và *Aufklarung* (Khai sáng) có những hàm nghĩa tôn giáo rõ rệt. Thượng Đế của Jonathan Edwards cũng góp phần vào nhiệt tình cách mạng năm 1775. Trong cách nhìn của những người theo trào lưu thức tỉnh, Anh quốc đã đánh mất vầng hào quang tinh khôi rạng ngời trong suốt Cách mạng Thanh giáo và bấy giờ tựa hồ đang suy đồi và thoái bộ. Chính Edwards và những đồng sự của ông là người dẫn dắt người Mỹ ở những tầng lớp bên dưới đi những bước đầu tiên hướng tới cách mạng. Lòng tin vào Chúa Cứu Thế là cốt yếu trong tín ngưỡng của Edwards: nỗ lực của con người sẽ đẩy nhanh Triều đại của Chúa, vốn có thể tựu thành và sắp tựu thành trong Tân Thế giới.

Bản thân trào lưu Thức tỉnh (bất chấp kết cục bi thảm của nó) làm cho người ta tin rằng tiến trình Cứu độ được mô tả trong Kinh Thánh đã bắt đầu. Thượng Đế giữ vững cam kết với chương trình này. Edwards đã mang đến cho giáo thuyết Ba Ngôi Nhất Thể một kiến giải chính trị: Chúa Con là “vị thần khởi sinh từ sự toàn tri của Chúa Cha” và vì vậy là bản thiết kế chi tiết của một Cộng đồng thịnh vượng mới; Chúa Thánh Thần, “vị thần tồn tại trong hành động”, là lực lượng sẽ hoàn thành bản thiết kế này theo thời gian^[48]. Trong Tân Thế giới Mỹ quốc, Thượng Đế vì lẽ đó có thể thưởng ngoạn sự toàn hảo của chính Ngài trên mặt đất. Xã hội ở đó sẽ biểu lộ “những đi đầu tuyệt hảo” của chính Ngài. New England sẽ là một “thành phố trên đồi,” ngời sáng trên dân ngoại Do Thái giáo tỏa rạng ánh vinh quang của Đức Jehovah, vốn sẽ quyến rũ và làm say mê tất cả^[49]. Chúa của Jonathan Edwards, vì vậy, sẽ được hóa thân trong cộng đồng thịnh vượng chung: Đấng Ki-tô được xem là hiện thân của một xã hội tốt đẹp.

Những người theo thuyết Calvin khác là những người đi tiên phong trong tiến trình: Họ đưa hóa học vào chương trình giảng dạy ở Mỹ và Timothy Dwight, cháu ngoại của Edwards, coi tri thức khoa học là màn đạo đầu cho sự hoàn hảo tối hậu của nhân loại. Chúa của họ không nhất thiết đồng nghĩa với chính sách ngu dân, như những người Mỹ tự do đôi khi hình dung. Những người theo thuyết Calvin không thích nhãn quan vũ trụ học Newton, trong đó Chúa chẳng còn làm gì nhiều sau khi Ngài đã khởi tạo mọi thứ. Như ta đã thấy, họ ưa thích một Thượng Đế thật sự hoạt động trong thế giới hơn: Học thuyết tiên định của họ chứng tỏ rằng, theo cách nhìn của họ, Thượng Đế thật sự chịu trách nhiệm cho mọi chuyện xảy ra dưới trần gian này, dù tốt hay xấu. Điều này có nghĩa là, khoa học chỉ có thể khám phá ra một Thượng Đế vốn được nhận thức thông qua tất cả những vận động của các tạo vật của Ngài - thiên nhiên, con người, vật chất và tinh thần - thậm chí trong những hoạt động tưởng chừng ngẫu nhiên. Trong một vài khía cạnh, những người theo thuyết Calvin còn có tư tưởng phiêu lưu hơn cả những người Tự do vốn phản bác khuynh hướng phục cổ (*revivalism*) của họ và ưa thích một niềm tin đơn sơ hơn “những ý niệm tư biện, phức tạp” làm rối trí họ trong thuyết giáo của những người theo phái phục cổ như Whitfield và Edwards. Alan Heimart lập luận rằng ngu ồn gốc của chủ nghĩa bài xích lý trí (*anti-intellectualism*) trong xã hội Mỹ có thể không ở nơi những người theo thuyết Calvin và phái Phúc Âm mà ở những người Boston duy lý hơn như Charles Chauncey hoặc Samuel Quincey, vốn ưa thích những ý niệm “đơn giản và rõ ràng” hơn về Chúa.^[50]

Đã có một vài diễn biến đáng chú ý tương tự trong Do Thái giáo vốn cũng đã mở đường cho sự phổ biến những lý tưởng duy lý giữa những người Do Thái và cho phép nhiều người hòa hợp dễ dàng vào xã hội dân ngoại Do Thái giáo ở Âu châu. Trong năm 1666, tại vương kinh hoàng, một người Do Thái tự xưng Messiah tuyên bố rằng Ngày Cứu chuộc đã kề cận

và được những người Do Thái trên khắp thế giới ngậy ngất tiếp nhận. Shabbetai Zevi chào đời năm 1626 vào ngày tưởng niệm sự sụp đổ Đền thánh trong một gia đình Do Thái Sephardi giàu có ở Smyrna thuộc Tiểu Á. Khi lớn lên, ông đã hình thành những khuynh hướng kỳ lạ mà ngày nay có lẽ sẽ được chúng ta chẩn đoán là hội chứng loạn thần hưng trầm cảm hay tình trạng tâm thần thay đổi thất thường. Ông có những giai đoạn vô cùng tuyệt vọng, khi ông thường trốn tránh người thân và sống ẩn dật. Chúng được tiếp nối bởi một giai đoạn hưng phấn gần như ngậy ngất xuất thần. Trong những thời kỳ “buồn vui thất thường” này, ông đôi khi vi phạm luật Moses một cách cố tình và gây chú ý: Ông công khai ăn thực phẩm cấm, kêu tên thánh Chúa và tuyên bố rằng ông đã được xui khiến làm thế bởi một thiên khải đặc biệt. Ông tin rằng mình là Đấng Messiah được chờ đợi bấy lâu. Đến nỗi rốt cuộc, các giáo sĩ Do Thái không thể chịu đựng hơn nữa, và vào năm 1656, họ đuổi Shabbetai khỏi thành phố. Ông trở thành kẻ lang thang vất vưởng giữa các cộng đồng Do Thái trong Đế chế Ottoman. Trong một cơn mê sảng bởi hội chứng hưng trầm cảm, ông tuyên bố kinh Torah đã bị phế bỏ, hét to rằng: “Thượng Đế lòng lạnh của chúng con, Ngài cho phép làm điểu cấm đoán!” Ở Cairo, ông gây một vụ tai tiếng khi lấy một người phụ nữ từng chạy trốn cuộc tàn sát người Do Thái ở Ba Lan vào năm 1648 và hiện sống như một gái điếm. Năm 1662, Shabbetai lên đường đến Jerusalem: Vào thời điểm này, ông đang trong giai đoạn trầm cảm và tin rằng mình ắt hẳn đã bị quỷ ám. Ở Palestine, ông nghe về một Rabbi trẻ rất giỏi nghề trừ tà, ông bèn cất công tìm đến nhà người này ở Gaza.

Giống như Shabbetai, Nathan đã nghiên cứu thần bí thuật Do Thái giáo cổ đại Kabbalah của Isaac Luria. Khi ông gặp người Do Thái lòng đầy bất an đến từ Smyrna, ông bảo với ông này rằng thật ra ông không hề bị quỷ ám: Nỗi tuyệt vọng đen tối của ông chứng tỏ rằng ông quả thực là Đấng

Messiah. Khi ông xuống đến những chiều sâu thăm thẳm này, ông đang chiến đấu chống lại những quyền năng xấu xa của phe tà ác, khởi phát những tia lửa thần linh vào thế giới của *kelipoth* (những linh hồn tà ác trong thần bí thuật Do Thái giáo) vốn chỉ có thể được cứu chuộc bởi chính Đấng Messiah. Shabbetai có sứ mệnh đi vào Địa ngục trước khi ông có thể hoàn tất công cuộc cứu vớt Israel. Ban đầu, Shabbetai từ chối chấp nhận, nhưng sau cùng, tài hùng biện của Nathan đã thuyết phục ông. Ngày 31 tháng 5 năm 1665, ông bị một niềm hân hoan cuồng nhiệt đột nhiên xâm chiếm và, với sự khuyến khích của Nathan, ông công bố sứ mệnh cứu thế của mình. Các giáo sĩ Do Thái hàng đầu bác bỏ tất cả chuyện này như một hành vi càn quấy nguy hại, nhưng nhiều người Do Thái Palestine lũ lượt đến với Shabbetai. Ông chọn ra 12 môn đồ để làm quan tòa cho các thị tộc Israel sẽ sớm được tập hợp lại. Nathan đã loan báo tin mừng đến các cộng đồng Do Thái trong các bức thư gửi đến Ý, Hà Lan, Đức và Ba Lan cũng như đến các thành phố trong Đế chế Ottoman và nổi kích động về sự quang lâm của Đấng Messiah lan nhanh khắp thế giới Do Thái. Nhiều thế kỷ bách hại và lưu đày đã cô lập người Do Thái ở Âu châu khỏi dòng chủ lưu và tình trạng bệnh hoạn của những vụ việc này đã tạo điều kiện để nhiều người tin rằng tương lai của thế giới phụ thuộc vào chỉ người Do Thái mà thôi. Người Sephardi, hậu duệ của người Do Thái bị lưu đày ở Tây Ban Nha, rất coi trọng thần bí thuật Kabbalah kiểu Luria và nhiều người đã đi đến chỗ tin vào ngày tận thế sắp đến. Tất cả những điều này đều giúp ích cho tôn thờ Shabbetai Zevi.

Xuyên suốt lịch sử Do Thái, có nhiều người tự xưng là Đấng Messiah, nhưng chưa ai từng thu hút một lực lượng ủng hộ đông đảo nhường ấy. Tình thế đã trở nên nguy hiểm cho những người Do Thái còn nghi ngại về Shabbetai dám mở miệng nói ra. Những người ủng hộ ông đến từ mọi giai tầng của xã hội Do Thái: giàu và nghèo, học thức và vô học. Những quyền

sách nhỏ và biểu ngữ loan báo tin mừng ở Anh quốc, Hà Lan, Đức và Ý Đại Lợi. Ở Ba Lan và Lithuania, có những cuộc diễu hành công khai vinh danh ông. Trong Đế chế Ottoman, những tiên tri đi khắp phố phường kể lại những thị kiến trong đó họ nhìn thấy Shabbetai ngự trên ngai vàng. Mọi công việc đều đình lại; đáng ngại hơn hết là người Do Thái ở Thổ Nhĩ Kỳ đã bỏ tên vua ra khỏi những bài kinh Sabbath và thay vào bằng tên Shabbetai. Sau cùng, khi Shabbetai đến Istanbul vào tháng Giêng năm 1666, ông bị bắt giữ như một kẻ phản loạn và bị tống giam ở Gallipoli.

Sau nhiều thế kỷ bức hại, lưu đày và hạ nhục, niềm hy vọng đã nhen lên. Trên khắp thế giới, người Do Thái cảm nghiệm một sự tự do và giải phóng nội tâm vốn tựa hồ như nổi xuất thần ngây ngất mà những môn đồ thần bí thuật trải qua trong một ít khoảnh khắc khi họ miên man suy ngẫm về thế giới *sefiroth* thần bí. Giờ đây, trải nghiệm cứu rỗi không còn chỉ dành riêng cho một thiểu số đặc quyền mà dường như đã là của chung. Lần đầu tiên, người Do Thái cảm thấy cuộc sống của họ có giá trị; sự cứu chuộc không còn là một hy vọng mơ hồ cho tương lai, mà đã xác thực và đầy ý nghĩa trong hiện tại. Giờ cứu rỗi đã đến! Sự đảo ngược bất ngờ này đã tạo nên một ấn tượng không thể xóa nhòa. Những cặp mắt của toàn thể thế giới Do Thái chăm chú dõi vào Gallipoli, nơi Shabbetai đã thậm chí làm cảm động cả những người giam giữ ông. Tể tướng Thổ Nhĩ Kỳ cho ông chỗ ngụ với tiện nghi sung túc. Shabbetai bắt đầu ký vào những bức thư của ông: “Chúa của các anh em, Shabbetai Zevi”. Nhưng khi được đưa trở lại Istanbul để chịu xét xử, ông một lần nữa rơi vào thời kỳ ngã lòng. Nhà vua cho ông lựa chọn cải sang đạo Hồi hoặc cái chết: Shabbetai chọn đạo Hồi và ngay lập tức được phóng thích. Ông được hưởng trợ cấp hậu hĩ và chết như một tín đồ Hồi giáo trung kiên vào ngày 17 tháng 9 năm 1676.

Cố nhiên cái tin kinh khủng này hủy hoại nhiều môn đồ từng đi theo ông, Nhiều người trong số họ lập tức mất hết niềm tin. Các giáo sĩ Do

Thái đã cố gắng tẩy xóa ký ức về ông khỏi mặt đất: Họ tiêu hủy tất cả các bức thư, sách nhỏ và những tiểu luận về Shabbetai mà họ có thể tìm thấy. Đến ngày nay, nhiều người Do Thái vẫn bối rối trước sự sụp đổ của Đấng Messiah và không biết đối mặt làm sao với chuyện này. Các giáo sĩ Do Thái và những người duy lý đã hạ thấp tầm quan trọng của nó. Tuy nhiên, các học giả gần đây đã noi theo học giả Gershom Scholem quá cố trong nỗ lực tìm hiểu ý nghĩa của tình tiết kỳ lạ này và những hậu quả hệ trọng hơn của nó^[51]. Mặc dù có vẻ lạ lùng, nhiều người Do Thái vẫn trung thành với Đấng Messiah, bất chấp tai tiếng về vụ bội giáo của ông. Cảm nghiệm cứu rỗi đã trở nên sâu sắc đến nỗi, họ không thể tin rằng Chúa đã để họ bị lừa dối. Đó là một trong những thí dụ nổi bật nhất về cảm nghiệm cứu rỗi của tôn giáo lẫn át sự thật và lý trí đơn thuần. Đối mặt với lựa chọn từ bỏ niềm hy vọng mới khởi sinh hay chấp nhận một Đấng Messiah bội giáo, một số đông đáng ngạc nhiên người Do Thái thuộc mọi tầng lớp đã từ chối quy phục những sự thật khắc nghiệt của lịch sử. Nathan ở Gaza đã dành cả phần đời còn lại của mình để thuyết giảng về bí ẩn Shabbetai: Bằng việc cải sang Hồi giáo, ông đã tiếp tục cuộc chiến đấu suốt đời mình với những lực lượng tà ác. Một lần nữa, ông bắt buộc phải vi phạm điều cấm đoán thiêng liêng nhất của dân tộc mình để đi vào thế giới bóng tối ngõ hẻm giải phóng *kelipoth*. Ông đã chấp nhận gánh nặng bi thảm của sứ mệnh mình và xuống tận những chiều sâu heo hút nhất để chinh phục thế giới vô thần độc ác từ trong lòng nó. Ở Thổ Nhĩ Kỳ và Hy Lạp, có khoảng 200 gia đình vẫn trung thành với Shabbetai: Sau khi ông chết, họ quyết định noi gương ông để tiếp tục cuộc tranh đấu của ông với cái ác và đồng loạt cải sang Hồi giáo năm 1683. Họ vẫn âm thầm trung thành với Do Thái giáo, giữ liên hệ mật thiết với những Rabbi và lén lút tụ tập ở nhà của nhau vốn được tổ chức như những giáo đường Do Thái bí mật. Năm 1689, thủ lĩnh Jacob Querido của họ làm cuộc hành hương đến thánh địa Mecca, và góa phụ của Đấng

Messiah đã tuyên bố rằng ông là hóa thân của Shabbetai Zevi. Đến nay vẫn còn một nhóm nhỏ những Donmeh (người bội giáo) ở Thổ Nhĩ Kỳ, những người bên ngoài sống như một tín đồ Hồi giáo không thể chê trách nhưng vẫn trung thành sắt son với đạo Do Thái của mình trong âm thầm lặng lẽ.

Những người Sabbatarian (người Do Thái nghỉ ngày Sabbath) khác chưa đi tới những cực độ này nhưng vẫn trung thành với Đấng Messiah của họ và với giáo đường Do Thái. Dường như có nhiều môn đồ Sabbatarian bí mật hơn là người ta từng nghĩ. Trong suốt thế kỷ XIX, nhiều người Do Thái đã thâm nhập hoặc tiếp nhận một hình thức Do Thái giáo tự do hơn lấy làm hồ thẹn tiền nhân của họ là những người Sabbatarian, song có vẻ như nhiều vị Rabbi nổi bật của thế kỷ XVIII tin rằng Shabbetai là Đấng Cứu Thế. Scholem biện luận rằng cho dù niềm tin vào Đấng Messiah này chưa bao giờ trở thành một phong trào quy mô trong Do Thái giáo, người ta không nên đánh giá thấp số lượng của nó. Nó có sức hấp dẫn đặc biệt với người Do Thái Marrano, vốn đã bị người Tây Ban Nha bức bách cải đạo sang Ki-tô giáo nhưng sau cùng đã trở lại Do Thái. Ý niệm về sự bội giáo như một mặt nhiệm làm dịu bớt mặc cảm tội lỗi và phiền muộn của họ. Phong trào nghỉ ngày Sabbath đã phổ biến mạnh trong những cộng đồng Sephardi ở Ma-rốc, vùng Balkan, Ý và Lithuania. Một số người, như Benjamin Kohn ở Reggio và Abraham Rorigo ở Modena, là những môn đồ thần bí thuật lỗi lạc vốn giữ bí mật mối liên hệ của họ với phong trào. Từ vùng Balkan, giáo phái tin vào Đấng Messiah đã lan truyền đến cộng đồng người Do Thái Ashkenazi ở Ba Lan, những người đã nản lòng và mệt mỏi cùng cực bởi sự leo thang chủ nghĩa bài Do Thái ở Đông Âu. Năm 1759, những môn đồ của nhà tiên tri kỳ lạ và quái gở Jacob Frank đã noi gương Đấng Messiah của mình và nhất loạt cải sang Ki-tô giáo, trung thành với Do Thái trong âm thầm.

Scholem gợi ý một sự đối chiếu có tính soi sáng với Ki-tô giáo. Khoảng chừng 1.600 năm trước, một nhóm người Do Thái đã không thể từ bỏ niềm hy vọng của họ vào một Đấng Messiah tai tiếng, người đã chết cái chết của một kẻ tội phạm tầm thường ở Jerusalem. Điều mà Thánh Paul đã gọi là nỗi ô nhục thập giá gây sự sốt không kém gì vụ bê bối của một Đấng Messiah bội giáo. Trong cả hai trường hợp, những môn đồ đều tuyên bố sự khởi sinh của một hình thức Do Thái giáo mới thay thế cái cũ; họ cư mang một tín đi đầu nghịch lý. Tín đi đầu Ki-tô giáo rằng sẽ có một đời sống mới sau thất bại thập giá thì cũng giống như xác tín của những người Sabbatarian rằng sự bội giáo là một mật nhiệm thiêng liêng. Cả hai đều tin rằng hạt lúa phải bị hư hoại trong lòng đất để trở sinh hoa trái; họ tin rằng kinh Torah cũ đã chết và đã bị thay thế bởi luật mới của Thánh linh. Cả hai đều khai triển những quan niệm về Ba Ngôi và Nhập thể của Chúa.

Giống như nhiều tín hữu Ki-tô trong suốt thế kỷ XVII và XVIII, những người Sabbatarian tin rằng họ đang ở trên ngưỡng cửa bước vào một thế giới mới. Các nhà bí thuật luận Kabbalah nhiều lần biện giải rằng vào Ngày Cuối cùng, những bí ẩn của Thượng Đế, vốn bị che đậy trong thời kỳ lưu đày, sẽ được tiết lộ. Những người Sabbatarian tin mình vẫn đang sống trong thời đại Messiah cảm thấy tự do dứt bỏ những những quan niệm truyền thống về Thượng Đế, cho dù điều đó đồng nghĩa với việc chấp nhận một thứ thần học có vẻ bóng bẩy. Vì vậy, Abraham Cardazo (mất năm 1706), sinh ra đã là một người Marrano và khởi đầu bằng việc nghiên cứu thần học Ki-tô giáo, tin rằng vì tội lỗi của mình mà tất cả người Do Thái đã được tiên định trở thành những kẻ bội giáo. Đây là sự trừng phạt dành cho họ. Nhưng Thượng Đế đã cứu vớt dân Ngài khỏi số phận kinh khủng này bằng cách để cho Đấng Messiah thực hiện sự hy sinh cao cả vì họ. Ông đi tới kết luận khủng khiếp rằng, trong thời gian lưu đày, người Do Thái đã đánh mất tất cả hiểu biết chân chính về Thượng Đế.

Giống như người Ki-tô giáo và những nhà Thần luận Thời kỳ Khai sáng, Cardazo đang cố gắng bóc bỏ cái ông coi là những căn cốt b ấi tự giả nguy khỏi tín ngưỡng của mình và quay trở về với niềm tin thuần khiết của Thánh Kinh. Người ta sẽ nhớ lại rằng trong suốt thế kỷ II, một số tín đồ Ki-tô giáo ngộ đạo đã triển khai một thứ chủ nghĩa bài Do Thái siêu hình bằng việc phân biệt một Thiên Chúa ẩn mình là Jesus với Thiên Chúa tàn ác của người Do Thái, đ ấđng chịu trách nhiệm cho công cuộc sáng thế. Giờ đây, Cardazo vô tình phục h ấi ý niệm xưa cũ này nhưng đã hoàn toàn đảo ngược nó. Ông cũng dạy rằng, có hai Thượng Đế: Một Thượng Đế đã tỏ mình cho dân Israel và đ ấđng còn lại thuộc vào hàng tri thức phổ biến. Trong mọi nền văn minh, người ta đều đã chứng minh sự hiện hữu của một Nguyên nhân Đầu tiên: Đây là Thiên Chúa của Aristotle, đ ấđng được phụng thờ bởi toàn bộ thế giới ngoại giáo. Vị thần linh này không có tầm quan trọng tôn giáo: Ngài không tạo ra thế giới và không chút quan tâm tới nhân loại; Ngài vì lẽ đó không tỏ mình trong Kinh Thánh vốn không bao giờ nhắc đến Ngài. Thiên Chúa thứ hai, người đã tỏ mình cho Abraham, Moses và các tiên tri, thì hoàn toàn khác: Ngài đã tạo ra thế giới từ hư vô, đã cứu thoát Israel và là Thiên Chúa của nó. Trong thời lưu đày, tuy nhiên, các triết gia như Saadia và Maimonides được vây quanh bởi dân ngoại và đã tiếp thu một vài tư tưởng của họ. Do vậy họ đã trộn lẫn hai Thiên Chúa và dạy người Do Thái rằng cả hai thật ra là một và như nhau. Kết quả là người Do Thái đã đi đến chỗ tôn thờ Thượng Đế của các triết gia như thể Ngài là Thiên Chúa của các tổ phụ của họ vậy.

Hai Thượng Đế này liên quan thế nào với nhau? Cardazo đã khai triển một thần học Ba Ngôi Nhất Thể để lý giải về vị Chúa thêm vào này mà không bác bỏ độc thần luận Do Thái. Có một đ ấđng Thượng Đế bao gồm ba ngôi hay *parzufim* (diện mạo): Ngôi thứ nhất gọi là Atika Kadisha, Đ ấđng Thượng cổ Chí Thánh. Đây là Nguyên nhân Đầu tiên. Ngôi thứ hai *parzuf*,

vốn phát xuất từ ngôi thứ nhất được gọi là Malka Kadisha; Ngài là Chúa của Israel. Ngôi thứ ba *parzufivas* là *Shekinah*, đáng đã bị lưu đày khỏi Thượng Đế như cách Isaac Luria mô tả. Cardazo biện giải rằng “ba điểm máu chốt của đức tin” này không phải là ba vị thần hoàn toàn riêng biệt, mà thuộc về một nhiệm thể duy nhất là Đức Chúa Trời vậy. Cardazo là một người Sabbatarian ôn hòa. Ông không tin vào sứ mệnh bội giáo của Shabbetai Zevi bởi lẽ ông này đã thực hiện nhiệm vụ đau khổ này vì bản thân mình. Nhưng bằng việc đề ra một Ba Ngôi Nhất Thể, ông đang vi phạm một cấm kỵ.

Qua nhiều thế kỷ, người Do Thái đã đi đến chỗ căm ghét Ba Ngôi Nhất Thể luận, đi đâu họ coi là có tính báng bổ và sùng bái ngẫu tượng. Nhưng một số lượng đáng kinh ngạc người Do Thái đã bị lôi cuốn bởi thị kiến bị cấm đoán này. Bởi nhiều năm đã trôi qua mà không có sự đổi thay nào trên thế giới, người Sabbatarian đã phải đi đến chỉnh lại những niềm hy vọng về Đấng Cứu Thế của mình. Những người Sabbatarian như Nehemiah Hayim, Samuel Primo và Jonathan Eibenschutz đã đi đến kết luận rằng “bí nhiệm của Thượng Đế” (*sod ha-elohut*) đã không được tỏ lộ hoàn toàn vào năm 1666. Đấng *Shekinah* đã bắt đầu “trỗi dậy từ tro tàn”, như Luria đã tiên báo, nhưng vẫn chưa quay về với Thượng Đế. Sự cứu chuộc là một tiến trình từng bước, và trong suốt thời kỳ quá độ này, người ta được phép tiếp tục giữ Lễ Luật cũ và hành lễ trong giáo đường Do Thái, trong khi âm thầm trung thành với giáo thuyết về Đấng Cứu Thế. Tín niệm Sabbatarian sửa đổi này đã giải thích việc tại sao nhiều giáo sĩ Do Thái vốn tin rằng Shabbetai Zevi là Đấng Cứu Thế đã vẫn có thể đứng trên bục giảng kinh trong suốt thế kỷ XVIII như vậy.

Những người cực đoan từng bội giáo tiếp nhận một thần học về Nhập thể, vì lẽ đó đang vi phạm một điều cấm kỵ khác của người Do Thái. Họ thậm chí tin rằng Shabbetai Zevi chẳng những là Đấng Messiah mà còn là

một hóa thân của Thượng Đế. Cũng như trong Ki-tô giáo, niềm tin này đã phát triển dần dần. Abraham Cardazo giảng dạy một học thuyết tương tự với niềm tin của Thánh Paul vào sự hiển vinh của Jesus sau biến cố phục sinh của Ngài: Khi sự cứu chuộc bắt đầu vào thời điểm bội giáo, Shabbetai đã được tôn lên làm một diện mạo của Chúa Ba Ngôi: “Đấng Thượng cô Chí Thánh [Malka Kadisha] chúc phúc cho Ngài, tự thăng mình đi và Shabbetai Zevi giáng hạ thành Chúa ở chỗ của Ngài.^[52]” Ông, vì vậy, đã bằng cách này hay cách khác được tôn lên địa vị thần thánh và là Chúa của Israel, diện mạo thứ hai. Chẳng bao lâu sau những người Donmeh, vốn đã cải sang đạo Hồi, đã đưa tư tưởng này tiến thêm một bước và xác quyết rằng Chúa của Israel đã hạ phàm và nhập thân nhục thể làm Shabbetai. Vì họ cũng tin rằng mỗi lãnh tụ của mình là một hóa thân của Đấng Cứu Thế, điều đó kéo theo sự thể rằng họ cũng trở thành những thiên thần giáng thế theo cách có lẽ tương tự trường hợp của những Imam của dòng Hồi giáo Shia vậy. Mỗi thế hệ người bội giáo, vì vậy, có một lãnh tụ là hóa thân của thần linh.

Jacob Frank (1726-1795), người đã cử hành lễ rửa tội cho các môn đồ Do Thái Ashkenazi vào năm 1759, đã bóng gió mình là hóa thân của Chúa ngay từ đầu sự nghiệp. Ông được miêu tả là gương mặt đáng sợ nhất trong toàn bộ lịch sử Do Thái giáo. Ông thất học và lấy làm tự hào về điều đó, nhưng có khả năng dựng dậy một huyền thoại học tẩm tối vốn quyến rũ nhiều người Do Thái đang cảm thấy trống rỗng và không hài lòng với đức tin của mình. Frank thuyết giảng rằng Lễ Luật cũ đã bị phế bỏ. Thực vậy, mọi tôn giáo phải bị hủy diệt để ánh sáng Chúa có thể soi tỏ thông suốt. Trong *Sloiva Panskie* (Những lời phán truyền của Chúa), ông đẩy chủ thuyết giữ ngày Sabbath đến bờ vực của hư vô chủ nghĩa. Mọi thứ phải bị đập vỡ tan tành: “Nơi Adam đặt chân, một thành phố đã được xây lên, nhưng nơi ta bước qua mọi sự sẽ điêu tàn, vì ta đã đến thế giới này chỉ để

tàn phá và hủy hoại.^[53]” Có nét giống nhau đáng ngại với những lời phán của Chúa Jesus, người cũng tuyên bố đã đến không để mang hòa bình mà là mang lưỡi gươm. Tuy vậy, không như Jesus và Thánh Paul, Frank không đề xuất cái gì thay thế những đi đầu thiêng liêng xưa cũ. Tín ngưỡng hư vô của ông không quá khác biệt, có lẽ, với của một hậu bối đương thời với ông là Hầu tước de Sade. Đó là, chỉ bằng cách xuống tận những vực sâu đê hèn, con người mới có thể vươn lên tìm thấy Thượng Đế toàn thiện. Đi đầu này chẳng những đồng nghĩa với sự cự tuyệt mọi tôn giáo mà nó còn đưa đường dẫn lối đến “những hành động kỳ quái” với kết quả là sự tự triệt hạ phẩm giá và cực cùng vô sỉ.

Frank không phải một nhà bí thuật luận nhưng đã rao giảng một cách hiểu sống sượng hơn về thần học Cardazo. Ông tin rằng mỗi diện mạo của Ba Ngôi Sabbatarian sẽ hiện thân trên trần gian bởi một Đấng Cứu Thế khác nhau. Shabbetai Zevi, người mà Frank thường gọi là “Ngôi Thứ Nhất”, là hóa thân của “Thượng Đế toàn thiện”, vốn là Atika Kadisha của Cardazo (Đấng Thượng cổ Chí Thánh); bản thân ông là hóa thân của ngôi hai, Chúa của Israel. Đấng Messiah thứ ba, hóa thân của *Shekinah*, là một người phụ nữ mà Frank gọi là “Trinh Nữ”. Tuy nhiên, thế giới hiện tại đang bị áp chế bởi những quyền năng tà ác. Nó sẽ không được cứu chuộc cho đến khi con người tiếp nhận Phúc Âm hư vô của Frank. Chiếc thang của Jacob có hình chữ V: Để lên với Chúa, con người trước hết phải xuống tận những chiều sâu thăm thẳm như Jesus và Shabbetai: “Này đây ta bảo thật các anh em,” Frank tuyên bố, “Đấng Ki-tô, như anh em biết, đã phán rằng Ngài đến để cứu chuộc thế gian khỏi quyền năng của ma quỷ, nhưng ta đến để giải cứu nó khỏi tất cả những Lễ Luật và phong tục đã từng tồn tại. Nhiệm vụ của ta là hủy diệt tất cả những đi đầu đó để Thiên Chúa toàn thiện có thể tỏ mình.^[54]” Những ai muốn tìm thấy Chúa và được giải phóng khỏi quyền năng tà ác phải theo gót vị lãnh tụ của mình từng bước đi

vào vực thẳm, vi phạm tất cả mọi Lề Luật đều là thiêng liêng nhất: “Ta bảo với anh em rằng, tất cả những ai là chiến binh phải là kẻ vô tôn giáo, thế tức họ phải với lấy tự do bằng chính sức mạnh của mình.”^[55]

Trong lời phán sau cùng, chúng ta có thể cảm nhận mối liên hệ giữa thị kiến u ám của Frank và của những nhà duy lý Thời kỳ Khai sáng. Những người Do Thái Ba Lan tiếp nhận thứ Phúc Âm này rõ ràng đã cảm thấy tôn giáo của họ không thể giúp họ thích ứng với những hoàn cảnh đáng ghê sợ trong một thế giới không an toàn với người Do Thái. Sau khi Frank chết, học thuyết Frank mất đi phần nhiều tính chất vô chính phủ, chỉ giữ lại niềm tin vào Frank như là hiện thân của Chúa và điều Scholem gọi là một “cảm giác cứu rỗi, mãnh liệt, chói lòa”^[56]. Họ đã coi Cách mạng Pháp như một dấu hiệu cho thấy Thiên Chúa đứng về phía họ: Họ từ bỏ học thuyết chống luân lý tôn giáo của mình vì hành động chính trị, mơ mộng về một cuộc cách mạng sẽ tái thiết thế giới. Tương tự như vậy, người Donmeh đã cải sang Hồi giáo thường là Những người Thổ Nhĩ Kỳ trẻ hăng hái trong những năm đầu của thế kỷ XX và nhiều người đã đồng hóa hoàn toàn với con người thế tục Kemal Ataturk. Cảm giác thù địch của tất cả những người Sabbatarian đối với sự phục tùng với bên ngoài trong một ý nghĩa nào đó là cuộc nổi dậy chống lại những điều kiện của ghetto - những khu cô lập dân cư Do Thái. Chủ thuyết giữ ngày Sabbath^[57], tựa hồ là một tôn giáo thoái bộ, ngu dân, đã giúp họ giải phóng bản thân khỏi những lề lối xưa cũ và khiến họ trở nên dễ dung nạp những tư tưởng mới. Những Sabbatarian ôn hòa, vẫn còn công khai trung thành với Do Thái giáo, thường là những người tiên phong trong phong trào Khai sáng Do Thái (*Haskalah*); họ cũng rất tích cực trong việc tạo ra một trào lưu Do Thái giáo cải cách suốt thế kỷ XIX. Thông thường những người Maskil này có những tư tưởng vốn là sự pha trộn kỳ lạ giữa cái cũ và cái mới. Bởi lẽ đó mà Joseph Wehte ở Prague, hoạt động sáng tác vào khoảng những năm

1800, nói rằng người hùng của ông là Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Shabbetai Zevi và Isaac Luria. Không phải ai cũng có thể đến được tính hiện đại qua những con đường chông gai của khoa học và triết học: Những tín đồ thần bí của người Ki-tô giáo và người Do Thái cấp tiến đã cho phép họ đi tới một thứ chủ nghĩa thế tục mà họ từng ghét cay ghét đắng bằng việc đào xới vào những lãnh địa sâu thẳm, sơ khai hơn của linh hồn. Một số người đã tiếp thu những tư tưởng mới mẻ và báng bổ rằng Thượng Đế cho phép con cái hoàn toàn từ bỏ Ngài.

Cùng thời điểm Jacob Frank đang phát triển thứ Phúc Âm hư vô của mình, những người Do Thái Ba Lan đã tìm thấy một Đấng Messiah rất khác. Kể từ những cuộc tàn sát người Do Thái năm 1648, dân Do Thái Ba Lan đã trải qua nỗi đau ly tán và tuyệt vọng khốc hại chẳng kém cảnh lưu đày của người Sephardi khỏi Tây Ban Nha. Nhiều trong số những gia đình Do Thái Ba Lan học thức và đạo hạnh nhất đã bị giết hại hoặc đã di cư đến những nơi tương đối an toàn của Tây Âu. Mười ngàn người Do Thái đã phải lưu lạc tha hương và trở thành những kẻ lang bạt khắp các thành phố, bị cấm đoán ngay cả một nơi an trú cố định. Những giáo sĩ Do Thái còn lại thường thuộc hạng xoàng xĩnh và cam lòng nương nhờ các tu viện che chở họ khỏi hiện thực nghiệt ngã của thế giới bên ngoài. Những nhà bí thuật luận lang thang nói về bóng tối quỷ quái của thế giới *achrasitra*, cái Thế giới Bên Kia, xa rời Thượng Đế. Tai họa của Shabbetai Zevi cũng đã góp phần vào tâm cảm vỡ mộng và hỗn loạn chung. Một số người Do Thái Ukraine đã bị lay động bởi những phong trào Sùng tín Ki-tô giáo, vốn cũng xuất hiện trong Giáo hội chính thống Nga. Người Do Thái đã bắt đầu tạo ra một thứ tôn giáo có sức lôi cuốn tương tự. Có những tường thuật về những người Do Thái rơi vào trạng thái xuất thần, ngất ngây ca hát và vỗ tay suốt buổi cầu nguyện. Trong năm 1730, một trường hợp như vậy xuất hiện khi

vị lãnh tụ không thể phản bác của dòng tôn giáo thiện tâm này đã sáng lập nên chi phái mệnh danh là Do Thái giáo Hasidim.

Israel ben Eliezer không phải là một học giả. Ông ưa thích tản bộ trong rừng, ca hát và kể chuyện cho trẻ em, hoặc nghiên cứu kinh Talmud hơn. Ông và vợ đã từng sống nghèo khổ xơ xác ở miền nam Ba Lan trong một túp lều trên dãy núi Karpat. Một thời gian ông đi đào cây đơan đem bán cho dân thị trấn gần đó. Sau đó ông và vợ trở thành chủ quán trọ. Thế rồi, khi vào khoảng 36 tuổi, ông tuyên bố đã trở thành người chữa bệnh bằng niềm tin và xua đuổi tà ma. Ông du hành khắp các làng mạc ở Ba Lan, chữa bệnh cho nông dân và thị dân bằng thảo dược, bùa hộ mạng, và lời cầu nguyện. Vào thời điểm này có nhiều người tự xưng nhân danh Chúa chữa được cho người bị bệnh. Israel vì lẽ đó trở thành một Baal Shem Tov, bậc tôn sư thiện danh. Mặc dù chưa bao giờ được sắc phong, các môn đồ bắt đầu gọi ông là Rabbi Israel Baal Shem Tov, hay đơn giản Besht. Hầu hết những người chữa bệnh bằng lòng với yêu thuật nhưng Besht còn là một nhà thần bí. Biếm cố Shabbetai Zevi đã thuyết phục ông về những nguy hại của sự kết hợp chủ nghĩa thần bí với thuyết Cứu thế và ông bèn quay về với một hình thái sơ khai hơn của bí thuật luận Do Thái giáo, song không phải chỉ thuộc về một thiểu số tinh túy mà dành cho tất cả mọi người. Thay vì coi những tia lửa thiêng giáng xuống trần gian là mối tai ương, Besht dạy các môn đồ Hasidim hãy nhìn vào mặt tươi sáng. Những tia lửa này cư ngụ trong mọi tạo vật, và đi đâu này có nghĩa, thế giới đầy ắp hiện hữu của Chúa. Một người Do Thái ngoan đạo có thể cảm nhận Chúa trong từng hành động nhỏ nhất nhất hằng ngày - khi y ăn uống hay làm tình với vợ - vì những tia lửa thiêng có ở khắp nơi. Vì lẽ ấy, bữa vây xung quanh những đàn ông và đàn bà không phải là lũ ma quỷ tà ác, nhưng là một Thượng Đế hiện hữu trong từng cơn gió hay ngọn cỏ: Ngài muốn người Do Thái đến với Ngài trong niềm tin cậy và hoan hỉ.

Besht đã bác bỏ những kế hoạch kỳ vĩ nhằm cứu rỗi thế giới của Luria. Tín đồ phái Hasidim đơn giản có trách nhiệm hợp nhất những ngọn lửa thiêng nung nấu trong các sự vật của thế giới riêng của y - nơi người vợ, những người hầu, đồ đạc và thức ăn. Như Hillel Zeitlin, một trong những môn đồ xuất sắc nhất của Besht, giải thích, tín đồ Hasidim có một trách nhiệm vô song trong môi trường riêng biệt của mình mà chỉ mình y có thể đảm đương: “Mỗi người là đấng cứu chuộc của một thế giới riêng mình. Y nhìn cái mà y và chỉ riêng y phải nhìn và cảm cái mà cá nhân y được chọn để cảm.^[58]” Những nhà bí thuật luận đã phát minh ra một phương pháp tập trung (*devekuth*) giúp những người thần bí nhận thức về sự hiện hữu của Chúa ở mỗi nơi họ đến. Như một nhà bí thuật luận ở Safed giải thích, những người thần bí nên ngồi trong cô tịch, dành thời gian dứt ra khỏi việc nghiên cứu kinh Torah và “tưởng tượng ánh sáng của *Shekinah* ở bên trên đang chiếu tỏa khắp xung quanh họ và họ đang ngồi giữa vòng hào quang long lẫy.^[59]” Cảm thức về sự hiện hữu của Chúa mang đến cho họ niềm hân hoan run rẩy, ngây ngất. Besht dạy các môn đồ của ông rằng trạng thái xuất thần này không dành riêng cho một thiểu số người thần bí có đặc ân mà mọi người Do Thái đều có nhiệm vụ thực hành *devekuth* để ý thức về sự toàn hiện của Thượng Đế: Thật ra sự thất bại với *devekuth* cũng cân bằng như tội sùng bái ngẫu tượng, một sự phủ nhận rằng không có gì thật sự tồn tại tách rời Thượng Đế vậy. Điều này đặt ông vào thế đối lập với giới quyền uy, vốn lo ngại người Do Thái sẽ từ bỏ việc nghiên cứu kinh Torah mà sa đà vào thói sùng bái nguy hiểm và lập dị này.

Phái Hasidim tuy vậy đã lan tỏa nhanh chóng, vì nó mang lại cho người Do Thái bất bình một thông điệp của hy vọng: Nhiều người cải tâm hình như từng là người Sabbatarian. Besht không muốn các môn đồ của ông từ bỏ kinh Torah. Thay vì vậy, ông cho nó một diễn giải thần bí mới mẻ: Từ *mitzvab* (điều răn) nghĩa là một mối ràng buộc. Khi một tín đồ Hasidim

tuân thủ một giới răn của LềLuật trong khi thực hành *devekuth*, y đang liên kết mật thiết với Chúa. Căn nguyên của vạn sự, đồng thời đang hợp nhất những tia lửa thiêng khu trú nơi người hay sự vật y đang giao tiếp trong khoảnh khắc với Thượng Đế. Kinh Torah từ lâu đã khuyến khích người Do Thái thánh hóa thế gian bởi việc thực hiện Lề Luật và Besht chỉ đang khoác cho nó một cách hiểu thần bí. Đôi khi, phái Hasidim đi đến những thái cực có phần đáng ngờ trong nhiệt tình cứu thế của họ: Nhiều người hút thuốc thật nhiều để giải cứu những tia lửa trong điếu thuốc! Baruch làng Medzibozh (1757-1810), một cháu trai khác của Besht, có một cung điện nguy nga với những đồ đạc và thảm thêu lông lầy mà ông thanh minh bằng tuyên bố rằng ông chỉ bận tâm tới những tia lửa trong các vật bài trí hoa lệ này.

Abraham Joshua Heschel thành Apt (mất năm 1825) thường ăn uống rất nhiều để thu lại những tia lửa thiêng trong thực phẩm^[60] Người ta, tuy vậy, có thể coi sự nghiệp Hasidim như một nỗ lực tìm kiếm ý nghĩa trong một thế giới tàn ác và nguy hiểm. Phương pháp *devekuth* là một cố gắng của trí tưởng tượng để vén mở bức màn quen thuộc của thế giới ngô h ầu khám phá vẻ huy hoàng trong nó. Nó không khác biệt là bao với thị kiến tưởng tượng của những nghệ sĩ lãng mạn người Anh đương thời là William Wordsworth (1770-1850) và Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), những người cảm nhận Một Sự sống (One Life) hợp nhất toàn bộ thực tại ở mọi thứ họ nhìn thấy. Người Hasidim cũng ý thức về điều họ coi là dòng năng lượng thiêng liêng chảy suốt thế giới tạo vật để rồi biến nó thành một chốn vinh quang, mặc cho những nỗi đau khổ của sự lưu đày và bức hại. Thế giới vật chất sẽ dần dà trở thành bất quan trọng và mọi thứ sẽ trở nên như một sự hiển thánh: Moses Teitelbaum ở Ujhaly (1759-1841) nói rằng khi Moses xem bụi gai cháy, ông đơn giản đã nhìn thấy một hiện hữu linh thánh vốn bùng cháy trong mỗi bụi gai và giữ nó t ồn tại^[61]. Toàn

bộ thể giới dường như tắm trong ánh sáng Thiên đàng và người Hasidim sẽ thét lên với niềm phấn khích mê li, vỗ tay và cất cao tiếng hát. Một số thậm chí đã thực hiện những cú nhảy lộn nhào, thể hiện rằng vẻ lộng lẫy của thị kiến của họ đã lật đảo cả thế giới.

Không như Spinoza và một vài người Ki-tô cực đoan, Besht không có ý nói rằng vạn sự là Thượng Đế mà rằng mọi sinh thể tồn tại trong Thượng Đế đáng ban cho chúng sinh mệnh và thân thể. Ngài là sức sống giữ cho mọi thứ hiện hữu. Ông không tin rằng môn đồ Hasidim sẽ trở nên siêu phàm thông qua việc tu tập *devekuth* hoặc thậm chí đạt đến sự hợp nhất với Thượng Đế - sự vô đoán liêu lĩnh ấy có vẻ quái gở với tất cả người thần bí Do Thái. Thay vì vậy, môn đồ Hasidim sẽ đến gần với Chúa và trở nên ý thức về sự hiện hữu của Ngài. Hầu hết họ là những người thuần phác, giản đơn và họ thường biểu lộ mình một cách quá đà nhưng họ ý thức rằng thần bí luận của họ đã không thật sự được hiểu. Họ ưa thích những câu chuyện được bàn luận trên phương diện triết học hay kinh Torah, coi sự hư cấu là phương tiện tốt nhất để truyền tải một kinh nghiệm quá ít liên quan đến những thực tế và lý trí. Thị kiến của họ là một nỗ lực của trí tưởng tượng để mô tả sự tương thuộc giữa Thượng Đế và con người. Thượng Đế không là thực tại ngoại lai, khách quan: quả vậy, người Hasidim tin rằng trong một ý nghĩa nào đó họ đã tạo ra Ngài bằng cách phục dựng Ngài sau khi Ngài tan rã. Bằng việc ý thức về ngọn lửa thiêng khu trú nơi họ, họ trở nên con người hoàn toàn hơn. Một lần nữa, họ biểu lộ lẽ thấu suốt này bằng những thuật ngữ huyền hoặc của bí thuật luận Kabbalah. Dov Baer, người kế vị của Besht, nói rằng Thiên Chúa và con người là một thể thống nhất: Một đàn ông trở thành Adam như chúa đã định vào ngày sáng thế khi Ngài đánh mất cảm thức về sự tách biệt của mình với toàn bộ tồn tại và được biến hình vào “hình dạng hoàn vũ của con người nguyên thủy, mà hình dạng giống như của nó Ezekiel đã thấy

ngự trên ngai^[62]”. Đó là một biểu hiện đặc sắc Do Thái của niềm tin Hy Lạp hay Phật giáo vào sự giác ngộ đã làm con người nhận ra chiều kích siêu việt của chính mình.

Người Hy Lạp biểu đạt sự thấu suốt này trong giáo thuyết Nhập thể và hiển vinh của Đấng Ki-tô của họ. Người Hasidim đã phát triển thuyết riêng về màu nhiệm nhập thể. Đấng Zaddik, vị Trưởng giáo Hasidim, trở thành hiện thân của thế hệ mình, một cầu nối giữa trời và đất và là một đại diện cho sự có mặt thần thiêng. Như Rabbi Menahem Nahum ở Chernobyl (1730-1797) đã viết, Zaddik “thật sự là một phần của Thượng Đế, và có thể nói có một chỗ bên Ngài^[63]”. Cũng như những Ki-tô hữu noi gương Đấng Ki-tô trong nỗ lực đến gần Thượng Đế, người Hasidim bắt chước vị Zaddik của mình, vốn là người đã nâng tâm hồn lên đến nhan Chúa và thực hành hoàn hảo phép *devekuth*. Ông là bằng chứng sống động rằng sự khai sáng là có thể. Vì Zaddik đã ở gần Thượng Đế, người Hasidim có thể đến với Chủ nhân Vũ trụ thông qua ông. Họ sẽ tụ tập quanh vị Zaddik của mình, dõi theo từng lời khi ông kể với họ một câu chuyện về Besht hay giải nghĩa một đoạn kinh Torah. Giống như trong những giáo phái Ki-tô giáo nhiệt thành, Hasidim không phải một tôn giáo cô tịch mà có sự tương thông mãnh liệt.

Môn đồ Hasidim sẽ cố gắng theo bước Zaddik lên đến đỉnh tối cao cùng với bậc tôn sư của họ, trong một nhóm. Không có gì đáng ngạc nhiên khi những Rabbi chính thống hơn ở Ba Lan lấy làm khó chịu với sự sùng bái cá nhân này, hoàn toàn phớt lờ vị Rabbi thông thái từng được coi là hiện thân của kinh Torah. Phe chống đối được lãnh đạo bởi Rabbi Elijah ben Soloman Zalman (1770-1797), Gaon (người đứng đầu) học viện Vilna hay vị học giả thiên tài thánh hạnh đến từ Vilnius. Sự sụp đổ của Shabbetai Zevi đã làm cho một số người Do Thái cực kỳ thù ghét chủ nghĩa thần bí và vị Gaon ở Vilnius này đã được nhìn nhận là người bảo vệ của một tôn

giáo hữu lý hơn. Tuy vậy, ông còn là nhà bí thuật luận nhiệt thành cũng như đại tông sư về kinh Talmud. Môn đồ thân cận của ông Rabbi Hayyim ở Volozhin từng ca ngợi “sự tinh thông cực kỳ về toàn bộ *Sách Zohar* kinh điển... mà ông nghiên cứu với ngọn lửa say mê và lòng kính sợ Thượng Đế toàn năng, với sự tập trung (*devekuth*) siêu phàm và thuần khiết và diệu kỳ^[64]”. Cả người ông run lên mỗi khi nói về Isaac Luria. Ông có những giấc mơ và sự thiên khả tuyệt diệu, song luôn nhấn mạnh rằng việc nghiên cứu kinh Torah là con đường chính yếu để ông hiệp thông với Chúa. Tuy vậy, ông tỏ ra đặc biệt am hiểu về mục đích của những giấc mơ trong việc phóng thích trực giác bị chôn giấu. Như Rabbi Hayyim kể tiếp: “Ông thường nói rằng Thượng Đế tạo ra giấc ngủ chỉ vì mục đích này, để con người đạt tới sự thấu suốt mà y không thể đạt tới, ngay cả sau rất nhiều công sức và nỗ lực, khi tâm hồn được hợp nhất với thể xác vì thể xác giống như một bức màn ngăn cách.^[65]”

Không có một khoảng cách quá lớn giữa chủ nghĩa thần bí và chủ nghĩa duy lý như ta thường hình dung. Những nhận định của Gaon ở Vilnius về giấc ngủ cho thấy một nhận thức rõ ràng về vai trò của tiềm thức: Chúng ta thường kêu gọi bạn bè “gác vấn đề lại đến mai” với hy vọng giấc ngủ sẽ tìm ra một giải pháp đã lảng tránh họ trong những giờ thức tỉnh. Khi tâm trí chúng ta ở trạng thái tiếp thu và thoải mái, những ý tưởng sẽ đến từ vùng sâu hơn của trí óc. Đây cũng là kinh nghiệm của những nhà khoa học như Archimedes, người khám phá ra nguyên lý lừng danh khi đang ở trong phòng tắm. Một triết gia hay nhà khoa học sáng tạo thực thụ, giống như người thần bí, phải đương đầu với thế giới tăm tối của thực tại vô thủy vô chung và đám mây mù của cái xa lạ trong niềm hy vọng xuyên thủng nó. Chừng nào họ còn đánh vật với phép logic và những khái niệm, họ thế tất bị giam hãm trong những ý niệm hay những hình thái tư tưởng đã được xác lập kiên cố. Thông thường, những khám phá của họ tựa hồ “đến” từ bên

ngoài. Họ nói bằng lời lẽ của thị kiến và cảm hứng. Bằng cách đó, Edward Gibbon (1737-1794), người căm ghét lòng nhiệt tín tôn giáo, đã có được cái chẳng khác nào một thời khắc của thị kiến trong khi miên man suy ngẫm giữa những tàn tích trên đống Capitô ở Rome, thứ đã thúc giục ông viết nên *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Sự suy tàn và sụp đổ của đế chế La Mã). Nhận định về trải nghiệm này, sử gia thế kỷ XX Arnold Toynbee mô tả nó như “sự hiệp thông”: “ông trực nhận Lịch sử đang nhẹ nhàng lưu chuyển qua ông trong một dòng chảy hùng vĩ, và cuộc đời ông trào vọt ra như con sóng của ngọn thủy triều bất ngát.” Một khoảnh khắc cảm hứng tuyệt diệu như vậy, Toynbee kết luận, gần như “trải nghiệm được miêu tả là Thị kiến Vĩnh Phúc (*Beatific Vision*) bởi những người đã được nó thi ân^[66]”. Albert Einstein cũng tuyên bố rằng chủ nghĩa thần bí là “nơi ươm mầm của mọi nghệ thuật và khoa học chân chính”:

Để biết rằng cái không thể dò thấu đối với trí óc chúng ta thật sự tồn tại, tự biểu lộ với chúng ta như minh triết cao nhất và vẻ đẹp lộng lẫy nhất, mà những quan năng trí tuệ của chúng ta chỉ có thể lĩnh hội trong những hình thái sơ khai nhất — hiểu biết này, cảm giác này là tâm điểm của mọi tôn giáo chân chính. Trong ý nghĩa này, và chỉ trong ý nghĩa này mà thôi, tôi thuộc về những người mộ đạo nhiệt thành.^[67]

Trong ý nghĩa này, sự khai sáng tôn giáo được khám phá bởi những nhà thần bí như Besht có thể được xem như gần giống với một vài thành tựu khác của Thời đại lý tính: Nó cho phép những đàn ông đàn bà thuần phác hơn thực hiện cuộc chuyển tiếp tưởng tượng đến Thế giới Mới của tính hiện đại.

Trong suốt những năm 1780, Rabbi Shneur Zalman ở Lyadav (1745-1813) không hề thấy sự dạt dào cảm xúc của tín lý Hasidim xa lạ với sự truy cầu trí tuệ. Ông đã sáng lập một hình thái mới của Hasidism vốn cổ

gắng nhào trộn chủ nghĩa thần bí với suy tư lý tính. Nó đã được mệnh danh là Habad, lấy từ chữ đầu của ba thuộc tính của Thượng Đế: *Hokhmah* (Thông thái), *Binah* (Thông tuệ) và *Du'at* (Hiểu biết). Như những nhà thần bí trước đó đã kết tập triết học với tính duy linh, Zalman tin rằng sự tư biện siêu hình thực chất là bước dạo đầu của cầu nguyện vì nó cho thấy những giới hạn của trí năng. Kỹ thuật của ông bắt đầu từ thị kiến Chúa hiện hữu trong mọi sự theo pháp môn Hasidim căn bản, và đưa người thần bí, bằng một quá trình biện chứng, đến nhận thức rằng Chúa là thực tại duy nhất. Zalman giải thích: “Từ góc nhìn của Thượng Đế, thế giới xem ra thật sự không có gì và hư vô.^[68]” Thế giới tạo vật không hiện hữu tách rời Thượng Đế, sức sống của nó. Chính vì những nhận thức hữu hạn của chúng ta mà nó có vẻ tồn tại tách biệt, nhưng đây là một ảo tưởng. Chúa, vì lẽ ấy, không thực sự là một hữu thể siêu việt chiếm lĩnh một phạm vi thực tại khác: Ngài không ở bên ngoài thế giới. Thực vậy, giáo thuyết về sự siêu việt của Thượng Đế là một ảo tưởng khác của trí óc chúng ta, trí óc hầu như không thể vượt quá những ấn tượng cảm giác. Pháp môn thần bí Habad sẽ giúp người Do Thái bằng vượt qua nhận thức cảm quan để nhìn mọi vật từ quan điểm của Chúa. Với một con mắt chưa giác ngộ, thế giới dường như vắng bóng Thượng Đế: Phép suy tưởng Kabbalah sẽ phá vỡ những ranh giới lý trí hữu hạn để giúp chúng ta tìm thấy Thượng Đế đang hiện diện trong thế giới quanh ta.

Habad chia sẻ niềm tin của Thời kỳ Khai sáng vào khả năng tiếp cận Chúa của trí tuệ con người, nhưng làm điều đó thông qua phương pháp tập trung đầy nghịch lý và thần bí xa xưa. Giống như Besht, Zalman tin rằng mọi người đều có thể đạt đến thị kiến về Chúa: Habad không dành cho một thiểu số người thần bí tinh hoa. Mọi người đều có thể đạt được sự khai sáng cho dù họ có vẻ thiếu năng lực tôn giáo đi nữa. Tuy vậy, đó là công việc khó khăn. Như Rabbi Dov Baer ở Lubavitch (1773-1827), con trai của

Zalman, giải thích trong tập *Tract on Ecstasy* (Tiểu luận về sự xuất thần), người ta phải bắt đầu với nhận thức đau đớn về sự khiếm khuyết, chỉ có thiềm định của bộ não thì không đủ: Nó phải được song hành bởi việc lý giải bản thân, nghiên cứu kinh Torah và cầu nguyện. Từ bỏ những định kiến của trí tuệ và óc tưởng tượng về thế giới là đi đầu vô cùng đau đớn, và hầu hết mọi người đều rất miễn cưỡng để khước từ quan điểm của mình. Khi đã vượt bỏ thái độ duy ngã này, đạo hữu Hasidism sẽ nhận thức rằng chẳng có thực tại nào ngoài Chúa Trời. Giống như tín đồ Sufi cảm nghiệm *fana* hay sự xuất thần, người theo phái Hasidism sẽ bước vào cảnh giới xuất thần ngây ngất. Baer giải thích rằng y sẽ vượt bỏ chính mình: “toàn thể tồn tại của y bị hấp thu đến mức độ chẳng còn lại gì và y không còn chút ý thức nào về bản thân mình^[69]”. Pháp môn Habad dùng Kabbalah làm công cụ phân tích tâm lý và tự tìm hiểu mình, dạy người theo phái Hasidism đi sâu mãi vào thế giới nội tâm cho đến khi lấn đến trung tâm bản thể của mình. Ở đó y sẽ tìm thấy Thượng Đế vốn là thực tại chân chính duy nhất. Trí tuệ có thể khám phá ra Thượng Đế bằng cách vận dụng lý trí và óc tưởng tượng, nhưng đây không phải vị Thượng Đế khách quan của các triết gia và khoa học gia như Newton, mà là một thực tại chủ quan hoàn toàn tách biệt với Bản Ngã.

Thế kỷ XVII và XVIII là một thời kỳ của những cực hạn đau đớn và của sự phẫn khích cùng cực của tâm hồn, phản chiếu tình trạng hỗn mang cách mạng của thế giới chính trị và xã hội. Ở thế giới Hồi giáo vào thời điểm này thì không giống như vậy, mặc dù đây là đi đầu khó để một người Tây phương xác quyết bởi lẽ tư tưởng Hồi giáo thế kỷ XVIII đã không được nghiên cứu nhiều. Các học giả phương Tây nói chung đã quá dễ dàng gạt bỏ và coi nó như một thời kỳ không đáng chú ý và còn cho rằng, trong khi Âu châu có Thời kỳ Khai sáng, Hồi giáo đã lâm vào cảnh suy tàn. Song, gần đây, cách nhìn đã bị nghi ngờ là đơn giản thái quá. Ngay cho dù

Anh quốc đã kiểm soát được Ấn Độ năm 1767, thế giới Hồi giáo hãy còn chưa ý thức đầy đủ về tính chất chưa từng có của thách thức Tây phương. Học giả Suh Ấn Độ Shah Walli-Ullah ở Delhi (1703-1762) có lẽ là người đầu tiên cảm nhận thứ tinh thần mới mẻ này. Ông là một nhà tư tưởng lỗi lạc vốn hoài nghi chủ nghĩa phổ quát văn hóa nhưng tin rằng người Hồi giáo nên đoàn kết lại để bảo tồn di sản của mình. Mặc dù không thích dòng Shia, ông tin rằng người Sunni và người Shia nên tìm kiếm điểm tương đồng. Ông đã cố cải cách luật Sharia để làm cho nó tương thích hơn với những hoàn cảnh mới ở Ấn Độ. Walli-Ullah dường như đã có một linh cảm về những hậu quả của chủ nghĩa thực dân: Con trai ông lãnh đạo một cuộc thánh chiến chống lại Anh quốc. Tư tưởng tôn giáo của ông thì bảo thủ hơn, dựa dẫm nhiều vào Ibn al-Arabi: Con người không thể phát triển trọn vẹn tiềm năng của mình nếu không có Chúa. Người Hồi giáo vẫn rất vui lòng cầu viện đến những di sản giàu có của quá khứ trong những vấn đề tôn giáo, và Walli-Ullah là một tấm gương về sức mạnh mà Sufi giáo vẫn còn có thể khơi gợi. Tuy nhiên, trong nhiều khu vực của thế giới, Sufi giáo đã trở nên có phần suy đồi, và một Phong trào Cải cách mới ở Ả-rập đã tiên cảm sự quay ngoắt khỏi chủ nghĩa thần bí vốn tiêu biểu cho nhận thức trong Hồi giáo về Thượng Đế trong suốt thế kỷ XIX và phản ứng của Hồi giáo trước thách thức Tây phương.

Cũng như những nhà cải cách Ki-tô giáo thế kỷ XVI, Muhammad ibn al-Wahhab (mất năm 1784), một luật gia ở Najd trên bán đảo Ả-rập, mong muốn khôi phục Hồi giáo về với sự thuần khiết buổi đầu của nó và rũ bỏ những lớp bồi tụ về sau. Ông đặc biệt thù ghét chủ nghĩa thần bí. Mọi gợi ý liên quan đến thần học nhập thể đều bị lên án, kể cả việc sùng bái những vị thánh Sufi và những Imam Shia. Ông thậm chí phản đối việc cúng tế một phần nhà tiên tri tại Medina: Không người trần mắt thịt nào, dù uy danh lừng lẫy đến mấy, được làm sao lãng sự quan tâm tới Thượng Đế. Al-

Wahhab đã xoay sở cải tâm Muhammad ibn Saud, quốc vương một tiểu quốc ở trung tâm bán đảo Ả-rập, và họ cùng nhau khởi xướng một cuộc cải cách nhằm nỗ lực tái thiết Ummah của Nhà tiên tri và những người bạn đồng hành của Ngài. Họ công kích sự áp bức kẻ nghèo, sự thờ ơ với cảnh khốn cùng của cô nhi góa phụ, lối sống thương luân bại lý và sùng bái ngẫu tượng. Họ cũng gây một cuộc thánh chiến chống lại những tông sư ở Đế chế Ottoman, tin rằng người Ả-rập, chứ không phải người Thổ Nhĩ Kỳ, sẽ lãnh đạo dân Hồi giáo. Họ đã xoay sở chiếm lấy một phần khá lớn vùng Hijaz từ tay Đế chế Ottoman mà người Thổ Nhĩ Kỳ đã không thể giành lại mãi đến năm 1818, nhưng giáo phái mới đã chiếm lĩnh tâm trí của nhiều người trong thế giới Hồi giáo. Những cuộc hành hương đến Mecca mang đậm dấu ấn của tín niệm mới mẻ này, vốn có vẻ khỏe khoắn và hùng hơn dòng Sufi bấy giờ nhiều. Trong suốt thế kỷ XIX, tư tưởng của Wahhab đã trở thành xu thế Hồi giáo chủ đạo, và Suh giáo ngày càng bị gạt ra bên lề xã hội và thậm chí trở nên kỳ quái và đậm chất mê tín hơn vì lẽ ấy. Giống như người Do Thái và người Ki-tô giáo, người Hồi giáo đang bắt đầu thoái lui khỏi lý tưởng thần bí và tiếp thu một kiểu mộ đạo duy lý hơn.

Ở Âu châu, một số ít người đang bắt đầu khuynh hướng xa rời Thượng Đế. Năm 1729, Jean Meslier, một thầy tu ở miền quê vốn sống cuộc đời mẫu mực, đã chết như một người vô thần. Ông để lại tập hồi ký được Voltaire lưu hành. Nó biểu đạt nỗi căm ghét của ông đối với loài người và việc ông không thể tin vào Thượng Đế. Không gian vô tận của Newton, theo Meslier, là thực tại vĩnh cửu duy nhất: Không có gì tồn tại ngoài vật chất. Tôn giáo là công cụ người giàu dùng để trấn áp người nghèo và tước bỏ sức mạnh của họ. Ki-tô giáo được biện biệt bởi những học thuyết lỗ bịch đặc thù của nó, như Ba Ngôi Nhất Thể và màu nhiệm nhập thể. Sự phủ nhận Thượng Đế của ông là liều thuốc quá nặng đối với các triết gia.

Voltaire đã bỏ những đoạn đặc biệt vô thần và đối nhân vật tu viện trưởng thành nhà thần luận. Tuy nhiên, đến cuối thế kỷ, có vài triết gia tự hào gọi mình là người vô thần, mặc dù họ vẫn chỉ chiếm con số rất nhỏ. Đây là một diễn biến hoàn toàn mới mẻ. Cho đến lúc ấy, “kẻ vô thần” là một từ lăng mạ, lời miệt thị đặc biệt ghê tởm ném vào kẻ thù của bạn. Bây giờ, nó chỉ vừa bắt đầu tượng trưng cho lòng kiêu hãnh.

Triết gia người Scotland David Hume (1711-1776) đã đưa chủ nghĩa kinh nghiệm mới vào phần kết luận logic của nó. Người ta không cần phải đi xa hơn lý giải khoa học về thực tại và không cần đến lập luận triết lý để tin vào bất kỳ thứ gì nằm ngoài kinh nghiệm giác quan của chúng ta. Trong *Dialogues Concerning Natural Religion* (Đối thoại về tôn giáo tự nhiên), Hume bác bỏ cái biện luận nhằm đến chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế từ thiết kế của vũ trụ, tranh luận rằng nó dựa trên những lý lẽ loại suy mà không có kết luận. Người ta có thể biện giải rằng, trật tự lạ lùng chúng ta nhìn thấy trong thế giới tự nhiên chỉ ra một Đấng quan phòng thông minh, nhưng vậy thì làm sao giải thích sự tồn tại của điểu ác và sự hỗn loạn không thể chối cãi? Không có câu trả lời hợp lý nào cho thắc mắc này, và Hume, người viết *Đối thoại về tôn giáo tự nhiên* vào năm 1750, đã sáng suốt không xuất bản nó. Khoảng mười hai tháng trước đó, triết gia người Pháp Denis Diderot (1713-1784) bị tổng giám vì đặt ra câu hỏi tương tự trong *Letter to the Blind for the Use of Those who can See* (Thư gửi người mù vì ích dụng của những người còn thấy), giới thiệu một thuyết vô thần triệt để với công chúng.

Bản thân Diderot phủ nhận mình là người vô thần. Ông chỉ nói ông không quan tâm Chúa tồn tại hay không. Khi Voltaire bài bác quyền sách của ông, ông trả lời: “Tôi tin vào Chúa, mặc dù tôi sống rất ổn với những người vô thần... Điều cực kỳ hệ trọng là, đừng lăm lăm độc cần với mùi tây; nhưng tin hay không tin vào Chúa là chuyện hoàn toàn không quan

trọng.” Ông chỉ ra điểm cốt yếu với sự chính xác tinh tế. Một khi “Chúa” thôi còn là một kinh nghiệm chủ quan nồng nhiệt, “Ngài” không tồn tại. Như Diderot nhấn mạnh trong cùng bức thư, thật vô nghĩa khi tin vào Thượng Đế của các triết gia đang không bao giờ can thiệp vào công việc của thế giới. Thượng Đế ản mình đã trở thành Deus Otiosus (Nhân Thần): “Dù tồn tại hay không tồn tại, Ngài thuộc về những chân lý siêu phàm và vô ích nhất.^[70]” Ông đi đến kết luận trái ngược với Pascal, người coi sự đặt cược có tầm quan trọng tối hậu và hoàn toàn không thể phớt lờ. Trong *Pensees Philosophiques* (Những suy tư triết học) xuất bản năm 1746, Diderot đã bài bác kinh nghiệm tôn giáo của Pascal là quá chủ quan: Ông ấy và những thầy tu Dòng Tên đầu say sưa bàn về Thượng Đế nhưng có những tư tưởng rất khác nhau về Ngài. Làm thế nào để chọn lựa giữa chúng? Đấng “Chúa” như vậy đơn thuần chỉ là chuyện tính khí. Ở thời điểm này, ba năm trước khi xuất bản *Thư gửi người mù*, Diderot đã tin rằng, khoa học — và chỉ khoa học mà thôi - có thể phản bác học thuyết vô thần. Ông triển khai một lối diễn giải ấn tượng mới mẻ về sáng tạo luận. Thay vì nghiên cứu sự vận động kỳ vĩ của vũ trụ muôn màu muôn vẻ, ông kêu gọi mọi người tra xét cấu trúc của tự nhiên. Cấu tạo của một hạt giống, con bướm hay côn trùng là quá sức phức tạp nên khó có chuyện chúng xuất hiện do tình cờ. Trong *Những suy tư triết học*, Diderot vẫn tin rằng lý trí có thể chứng tỏ sự hiện hữu của Thượng Đế. Newton đã rũ bỏ tất cả tính chất mê tín và xuẩn ngốc của tôn giáo: Một đấng Thượng Đế làm phép lạ thì cũng ngang hàng với lũ yêu ma quỷ quái mà chúng ta dùng để dọa dẫm trẻ con.

Ba năm sau đó, tuy vậy, Diderot đã đi đến chỗ ngờ vực Newton và không còn tin rằng thế giới bên ngoài cung cấp bất kỳ bằng chứng nào về Thượng Đế. Ông thấy rõ là Thượng Đế chẳng có quan hệ gì tới khoa học mới. Nhưng ông chỉ có thể biểu đạt tư tưởng cách mạng và kích động này

dưới dạng tiểu thuyết hư cấu. Trong *Thư gửi người mù*, Diderot tưởng tượng ra cuộc tranh luận giữa một người theo thuyết Newton mà ông gọi là “Ngài Holmes”, và Nicholas Saunderson (1682-1739), nhà toán học Cambridge quá cố bị mù khi còn nhỏ. Diderot đề Saunderson chất vấn Holmes làm cách nào hòa giải biện luận kiến tạo với những con quái vật” và những tai ương như chính ông phải chịu, mà tuyệt nhiên không hề chứng tỏ một kế hoạch thông minh và nhân từ:

Thế giới này là gì, thưa Ngài Holmes, ngoài một phức hợp những chu kỳ thay đổi bất tuyệt, tất cả phô bày một khuynh hướng hủy diệt liên tục: Sự tiếp nối nhanh chóng của những sinh thể lần lượt xuất hiện, phát triển rồi tiêu vong; sự cân xứng và vẻ trật tự chỉ thoáng qua trong phút chốc mà thôi.^[71]

Thượng Đế của Newton, và quả thực của nhiều Ki-tô hữu truyền thống, đáng được cho là thật sự chịu trách nhiệm cho mọi sự xảy ra, là một ý tưởng chẳng những ngu xuẩn mà còn kinh khủng. Đưa “Chúa” ra để lý giải những thứ chúng ta không thể giải thích trong hiện tại là một sự mất mặt. “Ngài Holmes thân mến của tôi,” Saunderson của Diderot chốt hạ, “hãy nhận mình dốt đi.”

Theo quan điểm của Diderot thì không cần một Đấng Sáng tạo. Vật chất không phải là thứ thụ động, hèn mọn mà Newton và người Tin Lành hình dung, nhưng có động lực riêng tuân theo những quy luật của chính nó. Chính quy luật này của vật chất - không phải một Thợ Máy Thần Thiêng - chịu trách nhiệm cho cái sáng tạo luận mà ta nghĩ là ta nhìn thấy. Không có gì tồn tại ngoài vật chất. Diderot đã đi xa hơn Spinoza một bước. Thay vì nói rằng không tồn tại Thượng Đế khác ngoài tự nhiên, Diderot quả quyết rằng chỉ có tự nhiên và hoàn toàn không có Thượng Đế nào cả. Ông không đơn độc trong niềm tin này: Các nhà khoa học như Abraham Trembley và John Turbeville Needham đã khám phá ra nguyên lý vật chất khả sinh

(*principle of generative matter*), mà bấy giờ đã xuất hiện như một giả thuyết nổi bật trong sinh vật học, ngành hiển vi, động vật học, lịch sử tự nhiên và địa chất học. Tuy vậy, chẳng mấy ai được chuẩn bị tinh thần để làm cuộc đoạn tuyệt sau cùng với Thượng Đế. Ngay cả những triết gia thường lui tới phòng khách của Paul Heinrich, Baron d'Holbach (1723-1789) cũng không công khai tán thành thuyết vô thần, mặc dù họ thích thú bàn luận công khai và thẳng thắn về nó.

Từ những cuộc tranh luận này đã sản sinh cuốn sách của Holbach *The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World* (Hệ thống tự nhiên: hay là những quy luật của luân lý và thế giới vật lý - 1770) được biết đến như là thánh kinh của chủ nghĩa duy vật vô thần. Không có một thực tại siêu nhiên nào khác ngoài tự nhiên, nơi, như Holbach biện luận, “chỉ là một chuỗi vô tận những nguyên nhân và hậu quả lưu chuyển liên miên bất tuyệt^[72]”. Tin vào một Thượng Đế là không thành thực và là một sự phủ nhận kinh nghiệm chân chính của chúng ta. Đó cũng là một hành động tuyệt vọng. Tôn giáo tạo ra các thần linh vì người ta không thể tìm ra cách giải thích nào khác để tự dỗ dành mình trong bi kịch đời sống dương thế này. Họ quay sang những ngu ồn an ủi tưởng tượng của tôn giáo và triết học trong nỗ lực xác lập một cảm giác tự chủ hão huyền, cố gắng làm lành với một “quyền năng” mà họ hình dung đang lẫn lút sau cánh gà ngỗ hầu tránh né nỗi kinh hoàng và tai ách. Aristotle đã sai: Triết học không phải là kết quả của một khao khát cao quý về tri thức mà là của một mong muốn ớn hèn: trốn tránh nỗi đau. Cái nôi của tôn giáo, vì lẽ đó, là sự ngu dốt và sợ hãi mà một người trưởng thành giác ngộ phải trèo ra khỏi.

Holbach đã thử làm một pho lịch sử về Thượng Đế của riêng ông. Thoạt tiên con người đã thờ phụng những lực lượng của thiên nhiên. Thuyết vật linh nguyên thủy ấy có thể chấp nhận được vì nó không cố vượt ra khỏi thế giới này. Sự bại hoại đã len chân vào khi người ta bắt đầu nhân cách

hóa mặt trời, gió và biển để tạo ra những vị thần theo hình ảnh chính mình. Sau cùng họ đã hợp nhất những vị thần nho nhỏ này thành một đấng Thượng Đế vĩ đại, vốn chẳng là gì khác hơn một hình ảnh phóng chiếu và một khối mâu thuẫn khổng lồ. Các thi sĩ và nhà thần học đã không làm được gì qua nhiều thế kỷ ngoài việc

tạo ra một con người khổng lồ, phóng đại, kẻ mà họ biến thành viên vông bằng cách xếp chồng những phẩm chất xung khắc lên nhau. Con người sẽ không bao giờ nhìn vào Thượng Đế, mà vào một sinh vật thuộc về nhân loại, kẻ họ luôn cố gắng phóng đại tận vóc, đến khi tạo nên một thực thể hoàn toàn bất khả lĩnh hội mới thôi.

Lịch sử chứng tỏ rằng cái gọi là sự thiện hảo của Thượng Đế không thể hòa hợp với tính toàn năng của Ngài. Vì thiếu tính nhất quán nội tại, ý niệm Thượng Đế chắc chắn phải sụp đổ. Các triết gia và khoa học gia đã tận sức cứu lấy nó nhưng không làm được gì hơn đi đầu các nhà thơ và nhà thần học đã làm. “Sự hoàn hảo siêu phàm”, mà Descartes quả quyết đã chứng minh được, chỉ đơn giản là sản phẩm của trí tưởng tượng của ông. Ngay cả Newton vĩ đại cũng là “kẻ nô lệ của những định kiến thời thơ ấu của mình”. Ông đã khám phá ra khoảng không tuyệt đối và tạo ra một Thượng Đế từ hư vô, đấng đơn giản là “*un home puissant*”, một bạo chúa siêu phàm đang dọa dẫm những tạo vật người của Ngài và giáng họ xuống thân phận tôi đòi.^[73]

May mắn thay Thời kỳ Khai sáng sẽ cho phép nhân loại tổng khứ căn bệnh ấu trĩ này. Khoa học sẽ thay thế tôn giáo. “Nếu sự ngu dốt về tự nhiên khai sinh ra các thần linh, hiểu biết về tự nhiên sẽ tiêu diệt chúng.^[74]” Sẽ chẳng còn có những chân lý cao viễn hay sáng tạo luận hay một mục đích vĩ đại nào nữa. Chỉ có bản thân tự nhiên mà thôi;

Tự nhiên không phải một công trình; nó đã luôn tự tồn tại; vạn vật đã vận hành trong vòng tay che chở của nó; nó là một phòng pha chế khổng lồ với đầy đủ nguyên liệu, và nó đã tạo ra những công cụ mà nó tận dụng trong hành động. Tất cả những sản phẩm của nó là hệ quả của nguồn năng lượng của chính nó, và của những tác nhân và nguyên nhân mà nó tạo ra, chứa đựng, đưa vào hoạt động. [\[75\]](#)

Thượng Đế chẳng những không cần thiết mà còn hết sức tai hại. Đến cuối thế kỷ, Paul Simon de Laplace (1749-1827) đã tống khứ Thượng Đế khỏi vật lý học. Hệ hành tinh đã trở thành một dải sáng trải ra từ mặt trời, mà càng ra xa càng nguội đi. Khi Napoleon hỏi ông; “Ai là đã tạo ra tất cả những đi đâu này?” Laplace trả lời giản dị: *je n'avaispas besoin de cette hypothese-la*” (Thần không cần đến giả thiết này, thừa bệ hạ).

Trong hàng thế kỷ, các nhà độc thần luận ở mỗi tôn giáo thờ Thượng Đế đều đã nhấn mạnh rằng Ngài không đơn thuần là một hữu thể khác. Ngài không tồn tại theo kiểu những hiện tượng khác mà chúng ta cảm nhận. Ở phương Tây, tuy vậy, các nhà thần học Ki-tô giáo đã sa vào thói quen nói về Thượng Đế như thể Ngài quả thực là một sự vật hiện hữu. Họ nóng lòng chớp lấy khoa học mới để chứng tỏ sự tồn tại khách quan của Thượng Đế cứ như Ngài có thể được kiểm tra và phân tích như bất cứ cái gì khác. Diderot, Holbach và Laplace đã lật nhào nỗ lực này và đi đến cùng kết luận như những nhà thần bí cực đoan hơn: Chẳng có gì ngoài kia cả. Thời điểm mà các khoa học gia và triết gia đắc thắng tuyên bố Thượng Đế đã chết sẽ chẳng còn là mấy chốc.

CÁI CHẾT CỦA THƯỢNG ĐẾ?

Vào đầu thế kỷ XIX, chủ nghĩa vô thần chắc chắn là thứ đang được luận bàn. Những tiến bộ về khoa học và kỹ nghệ lúc bấy giờ đang tạo nên một tinh thần mới về tự trị và độc lập, dẫn tới việc một số người tuyên bố sự độc lập của họ đối với Chúa. Đây là thế kỷ trong đó Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche và Sigmund Freud rèn đúc các triết lý và diễn giải khoa học về thực tại không có chỗ dành cho Chúa. Thực vậy, đến cuối thế kỷ này, một lượng đáng kể nhiều người đang bắt đầu cảm thấy rằng nếu Chúa chưa chết, thì việc giết chết Chúa chính là bổn phận của những con người duy lý và được giải phóng. Ý niệm về Thượng Đế đã được dung dưỡng hàng bao thế kỷ ở phương Tây Ki-tô giáo giờ đây xem ra là một ý niệm bất thỏa đáng đến mức gây ít nhiều phương hại, và thời đại lý trí này dường như đã thắng thế trước hàng bao thế kỷ mê tín và có niềm tin cố chấp. Hoặc còn trước cả trước đó? Phương Tây lúc này đã nắm bắt được thời cơ, và những hoạt động của phương Tây hẳn sẽ để lại nhiều hệ quả định mệnh cho người Do Thái và tín đồ Hồi giáo, những người sẽ bị buộc phải xét lại lập trường của bản thân. Nhiều hệ tư tưởng vốn từ khước ý niệm về Thượng Đế đã trở nên hợp lẽ. Vị Chúa Trời mang hình người và có tính người của thế giới Ki-tô giáo Tây phương vốn dĩ dễ tổn thương. Những tội ác ghê tởm đã bị phạm phải khi nhân danh Ngài. Tuy vậy, cái chết của Ngài vẫn chưa được nghiệm thấy như một sự thích phóng hân hoan, mà chỉ được để tâm đến bằng thái độ hồ nghi, ưu tư và, trong một số trường hợp, mối xung đột thống thiết.

Một số người cố cứu lấy Thượng Đế bằng cách phát triển những thần học mới hòng giải phóng Ngài ra khỏi những hệ thống ức chế vốn chứa đựng những tư tưởng duy nghiệm, nhưng chủ nghĩa vô thần đã ăn sâu bám rễ rộng rãi.

Ngoài ra, còn có một phản ứng chống việc tôn thờ lý trí. Giới thi sĩ, tiểu thuyết gia và triết gia thuộc phong trào Lãng mạn chỉ ra rằng chủ nghĩa duy lý triệt để là thứ gây sức tiêu hủy, vì nó gạt bỏ những hoạt động tưởng tượng và trực giác trong tinh thần con người. Một số người diễn giải lại những giáo điều và điểu thần bí của Ki-tô giáo theo một cách thế tục. Nền thần học cải tổ này đã dịch những chủ đề xưa cũ về Địa ngục và Thiên đàng, tái sinh và cứu rỗi thành một đặc ngữ khiến chúng trở nên chấp nhận được về mặt trí năng đối với thời hậu Khai sáng, tước bỏ liên hệ của chúng với Thực tại siêu nhiên “ngoài kia”. Một trong những chủ đề về “siêu nhiên luận tự nhiên” này, như nhà phê bình văn chương Mỹ M. R. Abrams từng gọi^[1], chính là trí tưởng tượng sáng tạo. Trí tưởng tượng này được xem như là một quan năng có thể can dự với thực tại bên ngoài bằng một cách thức sao cho có thể sáng tạo nên một chân lý mới. Thi sĩ Anh John Keats (1798-1821) đã có những lời súc tích trong một bức thư: “Trí tưởng tượng tựa hồ giấc mơ của Adam - chàng thức giấc và thấy đó là chân lý.” Chàng đề cập câu chuyện về công cuộc tạo nên Eve trong thi phẩm *Thiên đường đã mất* của Milton, khi đó, sau khi mơ về một thực tại hãy còn chưa được tạo nên, Adam đã thức giấc để rồi tìm thấy nó ở người đàn bà đang đối diện chàng. Trong cùng bức thư trên, Keats đã viết về trí tưởng tượng như một quan năng thiêng liêng. “Tôi không đoan chắc được đi đâu gì ngoài tính thần thánh của những tình cảm nơi con tim và chân lý của trí tưởng tượng - cái mà trí tưởng tượng tóm lấy làm cái đẹp ắt phải là chân lý - bất luận nó có tồn tại trước đây hay không.”^[2] Lý trí chỉ có vai trò hạn chế trong quá trình sáng tạo này. Keats còn miêu tả một trạng thái của tâm trí mà chàng

gọi là “năng lực tiếp nhận cái bất định (*negative capability*), “khi một người có khả năng ở trong trạng thái bất định, huyền bí, hồ nghi, không kèm bất cứ bút rứt truy cầi nào về thực tế và lý trí^[3]”. Tựa như nhà huyền học, thi sĩ phải vượt thoát lên khỏi lý trí và giữ cho mình một thái độ chờ đợi lặng thầm.

Những nhà huyền học Trung cổ đã miêu tả trải nghiệm về Thượng Đế theo cùng một cách khá tương tự. Ibn al-Arabi thậm chí còn nói đến việc trí tưởng tượng tạo nên trải nghiệm của chính mình về thực tại chưa được tạo nên về Thượng Đế ở trong những tầng sâu thẳm của cái tôi. Mặc dù Keats phê phán William Wordsworth (1770-1850), người đi tiên phong trong phong trào Lãng mạn ở Anh cùng với Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), nhưng họ cùng san sẻ một nhãn quan giống nhau về trí tưởng tượng.

Những vần thơ hay nhất của Wordsworth ca ngợi sự liên hợp giữa tâm trí con người với thế giới thiên nhiên, vốn hành động và phản ứng theo nhau hòng tạo nên cảnh tượng và ý nghĩa^[4]. Bản thân Wordsworth cũng là một nhà huyền học với những trải nghiệm về tự nhiên tương tự như trải nghiệm về Thượng Đế. Trong bài thơ “Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey” (Những dòng thơ được làm vài dặm bên trên Tu viện Tintern)”, ông miêu tả trạng thái tiếp nhận của tâm trí vốn là kết quả từ một huyền mộng cực lạc về thực tại:

tâm trạng phúc lành đó

Ở đó gánh nặng của sự huyền bí,

Ở đó trọng lượng nặng nề và mỗi một

Của toàn bộ thế giới bất khả niệm này,

Được soi sáng: Tâm trạng an tĩnh và phúc lành đó

*Ở đó những tình cảm dịu dàng dẫn ta đi,
Đến khi, hơi thở của bộ khung nhục thể này
Và thậm chí chuyển động của dòng máu con người chúng ta
Gần như đình lại, ta được đặt nằm thiếp đi
Trong cơ thể, và trở thành một linh hồn sống:
Đồng thời, với con mắt được khiến trở nên trầm lặng bằng uy lực
Của sự hài hòa, và bằng uy lực sâu thẳm của niềm hân hoan,
Ta nhìn thấu vào sự sống của muôn vật.^[5]*

Cảnh tượng này đến từ con tim và tình cảm thay vì cái mà Wordsworth gọi là “trí lực can dự” (*meddling intellect*) vốn có những năng lực phân tích thuần túy có thể tiêu hủy loại trực cảm này. Người ta không cần học các sách và các lý thuyết. Tất thảy những gì cần đến là “sự thụ động khôn ngoan” và “một con tim quan sát và tiếp nhận^[6]”. Kiến giải khởi sự bằng trải nghiệm chủ quan, mặc dù việc này phải “khôn ngoan”, chứ không phải thiếu kiến thức và tự mãn. Như Keats có nói, một chân lý không trở thành chân lý cho đến khi nó được cảm nhận theo nhịp đập và được niềm cảm xúc mãnh liệt, truyền một cách sống động đến con tim.

Wordsworth trước đó đã phát hiện một “tinh thần” vốn cùng lúc và đồng thời hiện diện nơi nơi và khác với những hiện tượng tự nhiên:

*Một hiện diện xáo động tôi bằng niềm hân hoan
Về những ý nghĩ cao thượng; một cảm thức thăng hoa
Về một thứ thấm lặn tận sâu thẳm
Vốn có nơi trú ngụ là ánh tà dương,
Và vùng đại dương bao quanh và bầu khí sinh động*

Và bầu trời xanh, và trong tâm trí người ta:

Một chuyển động và một tinh thần, cái thúc ép

Toàn bộ sự vật biết nghĩ suy, toàn bộ đối tượng của toàn bộ ý nghĩ

Và lặn qua toàn bộ sự vật.^[7]

Giới triết gia, như Hegel chẳng hạn, hẳn sẽ tìm thấy một tinh thần như vậy trong những sự kiện lịch sử. Wordsworth cân trọng không trao cho trải nghiệm này một lý giải tôn giáo thông thường mặc dù ông rất hạnh phúc khi nói về “Chúa”, vào những dịp khác, đặc biệt trong ngữ cảnh về đạo đức^[8]. Những tín đồ Tin Lành nước Anh không quen với vị Chúa của giới huyềnh học, đã bị những nhà cải cách bài trừ. Chúa lên tiếng thông qua lương tâm trong những lúc triệu hồi bốn phận; Ngài tu chỉnh lại những ham muốn của con tim, nhưng có vẻ gần như không có gì chung với cái “hiện diện” mà Wordsworth đã cảm được ở Tự nhiên. Luôn đề tâm đến việc biểu đạt chính xác, Wordsworth hẳn chỉ gọi đó là “một thứ” gì đó, cụm từ vốn dĩ thường được gọi thế chỗ cho một định nghĩa đích xác. Wordsworth dùng nó để miêu tả một tinh thần mà, bằng chủ thuyết bất khả tri huyềnh bí đích thực, ông chối từ gọi tên vì nó không phù hợp vào bất cứ hạng mục nào ông biết.

Một thi sĩ huyềnh bí khác của thời đại ấy có vẻ có giọng mang sắc thái khái huyềnh hơn và tuyên bố rằng Chúa đã chết. Trong giai đoạn thi ca ban sơ của mình, William Blake (1757-1827) đã dùng phương pháp biện chứng: Những từ như “ngây thơ (*innocence*)” và “kinh nghiệm (*experience*)”, vốn có vẻ đối chọi nhau hoàn toàn, được khám phá như chứa đựng hai nửa chân lý của một thực tại phức hợp hơn. Phần phản đề cân bằng, vốn đặc trưng cho từng thơ có vẻ vẫn có điều suốt Thời đại Lý trí ở Anh, đã được Blake chuyển thành phương pháp tạo nên một nhãn quan cá nhân và chủ quan. Trong *The Songs of Innocence and Experience* (Những

khúc ca từng trải), hai trạng thái đối ngược nhau của hồn người đều được hiển lộ cho thấy chúng đều không thỏa đáng cho đến khi chúng được kết hợp: Sự ngây thơ phải thành kinh nghiệm và bản thân kinh nghiệm rơi vào những khoảng sâu thẳm nhất trước khi phục hồi sự ngây thơ đích thực. Thi sĩ đã trở thành nhà tiên tri, “Người mà hiện tại, quá khứ & tương lai đều thấy cả” và người lắng nghe Lời Thiên được nói cho nhân loại vào thuở hồng hoang:

Gọi tâm hồn kiệt say

Và khóc trong sương chiều hôm

Cái có thể kiểm soát

Vùng cực đêm đầy sao^[9]

Và rơi xuống, rơi xuống, ánh sáng đổi mới.^[10]

Tựa như các tín đồ phái Ngộ đạo và Kabbalah, Blake hình dung một trạng thái bị sa đoạ tuyệt đối. Không thể có nhãn quan đích thực đến khi con người nhận ra hoàn cảnh kiệt suy của mình. Tựa như những tín đồ huyền học thuở ban đầu, Blake dùng ý tưởng về cuộc sa đoạ nguyên thủy để biểu trưng cho một tiến trình vốn luôn mãi hiện diện ở cái thực tại trần thế quanh ta.

Blake trước đó đã nổi dậy chống lại nhãn quan của Khai sáng, vốn cố công hệ thống hóa chân lý. Ông cũng nổi dậy chống lại Chúa của Ki-tô giáo, người đã từng tha hóa những người đàn ông và đàn bà ra khỏi nhân tính của họ. Vị Chúa này được tác động để truyền bá những quy luật phi tự nhiên hòng đè nén dục tính, tự do và niềm vui tự phát tự khởi. Blake oán trách lại sự ‘cân đối đáng sợ’ của vị Chúa phi nhân bản trong bài thơ “The Tyger”, xem vị Chúa đó là một thứ xa cách khỏi thế giới này trong “những biển sâu và những bầu trời thăm thẳm”. Tuy vậy vị Chúa khác hoàn toàn

kia, vị Sáng thế, đã trải qua sự biến đổi trong bài thơ ấy. Bản thân Chúa phải sa xuống thế gian và chết đi ở dạng hình hài con người Jesus^[11]. Ngài thậm chí trở thành Satan, kẻ thù của nhân loại. Tựa như tín đồ phái Ngộ đạo, Kabbalah và phái Ba Ngôi Nhất Thể thời kỳ đầu, Blake hình dung nên một trạng thái trút bỏ thần tính (*kenosis*), hành vi tự hủy mình (*self-emptying*) ở Chúa Ba Ngôi, đấng sa xuống từ Thiên đàng cô độc và nhập thể làm người ở trần thế. Không còn vị thần tự trị trong thế giới của Ngài, vốn đòi hỏi đàn ông và đàn bà quy thuận trước một quy luật bên ngoài và ngoại trị (*heteronymous*). Không còn hoạt động con người nào lạ lẫm với Chúa Trời; thậm chí cả dục tính bị Giáo hội đè nén cũng hiển lộ ở cuộc thụ nạn (*passion*) của chính Jesus. Chúa đã tự nguyện chết ở Jesus và không còn vị Chúa siêu vượt gây sự lạ lẫm nữa. Khi cái chết của Chúa hoàn thành, Thần tính Nhân diện sẽ hiện ra:

Jesus bảo: “Người sẽ yêu kẻ không bao giờ chết vì người, hay từng chết vì kẻ mà không chết vì người? Và nếu Chúa chết không phải vì Con người, và không trao thân mình vĩnh viễn cho Con người, Con người đâu thể tồn tại; bởi Con người là tình yêu, Vì Chúa là tình yêu: Mọi lòng tử tế cho kẻ khác đâu là cái chết nhỏ trong một Hình tượng Thần tính; Con người cũng không thể tồn tại chỉ bằng tình anh em.”^[12]

Blake nổi dậy chống lại các Giáo hội thể chế nhưng một số nhà thần học nỗ lực kết hợp nhãn quan Lãng mạn vào Ki-tô giáo chính thức. Họ cũng thấy ý tưởng về một vị Chúa siêu vượt xa xôi là một ý đáng ghét và không xứng hợp thay vì nhấn mạnh tầm quan trọng của những trải nghiệm tôn giáo chủ quan. Năm 1799, năm sau khi Wordsworth và Coleridge xuất bản tập thơ “Lyrical Ballads” (Ballad Trữ tình) ở Anh, ở Đức, Friedrich Schliermacher (1768-1834) xuất bản *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers* (Về tôn giáo, những thuyết giảng cho những kẻ miệt thị có học thức), bản tuyên ngôn Lãng mạn của riêng ông. Những giáo điều không

phải những dữ kiện mang thần tính mà chỉ là “những miêu tả về những tình cảm tôn giáo Ki-tô được đưa ra bằng lời nói^[13]”. Niềm tin tôn giáo không thể bị hạn chế trong những định đề của các tín điều: Nó gồm cả sự linh hội qua cảm xúc và sự quy phục nội tâm. Ý nghĩ và lý trí có chỗ của mình, nhưng chúng chỉ có thể dẫn ta đi xa đến thế mà thôi. Khi ta đến giới hạn của lý trí, xúc cảm sẽ là thứ hoàn thành chuyến hành trình đến cái Tuyệt đối. Khi Schleiermacher nói đến “xúc cảm”, ông không có ý nói về chủ nghĩa tình cảm (*emotionalism*) mà nói về trực giác là cái đưa người ta tới chỗ vô hạn. Xúc cảm không đối nghịch với lý trí con người mà là một cú nhảy trong trí tưởng tượng sẽ đưa ta vượt ra khỏi cái đặc thù đến với sự linh hội cái toàn thể. Cảm thức về Chúa, mà theo đó đạt được, trỗi lên từ những tầng sâu trong mỗi cá nhân thay vì từ sự va chạm với một Dữ kiện khách quan.

Nền thần học Tây phương có khuynh hướng nhấn mạnh quá mức tầm quan trọng của lý tính kể từ Thomas Aquinas trở đi, một khuynh hướng rõ lên từ thời Cải cách. Thần học lãng mạn của Schleiermacher là một nỗ lực hòng đạt được sự cân bằng. Ông làm rõ rằng xúc cảm không phải là mục đích tự thân và không thể cung ứng lời giải thích hoàn toàn về tôn giáo. Cả lý trí lẫn xúc cảm đều chỉ ra ngoài chính chúng để vươn tới một Thực tại bất khả miêu tả. Schleiermacher định nghĩa yếu tính của tôn giáo như là “xúc cảm của sự phụ thuộc tuyệt đối^[14]”. Như ta sẽ thấy, đây là một thái độ vốn trở thành thứ bị nguy hiểm rửa trôi đối với những nhà tư tưởng tiên bộ trong suốt thế kỷ XIX, nhưng Schleiermacher không có ý nói đến sự siểm nịnh thấp hèn trước Chúa. Trong văn cảnh, cụm từ nói đến ý nghĩa về sự tôn kính vốn trỗi dậy trong ta khi ta chiêm nghiệm về bí ẩn cuộc đời. Thái độ kính sợ này phát khởi từ kinh nghiệm phổ quát của con người về cái thiêng liêng. Những nhà tiên tri của Israel trước đó đã trải nghiệm điều này như một cơn choáng váng sâu thẳm khi họ có những thị kiến về tính thần thánh.

Giới Lãng mạn chủ nghĩa như Wordsworth đã cảm nhận được sự tôn kính tương tự cùng cảm thức về sự phụ thuộc về cái tinh thần mà họ gặp được ở tự nhiên. Vị môn đồ xuất chúng của Schleiermacher, Rudolf Otto, sẽ khám phá trải nghiệm này trong cuốn sách quan trọng của ông mang tên *Ý tưởng về Thánh thiêng*, chứng tỏ rằng khi con người chịu đựng đầu với tính siêu việt này, họ không còn cảm thấy họ là khởi đầu và kết thúc của tồn tại.

Vào cuối đời mình, Schleiermacher cảm thấy rằng ông có lẽ đã quá nhấn mạnh về tầm quan trọng của xúc cảm và tính chủ quan. Ông để ý thấy rằng Ki-tô giáo đang bắt đầu có vẻ là một tín đi đầu lỗi một: Một số học thuyết Ki-tô gây lúng túng và làm cho niềm tin trở nên mong manh trước chủ nghĩa hoài nghi mới. Chẳng hạn học thuyết về Ba Ngôi Nhất Thể có vẻ gợi ý rằng có ba vị Chúa Trời. Môn đồ của Schleiermacher là Albrecht Ritschl (1822-1889) thấy học thuyết này như một thể hiện trống rỗng của chủ nghĩa Hy Lạp hóa. Nó đã làm băng hoại thông điệp Ki-tô bằng cách du nhập một “lớp những khái niệm siêu hình” lạ lẫm, bắt nguồn từ triết học tự nhiên của người Hy Lạp, vốn hoàn toàn không liên quan gì đến trải nghiệm uyên nguyên Ki-tô giáo^[15]. Tuy vậy, Schleiermacher và Ritschl đã không thấy được rằng mỗi thế hệ phải tạo nên quan niệm tưởng tượng của chính mình về Chúa, như từng thi sĩ Lãng mạn đã phải làm để trải nghiệm chân lý dựa trên nhịp đập của chính mình. Những Tổ phụ Hy Lạp chỉ đơn giản tìm cách tạo nên khái niệm mang tính chất Semite về Thượng Đế sao cho khái niệm đó có lợi cho họ, bằng cách biểu đạt nó bằng những thuật ngữ thuộc nền văn hóa của riêng họ. Khi phương Tây tiến vào thời kỳ nghệ hiện đại, những ý tưởng xưa cũ về Thượng Đế tỏ ra không thỏa đáng. Tuy vậy, ngay lúc cuối đời, Schleiermacher khẳng định rằng xúc cảm tôn giáo không đối nghịch với lý trí. Vào lúc sắp lâm chung, ông nói: “Tôi phải nghĩ những ý nghĩ sâu thẳm nhất, mang tính chiêm niệm, và chúng đối với tôi hoàn toàn tương hợp với những cảm giác tôn giáo mật thiết nhất.”^[16] Những khái

niệm về Thượng Đế đầu vô dụng trừ khi chúng được trí tưởng tượng chuyển hóa bằng xúc cảm và trải nghiệm tôn giáo cá nhân.

Trong suốt thế kỷ XIX, Nhiều triết gia lớn vươn lên thách thức quan điểm truyền thống về Thượng Đế, chí ít là vị “Chúa” đã tồn tại ở phương Tây. Họ đặc biệt bị xúc phạm trước ý niệm về một đấng thần linh siêu nhiên “ngoài kia” vốn có một sự tồn tại khách quan. Chúng ta đã thấy rằng dù ý niệm về Thượng Đế như Đấng Tối cao đã đạt được uy thế ở phương Tây, nhưng những truyền thống một thần giáo khác đã bứt phá để tự tách mình khỏi loại thần học này. Dân Do Thái, tín đồ Hồi giáo và tín đồ Ki-tô giáo Chính thống thấy đầu khẳng định theo những cách khác nhau rằng ý tưởng của loài người chúng ta về Thượng Đế không tương ứng với thực tại bất khả ngôn luận vốn được biểu trưng thuần túy bởi những ý tưởng đó. Tất cả thấy đầu nêu ý, vào lúc này hay lúc khác, rằng sẽ chính xác hơn khi miêu tả Thượng Đế là “Hư Vô” thay vì là Đấng Tối cao, bởi “Ngài” không tồn tại theo bất kỳ cách nào mà ta có thể hình dung. Qua nhiều thế kỷ, phương Tây dần dần mất đi sở kiến về quan niệm đậm chất tưởng tượng hơn đó về Thượng Đế. Giới Công giáo và Tin Lành đã bắt đầu xem “Ngài” như một Đấng Tối cao vốn là một thực tại khác được thêm vào cõi trần thế mà ta biết, trông nom những sinh hoạt của ta như một vị Anh Cả trên trời cao. Không ngạc nhiên khi ý niệm này về Thượng Đế là đi đầu hoàn toàn không chấp nhận được đối với nhiều người trong thế giới hậu cách mạng, vì nó dường như kết tội con người về sự phục dịch hèn hạ và sự lệ thuộc tầm thường vốn không xứng với phẩm giá con người. Những triết gia vô thần luận của thế kỷ XIX đã nổi dậy chống lại vị Thượng Đế này một cách hợp lẽ hợp tình. Lời phê phán của họ đã cổ xúy cho nhiều người đương thời cũng làm như vậy; họ dường như nói lên một đi đầu hoàn toàn mới, tuy vậy, khi họ tự vấn mình về vấn đề “Chúa”, họ thường lặp lại trong vô thức những kiến giải xưa cũ của giới vô thần luận thời xưa.

Như vậy Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) đã làm tiên tri một triết lý mà ở một số khía cạnh lại có những nét tương tự đến sửng sốt với Kabbalah. Đây là điều mỉa mai, do ông xem Do Thái giáo là một tôn giáo ti tiện vốn chịu trách nhiệm cho cái quan niệm sơ nguyên về vị Thượng Đế phạm phải lỗi lầm to lớn. Thượng Đế của người Do Thái theo quan điểm của Hegel là một kẻ bạo chúa vốn đòi hỏi sự phục tùng vô điều kiện trước một Giáo luật khôn kham. Jesus đã tìm cách giải phóng dân ông và dân bà khỏi sự nô tòng ti tiện này nhưng giới Ki-tô hữu đã rơi vào cùng một cái bẫy như người Do Thái và phát dương ý tưởng về một vị Bạo chúa thần thánh. Lúc này, đến lúc để gạt vị thần man rợ này sang một bên và xúc tiến một quan điểm sáng suốt hơn về thân phận con người. Quan niệm thiếu chính xác cao độ này của Hegel về Do Thái giáo, dựa trên cuộc luận chiến Tân Ước, là một dạng mới của chủ nghĩa bài Do Thái mang tính siêu hình. Giống như Kant, Hegel xem Do Thái giáo là minh họa cho mọi thứ sai lầm khi đi cùng tôn giáo. Trong *The Phenomenology of Mind* (Hiện tượng luận của Tinh thần - 1817), ông thay thế ý niệm về một Tinh thần vốn là một sinh lực của thế giới để đổi lấy một vị thần truyền thống. Tuy vậy, như trong Kabbalah, Tinh thần này sẵn lòng chịu hạn chế và bị lưu đầy hồng đát được tính tinh thần và tính tự ý thức đích thực. Cũng như trong Kabbalah, Tinh thần này phụ thuộc vào thế giới và vào con người để đạt được sự hoàn mãn của mình. Hegel do vậy đã khẳng quyết một kiến giải độc thần giáo xưa cũ — vốn cũng là đặc điểm của Ki-tô giáo và Hồi giáo — rằng “Thượng Đế” không tách rời khỏi thực tại trần tục, một sự bổ khuyết tùy chọn trong thế giới của chính Ngài, mà lại có ràng buộc chặt chẽ với nhân loại. Như Blake, ông bày tỏ kiến giải này theo lối biện chứng, xem nhân loại và Tinh thần, cái hữu hạn và cái vô hạn, như hai nửa của một chân lý đơn nhất vốn tương thuộc lẫn nhau và liên quan cùng một tiến trình hiện thực hóa cái tôi. Thay vì làm nguôi ngoai một vị thần xa xăm bằng cách

tuân theo một Giáo luật lạ lẫm và không ai muốn, Hegel thực sự tuyên bố rằng thần tính là một chiêu kích của nhân loại chúng ta. Quả vậy, quan điểm của Hegel về việc từ bỏ thần tính của Tinh thần, vốn làm chính nó trở nên trống rỗng để hiện diện muôn nơi và hiện thân ở thế giới, có rất nhiều điểm chung với những nền thần học nhập thế vốn đã phát triển ở cả ba tôn giáo thờ Thượng Đế.

Tuy vậy, Hegel là một người thuộc Khai sáng cũng như một người Lãng mạn, và do đó ông trân trọng lý trí hơn trí tưởng tượng. Một lần nữa, ông đề vọng một cách không sẵn lòng những kiến giải về quá khứ. Như những người Faylasuf, ông xem lý trí và triết học là hai thứ cao hơn tôn giáo, cái bị kẹt trong những thể thức tượng trưng của tư tưởng. Lại cũng như những người phái Faylasuf, Hegel rút ra những kết luận về cái Tuyệt đối từ việc vận hành của tâm thức cá nhân, cái được ông miêu tả như nằm trong một tiến trình biện chứng vốn phản ánh cái toàn thể.

Triết học của Hegel, xem ra có vẻ lạc quan một cách phi lý đối với Arthur Schopenhauer (1789-1860), người đã thách đố khi lên lịch các buổi giảng của mình cùng trùng với của Hegel ở Berlin vào năm 1819, năm xuất bản của cuốn *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Thế giới như ý chí và biểu hiện). Schopenhauer tin rằng, không có cái Tuyệt đối, không có Lý trí, không có Thượng Đế, không có Tinh thần đang vận hành ở thế giới này: Không gì ngoài ý-chí-sống đầy bản năng thô thiển. Cái nhìn ảm đạm này hấp dẫn với những tinh thần u tối hơn của phong trào Lãng mạn. Tuy thế, nó không bác bỏ tất cả các kiến giải thuộc tôn giáo. Schopenhauer tin rằng Ấn Độ giáo và Phật giáo (và những Ki-tô hữu vốn đã khẳng quyết rằng mọi thứ đều phù du) đã đi đến một quan niệm đúng mực về thực tại khi họ quả quyết rằng mọi thứ ở thế giới này đều là một ảo tưởng. Vì không có "Chúa" nào cứu chúng ta, chỉ nghệ thuật, âm nhạc và việc rèn luyện đức hy sinh và lòng trắc ẩn mới có thể mang lại cho ta một phương cách có được

sự thanh thản. Schopenhauer không có thời giờ cho Do Thái giáo và Hồi giáo, những tôn giáo mà theo quan điểm ông có một lối nhìn đơn giản hóa đến phi lý và mang tính mục đích vênh lệch sử. Ở đi đâu này ông tỏ ra là người tiên tri: Ta sẽ thấy rằng ở thế kỷ của chính mình, người Do Thái và tín đồ Hồi giáo đã thấy rằng quan điểm xưa cũ của họ vênh lệch sử như một sự hiển linh không còn là đi đâu trụ được theo cùng cách đó. Nhiều người không còn có thể tán thành một Thượng Đế là vị Chúa tể của Lịch sử. Nhưng quan điểm của Schopenhauer về sự cứu rỗi lại gần với những nhận thức của người Do Thái và tín đồ Hồi giáo rằng các cá nhân phải tạo nên một cảm thức về ý nghĩa tối hậu cho chính họ. Nó không có gì chung với quan niệm Tin Lành về quyền tối thượng tuyệt đối của Chúa, coi con người không thể góp phần gì được đối với sự cứu rỗi của chính họ mà hoàn toàn phụ thuộc vào một vị thần bên ngoài bản thân họ.

Những học thuyết xưa cũ này về Thượng Đế càng lúc càng bị chỉ trích do khiếm khuyết và không thỏa đáng. Triết gia Đan Mạch Søren Kierkegaard (1813-1855) khẳng định rằng những tín đi đâu và học thuyết xưa cũ này đã trở thành những ngẫu tượng, có những mục đích tự thân và là những thứ thay thế cho thực tại bất khả ngôn luận về Thượng Đế. Đức tin Ki-tô đích thực là cú nhảy vọt ra khỏi thế giới, tránh xa khỏi những niềm tin nơi con người đã bị “hóa thạch” và những thái độ cũ kỹ, để tiến vào cõi bí ẩn. Tuy vậy, số khác lại muốn đặt gốc rễ nhân loại vào thế giới này và muốn dứt bỏ ý niệm về một Lựa chọn Lớn khác. Trong tác phẩm gây nhiều ảnh hưởng *Das Wesen des Christentums* (Yếu tính của Ki-tô giáo - 1841), triết gia Đức Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) biện luận rằng, Thượng Đế chỉ đơn giản là phóng chiếu của con người. Ý niệm về Thượng Đế đã tha hóa chúng ta ra khỏi bản tính của mình bằng cách tạo dựng một sự hoàn hảo bất khả thi so với tính mong manh của con người. Do vậy, Thượng Đế là vô hạn, con người là hữu hạn; Thượng Đế hùng

mạnh, con người yếu đuối; Thượng Đế thần thiêng, con người tội lỗi. Feuerbach đã trở đúng vào điểm yếu căn cốt trong truyền thống Tây phương luôn được nhận thức như một mối nguy trong độc thần luận. Dạng phóng chiếu này, đẩy Thượng Đế ra khỏi thân phận con người, có thể dẫn đến việc tạo nên một ngẫu tượng. Những truyền thống khác đã tìm ra nhiều cách khác nhau hòng đối lại mối nguy này, nhưng ở phương Tây, có một sự thật không may là ý niệm về Thượng Đế đã càng lúc càng trở nên được ngoại hiện hóa và đã góp phần vào chính quan niệm tiêu cực về bản tính con người. Kể từ thời Augustine, người ta đã nhấn mạnh vào điều sai quấy và tội lỗi, tranh đấu và căng thẳng trong tôn giáo của Thượng Đế ở phương Tây, vốn xa lạ, chẳng hạn, với thần học Chính thống giáo Hy Lạp. Không ngạc nhiên khi các triết gia như Feuerbach hay Auguste Comte (1775-1857), những người vốn có quan điểm tích cực hơn về nhân loại, lại muốn rũ bỏ vị thần vốn trong quá khứ đã gieo rắc rộng khắp cái tinh thần thiếu tự tin.

Chủ nghĩa vô thần luôn là một sự từ khước một quan niệm hiện hành về thần tính. Người Do Thái và Ki-tô hữu từng được gọi là “những kẻ vô thần” do họ chối từ những ý niệm ngoại giáo về thần tính, dẫn cho họ có niềm tin vào một vị Thượng Đế. Những kẻ vô thần mới ở thế kỷ XIX công kích quan niệm đặc thù về Thượng Đế hiện hành ở phương Tây thay vì những ý niệm khác về thần tính. Do vậy, Karl Marx (1818-1885) thấy tôn giáo như là “tiếng thở dài của sinh linh bị áp bức... thuốc phiện của dân chúng, thứ làm cho đau khổ này thành chịu đựng được^[17]”. Dù ông tiếp dụng một quan điểm cứu thế về lịch sử là thứ lệ thuộc rất nhiều vào truyền thống Do Thái - Ki-tô, song ông bác bỏ Chúa, xem như là điều không thích đáng. Vì không có ý nghĩa, giá trị hoặc mục đích nào bên ngoài tiến trình lịch sử, ý niệm về Thượng Đế cũng không thể giúp ích cho nhân loại. Chủ nghĩa vô thần, sự phủ định Thượng Đế, cũng là một điều phí thời giờ. Tuy

vậy, “Thượng Đế” trở nên mỏng manh trước bản phê phán theo luận thuyết Marx, vì Ngài thường được giới đương cực lấy làm minh chứng cho một trật tự xã hội trong đó người giàu ngồi trong cung điện, còn người nghèo ngồi ở cổng cung điện. Điều này, tuy vậy, lại không đúng đối với toàn bộ nền tôn giáo thời này. Đấng Chúa dung thứ cho sự bất công xã hội hẳn sẽ gây kinh hoàng cho Amos, Isaiah hoặc Muhammad, những người đã dùng ý niệm về Thượng Đế cho những mục đích khác hoàn toàn mà rất gần với lý tưởng theo luận thuyết Marx.

Tương tự, sự hiểu theo nghĩa đen về Thượng Đế và thánh kinh làm cho đức tin của nhiều Ki-tô hữu trở nên mỏng manh trước những khám phá khoa học đương thời. *Principles of Geology* (Các nguyên lý địa chất, 1830-1833) của Charles Lyall, phát lộ những phối cảnh khổng lồ về thời gian địa chất, và *The Origin of the Species* (Nguồn gốc các loài - 1859) của Charles Darwin, đặt ra giả thuyết về tiến hóa, dường như xung đột với trình thuật của Kinh Thánh về cuộc sáng thế trong Sáng thế kỷ. Kể từ Newton, cuộc sáng thế đã là trung tâm cho phần lớn sự nhận thức Tây phương về Chúa và dân chúng đã không còn thấy cái thực tế rằng câu chuyện Kinh Thánh này chưa bao giờ có ý là một bản miêu tả theo nghĩa đen về những nguồn gốc vật lý của vũ trụ. Quá vậy, học thuyết về cuộc sáng thế từ hư vô từ lâu đã có vấn đề và đã du nhập vào Do Thái giáo và Ki-tô giáo tương đối trễ tràng; ở Hồi giáo, cuộc sáng thế của đấng Al-Lah được mặc nhiên công nhận nhưng không có cuộc bàn luận chi tiết nào về cách thức việc đó xảy ra. Như mọi lời kinh Koran về Thượng Đế, giáo thuyết về sáng thế chỉ là một “ngụ ngôn”, một ký hiệu hoặc một biểu trưng. Giới độc thần giáo ở cả ba tôn giáo đều xem cuộc sáng thế này là một chuyện thần thoại, theo nghĩa tích cực nhất của từ này: Nó là trình thuật biểu trưng vốn giúp đàn ông và đàn bà vun trồng một thái độ tôn giáo đặc biệt. Một số người Do Thái và Hồi giáo đã cố tình tạo ra những diễn giải tưởng tượng về câu chuyện sáng

thế chia tách triệt để khỏi bất kỳ nghĩa đen nào. Nhưng ở phương Tây bấy giờ có một khuynh hướng xem Kinh Thánh như là chân lý về mặt dữ kiện trong từng chi tiết. Nhiều người dần xem Thượng Đế như là có trách nhiệm, xét trên con chữ lẫn ngoài thực tế, về mọi thứ xảy ra trên trái đất, theo gài như cùng cách mà chính chúng ta làm dấy động mọi sự vật hay mọi sự kiện.

Tuy vậy, còn có một lượng đáng kể các Ki-tô hữu vốn thấy ngay rằng những khám phá của Darwin không hề là đòn chí mạng đối với ý niệm về Chúa Trời. Thực thế, Ki-tô giáo bấy nay đã có thể thích ứng với tiến hóa luận còn người Do Thái và Hồi giáo chưa từng bị xáo động nghiêm trọng gì trước những khám phá mới về khoa học xoay quanh những ngu ồn cội của sự sống: Những âu lo của họ về Thượng Đế, nói chung, đầu nảy sinh từ một ngu ồn khác hẳn, như ta sẽ thấy. Tuy vậy, quả đúng là khi chủ nghĩa thế tục Tây phương lan toả, nó gây ảnh hưởng với nhiều tín đồ theo cách khó tránh được. Lối nhìn về Thượng Đế theo nghĩa đen hãy còn phổ biến và Nhiều người ở thế giới Tây phương - thuộc mọi đức tin - đầu mặc nhiên công nhận rằng vũ trụ luận hiện đại đã giáng một đòn chí tử vào ý niệm về Thượng Đế.

Xuyên suốt lịch sử, người ta từ bỏ một quan niệm về Thượng Đế khi quan niệm ấy không còn tác dụng với họ. Đôi lúc việc này mang hình thái của một cuộc đả phá ngẫu tượng thật dữ dội, như lúc những người Israel cổ đại đã giết sập những Điện thờ của người Canaan hoặc như lúc các nhà tiên tri khiển trách các vị thần thuộc những vùng lân cận theo ngoại giáo. Năm 1882, Friedrich Nietzsche viện đến chiến thuật dữ dội tương tự khi ông tuyên bố Chúa đã chết. Ông công bố sự kiện tai biến này trong ngụ ngôn về một người điên chạy vào khu chợ một buổi sáng nọ, gào lên “Ta tìm Chúa! Ta tìm Chúa!” Khi những người qua đường khinh khỉnh hỏi ông ấy thử nghĩ xem Thượng Đế đã đi đâu - Ngài đã chạy đi, có lẽ vậy, hay đã di

cư r ấ? — người điên kia quắc mắt nhìn họ. ““Chúa đã đi đâu?” ông ta kêu lên. “Ta định nói các người. Chúng ta đã giết Ngài ấy r ấ, các người và ta! Tất cả chúng ta đều là kẻ giết Ngài ấy!”” Một sự kiện không thể hình dung nổi mà cũng không thể đảo nghịch đã xé toạc nhân loại đến tận căn, ném trái đất lệch khỏi đường đi và vứt nó chơi vơi trong cõi vũ trụ vô đạo. Mọi thứ vốn trước đây trao cho con người cảm thức về hướng đi, lúc này đã biến mất. Cái chết của Chúa sẽ dẫn đến một sự vô vọng và hoảng hốt vô song. “Liệu vẫn còn trên và dưới?” kẻ điên ấy gào lên trong nỗi niềm thống khổ. “Liệu ta không vất vưởng, như thể xuyên qua một cõi hư không bất tận?”^[18]

Nietzsche đã nhận ra rằng có một sự chuyển dời triệt để trong ý thức của phương Tây vốn sẽ làm mọi sự càng lúc càng khó tin về hiện tượng mà đa số mọi người đều miêu tả là “Thượng Đế”. Không chỉ khoa học của chúng ta làm cho những khái niệm như sự hiểu theo nghĩa đen về trình thuật sáng thế là bất khả, mà khả năng kiểm soát và sức mạnh lớn hơn của chúng ta đã làm cho ý niệm về một vị quan phòng thiêng liêng đã trở thành một điếu không chấp nhận được. Người ta cảm thấy rằng họ đang chứng kiến một bình minh mới. Kẻ điên của Nietzsche khẳng định rằng cái chết của Chúa sẽ gây nên một giai đoạn mới hơn, cao hơn trong lịch sử con người. Để trở nên xứng đáng cho quyết định của họ, con người sẽ phải tự mình trở thành những vị thần. Trong *Also sprach Zarathustra* (Zarathustra đã nói như thế - 1883), Nietzsche tuyên bố khai sinh Siêu nhân - người sẽ thay thế Thượng Đế; con người sáng suốt mới này sẽ tuyên bố chiến tranh với các giá trị Ki-tô xưa cũ, giẫm lên những tục lệ ti tiện của đám đông tạp nham và chào đón một nhân loại mới, mạnh mẽ, không có phẩm hạnh yếu đuối nào của Ki-tô giáo như tình yêu và lòng thương hại. Ông cũng quay sang huỷ diệt thoại cổ xưa về sự quy hồi vĩnh cửu và tái sinh, được tìm thấy trong những tôn giáo như Phật giáo. Giờ thì Thượng Đế đã chết, thế giới này có thể

tiếm vị trí của Ngài ở vai trò giá trị tối thượng. Những gì đã đi nay trở lại; những gì đã chết lại đơm nở ra, những gì gãy đổ được hàn gắn lại mới. Thế giới của chúng ta có thể được tôn kính như cõi vĩnh hằng và thiêng liêng, những thuộc tính từng có thể chỉ dành cho vị Thượng Đế xa xăm, siêu việt kia.

Chúa Trời của Ki-tô giáo, Nietzsche giảng, thật đáng thương hại, phi lý và là “một tội ác chống lại sự sống^[19]”. Vị Chúa Trời ấy đã khuyến khích mọi người sợ chính cơ thể của mình, những xúc cảm mãnh liệt của chính mình và dục tính của chính mình, và đã phát dương một thứ đạo đức rên rỉ về lòng trắc ẩn vốn khiến chúng ta yếu đuối. Không còn ý nghĩa hay giá trị tối hậu nào và con người không còn làm cái việc đưa ra một lựa chọn nông chi lâu thay cho “Thượng Đế”. Một lần nữa, phải nói rằng Thượng Đế Tây phương dễ thương tồn trước phê phán này. Ngài đã từng tha hóa con người ra khỏi nhân loại của họ và ra khỏi dục vọng của họ bằng cuộc sống theo lối khổ hạnh chối bỏ cuộc sống. Ngài cũng đã được biến thành một thứ thần được dễ dãi và một lựa chọn thay thế cho cuộc sống dưới trần gian này.

Sigmund Freud (1856-1939) chắc chắn xem niềm tin vào Thượng Đế là một ảo giác mà đàn ông và đàn bà trưởng thành nên đặt sang bên. Ý niệm về Thượng Đế không phải lời nói dối mà là phương sách của vô thức vốn cần được tâm lý học giải mã. Một Thượng Đế có nhân cách không gì hơn là hình ảnh người cha được đề cao: Khao khát một vị thần minh như thế nảy sinh từ những mong mỏi thuở ấu thơ đối với một người cha uy quyền có khả năng bảo vệ, đối với công chính và công bằng và đối với cuộc sống tiếp diễn mãi mãi. Thượng Đế đơn giản là sự phóng chiếu của những khao khát này, được con người sợ hãi và tôn thờ do lòng luôn cảm thấy vô vọng. Tôn giáo thuộc và thuở còn ấu thơ của nhân loại; nó đã là một giai đoạn cần thiết để chuyển tiếp từ lúc ấu thơ đến lúc trưởng thành. Nó phát

dương những giá trị đạo đức vốn thiết yếu cho xã hội. Tuy vậy, giờ nhân loại đã đến tuổi sắp trưởng thành, ý niệm đó cần được để lại đằng sau. Khoa học, thứ Ngôi lời mới, có thể lấy chỗ của Thượng Đế. Nó có thể cung ứng một cơ sở mới cho đạo đức và giúp ta đối diện với những nỗi sợ của mình. Freud nhấn mạnh niềm tin của mình vào khoa học, vốn có vẻ gần như mang tính tôn giáo khi xét theo cường độ của niềm tin ấy: “Không, khoa học của chúng ta không phải ảo giác! Một ảo giác sẽ là việc cho rằng đi đâu khoa học không thể cho ta thì ta có thể lấy được ở đâu đó khác.”^[20]

Không phải mọi nhà tâm phân học đều đồng ý với quan điểm của Freud về Thượng Đế. Alfred Adler (1870-1937) đồng ý chuyện Thượng Đế là một sự phóng chiếu, nhưng tin rằng nó đã có ích cho nhân loại; nó đã là một biểu trưng sáng chói và hữu hiệu của sự ưu việt. Thượng Đế của C.G. Jung (1875-1961) thì tương tự Thượng Đế của giới huyền học, một chân lý thuộc tâm lý học, được trải nghiệm chủ quan bởi từng cá nhân. Khi được John Freemand hỏi trong chương trình phỏng vấn *Face To Face* nổi tiếng liệu ông có tin vào Chúa không, Jung đáp lại quả quyết: “Tôi không phải tin. Tôi biết!” Niềm tin được duy trì của Jung có ý rằng, một vị Chúa chủ quan, được đánh đờng một cách khó hiểu với nền tảng của hữu thể nằm tận những tầng sâu thẳm của cái tôi, có thể tồn tại lâu hơn khoa học tâm phân học theo một cách mà một vị thần đầy nhân tính và nhân hình hơn, vốn có thể thực sự khơi nên sự bất trưởng thành đến muôn đời, không làm được.

Giống như nhiều người Tây phương khác, Freud dường như không để tâm đến vị thần nội hiện hóa và thuộc chủ quan này. Dẫu vậy, ông đưa ra một luận điểm hợp lẽ và sâu sắc khi ông khẳng định rằng thật nguy hiểm khi cố công bãi bỏ tôn giáo. Con người phải bứt vượt Chúa vào thời điểm thích hợp của riêng họ: ép buộc họ tiếp nhận chủ nghĩa vô thần hoặc chủ nghĩa thế tục trước khi họ sẵn sàng là đi đâu có thể dẫn họ đến một sự chối

bỏ và ức chế không lành mạnh. Ta đã thấy rằng, việc đả phá ngẫu tượng có thể nảy sinh từ một nỗi âu lo bị chôn giấu và sự phóng chiếu những nỗi sợ của chính ta lên “kẻ khác”. Một số người vô thần vốn muốn bãi bỏ Chúa chắc chắn đã cho thấy nhiều dấu hiệu của trạng thái căng thẳng. Do vậy dẫu có cố xúi cho đạo đức trắc ẩn mặc lòng, Schopenhauer không thể đương cự với con người và trở thành người ẩn dật, người chỉ giao tiếp với con chó xù của ông, Atman. Nietzsche là một người dịu hiền, đơn côi, bệnh tật vì sức khỏe kém, rất khác với hình tượng Siêu nhân của ông. Sau rốt, ông phát điên. Ông đã không từ bỏ Chúa trong niềm hoan hỉ, như cơn cuồng mê nơi bài luận của ông có thể khiến ta nghĩ thế. Trong một bài thơ được đưa ra “sau nhiều cơn run rẩy, giật nhẹ và tự mình vặn vẹo”, ông khiến Zarathustra nài xin Thượng Đế trở lại:

Không! Hãy quay lại

Cùng thấy mọi giảng xé của Ngài!

Ôi hãy quay lại

Về với kẻ cô đơn cuối cùng này!

Thấy mọi dòng nước mắt của tôi

Tuôn ra vì Ngài!

Và ngọn lửa cuối cùng nơi tim tôi –

Nó bùng cháy vì Ngài!

Ôi hãy quay lại

Đấng Chúa vô danh của tôi! Nỗi đau của tôi! Niềm hạnh phúc cuối cùng của tôi!^[21]

Giống như Hegel, các lý thuyết của Nietzsche được thế hệ người Đức sau đó dùng đến để biện minh cho các chính sách của Chủ nghĩa Quốc xã, một lời nhắc rằng một tư tưởng luận vô thần có thể dẫn đến một nền đạo lý

thập ác chinh (*crusading ethic*) tàn nhẫn cũng ngang với ý niệm về “Thượng Đế”.

Thượng Đế đã luôn luôn là một cuộc tranh đấu ở phương Tây. Sự kết thúc của Ngài cũng kéo theo sự căng thẳng, cảnh tiêu điều và nỗi thất vọng. Do vậy ở trong bài “In Memoriam A. H. H.” (Tưởng nhớ A. H. H.), thi sĩ vĩ đại thời Victoria, Alfred Lord Tennyson, chùn lại trong kinh hoàng từ viễn tượng về một tự nhiên vô mục đích và lãnh đạm, sắc đỏ trong răng và móng.

Được xuất bản năm 1850, chín năm trước khi xuất hiện *Nguồn gốc các loài*, bài thơ này cho thấy rằng Tennyson đã cảm thấy niềm tin của mình vỡ vụn ra và bản thân ông tiêu biến thành

Bé sơ sinh khóc buổi đêm;

Bé sơ sinh khóc đòi ánh sáng

Và không tiếng nói nào ngoài cơn khóc.^[22]

Trong “Dover Beach” (Biển Dover), Matthew Arnold đã ta thán biến cả đức tin đã thoái rút liên hồi, khiến nhân loại trôi dạt nơi miền đồng bằng tối đen. Sự hờnghi và thất vọng đã lan đến thế giới Chính thống giáo, dù sự phủ nhận Chúa Trời không mang những nét đặc trưng của sự hờnghi Tây phương nhưng lại thiên nhiều hơn về bản chất của một sự phủ nhận ý nghĩa tối hậu. Tác giả của tiểu thuyết *Anh em nhà Karamazov*^[23] (1880), có thể được xem là tác phẩm miêu tả cái chột của Chúa Trời, Fyodor Dostoevsky, đã nói ra xung đột của chính ông giữa đức tin và niềm tin trong một bức thư gửi một người bạn, viết vào tháng 3 năm 1854:

Tôi suy xét chính mình như một đứa con của thời đại này, một đứa con không niềm tin và đầy hờnghi; có lẽ, nói đúng hơn, tôi biết chắc rằng tôi sẽ duy trì như thế đến ngày lâm chung. Tôi đã bị hành hạ bằng niềm khao khát để tin - quả

thực, ngay cả giờ tôi vẫn thế; và niềm mong mỏi ấy càng mạnh thì những khó khăn duy lý càng ngoan cố cản đường.^[24]

Tiểu thuyết của ông mang tư tưởng giằng xé tương tự. Ivan được các nhân vật khác miêu tả như một người vô thần (và được gán cho câu châm ngôn nay đã nổi tiếng: “Nếu Chúa không tồn tại, mọi thứ đều được phép”), và anh ta nói rõ rằng anh tin vào Chúa. Tuy vậy, anh ta không thấy vị Chúa này có thể chấp nhận được, vì Ngài không cung ứng được ý nghĩa tối hậu cho tấn bi kịch cuộc đời. Ivan không bị phiến muộn bởi tiến hóa luận nhưng bởi sự khổ đau của nhân loại trong lịch sử: Cái chết của chỉ một đứa trẻ là một cái giá quá cao cho cái viễn cảnh tôn giáo rằng mọi thứ đều sẽ ổn cả. Ta sẽ thấy sau đó trong chương này rằng người Do Thái cũng sẽ có cùng kết luận vậy. Mặt khác, chính Alyosha thánh thiện là người thừa nhận rằng anh không tin vào Chúa - một sự thừa nhận có vẻ bùng lên mà anh không ý thức được, thoát khỏi phạm vi lặt vặt của vô thức anh ta. Tình trạng nước đôi và cảm thức mơ hồ về sự sao lãng bốn phận đã tiếp tục ám ảnh văn chương thế kỷ XX, với hình ảnh về miền đất hoang và về nhân loại chờ đợi một người tên Godot không bao giờ tới.

Có một bất ổn và nỗi bất an tương tự trong thế giới Hồi giáo, dù thế giới này nảy từ một nguồn cội khác hoàn toàn. Tới cuối thế kỷ XIX, sứ mệnh khai hóa của châu Âu đang trôi chảy. Người Pháp đã thuộc địa hóa Algiers vào năm 1830, và năm 1839, người Anh thuộc địa hóa Aden. Giữa hai xứ đó, họ chiếm Tunisia (1881), Ai Cập (1882), Sudan (1898), Lybia và Morocco (1912). Năm 1920, Anh và Pháp xẻ vùng Trung Đông thành các vùng bảo hộ (*protectorate*) và vùng uỷ trị (*mandate*). Dự án thuộc địa này chỉ làm cho một tiến trình Âu hóa thầm lặng hơn trở nên chính thức, do người Âu châu trước đó đã thiết lập bá quyền về văn hóa và kinh tế trong suốt thế kỷ XIX dưới tên gọi hiện đại hóa. Châu Âu kỹ nghệ hóa đã trở thành thế lực dẫn đầu và lúc này đang chiếm lĩnh cả thế giới. Những trạm

giao thương và những sứ mệnh lãnh sự đã được thiết lập ở Thổ Nhĩ Kỳ và Trung Đông trước đó đã làm suy yếu cấu trúc truyền thống của những xã hội này từ lâu trước khi người Tây phương thực sự cai trị. Đây là một dạng thuộc địa hóa hoàn toàn mới. Khi những Moghul chinh phục Ấn Độ, dân số Hindu đã hấp thu nhiều yếu tố của Hồi giáo vào văn hóa của chính họ, nhưng cuối cùng nền văn hóa bản địa đã trở lại. Trật tự thuộc địa mới thì biến đổi vĩnh viễn cuộc sống của những người dân bị trị, thiết lập một chính thể phụ thuộc.

Những vùng đất thuộc địa này không thể vươn lên kịp với thời đại thống trị. Những thiết chế xưa cũ đã bị làm suy tổn đến bại vong và xã hội Hồi giáo đã tự nó bị chia rẽ giữa những người “Tây phương hóa” và những “kẻ khác”. Một số người Hồi giáo bắt đầu chấp nhận người Âu đánh giá họ như là những người “Đông phương (*Oriental*)”, bị đánh đùng xô bồ với Ấn Độ giáo và người Hoa. Một số còn khinh thị những đấng bảo truyền thống hơn của họ. Ở Iran, Shah Nasiruddin (1848-1896) khẳng định rằng ông khinh bỉ những thần dân của mình. Nơi từng là một nền văn minh sống động với căn cước và tính toàn vẹn riêng có giờ đây dần dần bị biến đổi thành một khối các quốc gia phụ thuộc, những bản sao không đủ sức của một thế giới xa lạ. Cách tân từng là yếu tính trong tiến trình hiện đại hóa ở châu Âu và Mỹ: Ta không thể đạt được điều này bằng con đường mô phỏng. Ngày nay, giới nhân học, những người nghiên cứu các quốc gia hoặc thành phố hiện đại hóa ở thế giới A-rập như Cairo, đã chỉ ra rằng kiến trúc và quy hoạch thành phố phản ánh sự thống trị thay vì sự tiến bộ.^[25]

Ở phía mình, người Âu châu đã bắt đầu tin rằng văn hóa của họ không chỉ ưu việt vào lúc này mà còn luôn luôn dẫn đầu sự tiến bộ. Họ thường trưng ra sự vô tri siêu hạng về lịch sử thế giới. Người Ấn Độ, người Ai Cập và người Syria đã được Tây phương hóa vì lợi ích của chính họ. Thái

độ thực dân đó được bày tỏ bởi Evelyn Baring, Huân tước Cromer, tổng lãnh sự ở Ai Cập trong quãng 1883 đến 1907:

Ngài Alfred Lyall từng nói với tôi: “Sự chính xác là điều đáng ghét đối với những bộ óc người Đông phương. Mọi người Anh-Ân cần luôn nhớ châm ngôn đó.” Thiếu sự chính xác, vốn dễ thoái hóa thành sự thiếu chân thật, trên thực tế chính là đặc điểm chính của trí tuệ người Đông phương.

Âu châu là dân tộc suy lý cẩn trọng, những lời của anh ta về dữ kiện thường thiếu sự mơ hồ anh ta là nhà logic theo lẽ tự nhiên, dẫn cho anh ta có lẽ không được học về logic; theo lẽ tự nhiên anh ta có tính hoài nghi và yêu cầu bằng chứng trước khi có thể chấp nhận sự thật của bất kỳ định đề nào; trí tuệ được đào luyện của anh ta hoạt động như một cỗ máy cơ học. Trí óc người Đông phương, mặt khác, giống những con phố đẹp như tranh vẽ của anh ta, rõ ràng là thiếu vắng tính cân đối, lối suy luận của anh ta thuộc về kiểu miêu tả bất cân nhất. Mặc dù những người Ả-rập xưa có được trình độ cao hơn về khoa học biện chứng, nhưng con cháu của họ tất thấy điều khiếm khuyết khả năng luận lý. Họ thường không thể rút ra những kết luận hiển nhiên nhất từ bất kỳ tiền đề giản đơn nào mà sự thật của nó họ có thể thừa nhận. [\[26\]](#)

Một trong những “vấn đề” phải được vượt qua là đạo Hồi. Một hình ảnh tiêu cực về Tiên tri Muhammad và tôn giáo của Ngài đã hình thành ở xứ Ki-tô vào thời điểm xảy ra những cuộc Thập tự chinh và đã tồn tại suốt bên cạnh phong trào bài Do Thái ở châu Âu. Suốt thời kỳ thuộc địa, Hồi giáo được xem như là tôn giáo theo thuyết định mệnh vốn triền miên đối nghịch với sự tiến bộ. Chẳng hạn Huân tước Cromer đã chỉ trích những nỗ lực của nhà cải cách Ai Cập Muhammad Abduh, lập luận rằng “đạo Hồi” không thể tự mình cải cách.

Người Hồi giáo gần như không có thời gian hay sức lực để phát triển nhận thức của họ về Thượng Đế theo cách truyền thống. Họ lâm vào cảnh nỗ lực tranh đấu hồng bất kịp phương Tây. Một số xem chủ nghĩa thế tục

Tây phương như là câu trả lời, nhưng những đi đầu tích cực và tiếp sinh lực ở châu Âu dường như chỉ có thể mang lại sự lạng lạng và dị ngoại ở thế giới Hồi giáo, bởi nó không phát triển tự nhiên từ truyền thống của chính họ vào đúng thời của truyền thống đó. Ở phương Tây, “Thượng Đế” được xem như là giọng nói của sự tha hóa, ở thế giới Hồi giáo nó là tiến trình thuộc địa. Bị cắt đứt khỏi những ngu ồn cội văn hóa của mình, người ta cảm thấy mất phương hướng và lạc lối. Một số nhà cải cách Hồi giáo tìm cách xúc tiến sự nghiệp tiến bộ bằng cách giảng bậc đạo Hồi xuống một vai phụ. Nhưng kết quả không như họ mong đợi chút nào. Ở quốc gia nhà nước mới Thổ Nhĩ Kỳ, trỗi lên sau cuộc bại trận của Đế quốc Ottoman năm 1917, Mustafa Kemal (1881- 1938), sau này được biết với tên Kemal Atatürk, đã tìm cách biến đất nước mình thành một quốc gia Tây phương: Ông bãi bỏ tính quốc giáo của đạo Hồi, biến tôn giáo thành một sự vụ thuần túy riêng tư. Những dòng thuộc phái Sufi bị dẹp bỏ và đi vào hoạt động ngầm; các *madrasah* (học viện giáo dục của Hồi giáo) bị đóng cửa và việc đào tạo các Ulema ở cấp quốc gia bị ngưng lại. Chính sách thế tục hóa này được biểu trưng bằng việc cấm loại mũ *fez*, vốn làm tiêu giảm đi sự trình hiện của những tầng lớp tôn giáo và cũng là một nỗ lực tâm lý hòng buộc người ta ăn vận theo kiểu Tây phương: “đội mũ” thay vì đội *fez* dần có nghĩa là “Âu châu hóa”. Reza Khan, Shah (Vua) Iran từ 1925 đến 1941, nể phục Atatürk và toan tính một chính sách tương tự: Mạng che bị cấm, các Mullah (giáo sĩ Hồi giáo) bị buộc phải cạo râu và đội mũ *kepi* thay vì khăn xếp truyền thống; những màn ăn mừng truyền thống để tôn vinh những vị Imam phái Shia và thánh tử đạo Husayn đều bị cấm.

Freud đã khôn ngoan thấy rằng bất kỳ sự ức chế ép buộc nào về tôn giáo chỉ có thể gây hủy hoại. Giống tính dục, tôn giáo là nhu cầu của con người gây tác động đến cuộc sống ở mọi cấp độ. Nếu bị dồn nén, các hậu quả có thể dẫn đến việc bùng nổ và hủy hoại như bất kỳ sự ức chế tính dục

ng nghiêm trọng nào. Dân Hồi xem nước Thổ Nhĩ Kỳ mới và Iran bằng con mắt ngờ vực và hứng thú. Ở Iran đã có một truyền thống được thiết định mà theo đó các Mullah nhân danh người dân chống lại các vị Shah. Đôi khi họ đạt được thành công phi thường. Năm 1872, khi Shah bán đi thế độc quyền sản xuất, kinh doanh và xuất khẩu thuốc lá cho Anh quốc, đặt giới sản xuất Iran ở thế mất việc, các Mullah đã ban hành một fatwa (sắc lệnh tôn giáo) nghiêm cấm người Iran hút thuốc. Shah buộc phải hủy những nhượng quyền đó. Thánh địa Qom trở thành thứ thay thế cho chế độ chuyên chế và hà khắc ngày một tăng ở Teheran. Đàn áp tôn giáo có thể gây nòi cho chủ nghĩa chính thống tôn giáo (*fundamentalism*), cũng tựa như những hình thái bất thỏa đáng của hữu thần luận có thể dẫn đến việc từ khước Chúa. Ở Thổ Nhĩ Kỳ, việc đóng cửa các *madrasah* đã không tránh khỏi việc dẫn tới sự suy tàn uy quyền của giới Ulema. Điều này nghĩa là yếu tố học vấn, tinh tảo và hữu trách hơn trong đạo Hồi đã suy tàn, trong khi những hình thức thái quá hơn của phái Sufi thần lạng là những hình thức duy nhất của tôn giáo còn sót lại.

Những nhà cải cách khác tin rằng sự đàn áp bằng vũ lực không phải câu trả lời. Văn minh Hồi giáo đã luôn hưng thịnh nhờ tiếp xúc với những nền văn minh khác và họ tin rằng tôn giáo là điều thiết yếu cho bất kỳ cuộc cải cách sâu sắc và dài lâu nào đối với xã hội của họ. Có nhiều điều cần thay đổi; nhiều thứ đã trở thành chuyện quá khứ; từng có mê tín và sự mê muội. Tuy vậy, đạo Hồi cũng giúp người ta vun đắp sự nhận thức đứng đắn: Nếu nó được phép trở thành thứ không lạnh mạnh, sự an Khang về tinh thần của dân Hồi toàn thế giới hẳn cũng sẽ chịu khổ. Những nhà cải cách của đạo Hồi không hẳn học với phương Tây. Hầu hết đều thấy tương đắc với những lý tưởng Tây phương về bình quyền, tự do và tình anh em, bởi Hồi giáo san sẻ những giá trị của Do Thái - Ki-tô giáo vốn từng có tầm ảnh hưởng quan trọng đến thế ở châu Âu và Mỹ. Sự hiện đại hóa xã hội Tây

phương, trong chừng mực, đã tạo nên một dạng bình quyền mới, và những nhà cải cách nói với người dân của họ rằng giới Ki-tô hữu dường như sống những cuộc sống Hồi giáo tốt hơn so với người Hồi giáo. Nhiều người vô cùng nhiệt thành và hào hứng ở cuộc gặp gỡ mới này với châu Âu. Những tín đồ Hồi giáo giàu có được giáo dục ở châu Âu, hấp thụ triết học, văn chương và những lý tưởng Âu châu rồi trở về chính đất nước mình với lòng hăm hở chia sẻ những gì họ đã học được. Vào đầu thế kỷ XX, gần như mọi trí thức Hồi giáo là những người hâm mộ mãnh liệt đối với phương Tây.

Tất cả những nhà cải cách đều có thiên kiến duy lý trí, và tuy vậy, tất cả họ cũng hầu như liên kết với một dạng thức huyền học Hồi giáo nào đó. Những dạng thức giàu trí tưởng tượng và trí tuệ hơn của phái Sufi và huyền học Ishraqi đã giúp các tín đồ Hồi giáo trong những cuộc khủng hoảng trước, và họ chuyển hướng đến đó lần nữa. Trải nghiệm về Thượng Đế không được xem là thứ chướng ngại mà là một khí lực chuyển hóa ở tầng sâu thẳm vốn thúc đẩy nhanh sự chuyển tiếp sang tinh thần hiện đại. Do vậy nhà cải cách Iran Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1889) là người lão luyện môn huyền học Ishraqi thuộc dòng Suhrawardi đồng thời là người cổ xúy nồng nhiệt cho hiện đại hóa. Khi ông đi vòng quanh Iran, Afghanistan, Ai Cập, và Ấn Độ, al-Afghani nỗ lực trở thành mọi thứ đối với mọi hạng người. Ông có thể tự trình hiện mình như một Sunni đối với người phái Sunni, một kẻ tử đạo Shii đối với người phái Shii, một kẻ cách mạng, một triết gia tôn giáo và một nghị sĩ.

Những nguyên tắc huyền học của môn huyền học Ishraqi đã giúp người Hồi giáo cảm nhận họ là một với thế giới quanh mình và trải nghiệm một sự giải phóng, các ranh giới rào quanh cái tôi nay đã mất đi. Có gợi ý rằng sự bất cần của al-Afghani và việc ông tiếp dụng nhiều vai trò khác nhau là nhờ có ảnh hưởng của nguyên lý huyền học, với quan niệm mở rộng của

nó về bản ngã^[27]. Tôn giáo là thứ thiết yếu, dù cải cách là điều cần thiết. Al-Afghani là một nhà hữu thần luận có niềm tin và thậm chí nồng nhiệt, nhưng trong cuốn sách duy nhất của mình, cuốn *The Refutation of the Materialists* (Phản bác của giới duy vật chủ nghĩa), gần như ông không nói gì đến Thượng Đế. Vì ông biết rằng phương Tây trọng lý trí và xem dân Hồi giáo cũng như những người Đông phương khác là phi lý trí, al-Afghani tìm cách miêu tả Hồi giáo như là một đức tin có nét đặc trưng từ việc tôn thờ lý trí một cách nhần tâm. Thực tế, ngay cả những người duy lý như phái Mutazila cũng thấy thật lạ lẫm ở miêu tả này về tôn giáo của họ. Al-Afghani là nhà hoạt động chứ không phải một triết gia. Do vậy, điều quan trọng là đừng nên đánh giá sự nghiệp và xác tín của ông qua một nỗ lực sách vở duy nhất. Dẫu vậy, miêu tả về Hồi giáo theo cách được tính toán hòng phù hợp với điều được nhận thức như một lý tưởng Tây phương đã cho thấy một sự thiếu tự tin mới trong thế giới Hồi giáo mà sẽ nhanh chóng trở thành thứ hủy hoại cực độ.

Muhammad Abduh (1849-1905), môn đồ người Ai Cập của al-Afghani, có một lối tiếp cận khác. Ông quyết định tập trung những hoạt động của mình chỉ ở Ai Cập và chú trọng giáo dục trí năng cho những tín đồ Hồi giáo ở đấy. Ông đã được nuôi dạy theo truyền thống đạo Hồi đã đưa ông vào ảnh hưởng của Sheikh Darwish thuộc phái Sufi, người đã dạy ông rằng khoa học và triết học là hai con đường an toàn nhất dẫn đến tri thức về Thượng Đế. Kết quả là khi Abduh bắt đầu học tại thánh đường Al-Azhar ở Cairo, ông sớm tan mộng do chương trình học lỗi thời. Thay vào đó ông bị hút về phía al-Afghani, người rèn ông môn logic, thần học, thiên văn học, vật lý và huyền học. Một số Ki-tô hữu ở phương Tây cảm thấy rằng khoa học là kẻ thù của đức tin nhưng huyền học của người Hồi giáo thường dùng toán và khoa học như là hai thứ phụ trợ cho việc chiêm niệm. Ngày nay, dân Hồi ở những giáo phái huyền học triệt để hơn thuộc Shia, như

Druze và Alawi, đặc biệt lưu tâm đến khoa học hiện đại. Ở thế giới Hồi giáo, có nhiều sự e dè trăn trở về chính trị Tây phương nhưng hầu như không ai thấy có vấn đề trong việc hòa giải đức tin của họ vào Thượng Đế với khoa học Tây phương.

Abduh hào hứng khi tiếp xúc với văn hóa Tây phương và đặc biệt chịu ảnh hưởng của Comte, Tolstoy và Herbert Spencer, một người bạn của ông. Ông chưa từng tiếp dụng lối sống Tây phương hoàn toàn, nhưng thích ghé thăm châu Âu đầu đặn để làm mới trí óc mình. Đi đâu này không có nghĩa là ông từ bỏ đạo Hồi. Ngược lại là đằng khác; như bất kỳ nhà cải cách nào, Abduh muốn trở về nguồn cội của đức tin. Do vậy, ông cố xúi việc quay về với tinh thần của Ngài Tiên tri và bốn vị Caliph Dẫn đạo Đúng đắn^[28]. Tuy thế, đi đâu này không kéo theo sự từ khước mang tính chính thống chủ nghĩa đối với tinh thần hiện đại. Abduh khẳng định rằng người Hồi giáo phải học khoa học, công nghệ và triết học thế tục để có được vị trí của mình ở thế giới hiện đại.

Bộ Luật Sharia cần phải được cải cách để cho phép người Hồi giáo có được tự do trí tuệ mà họ tìm kiếm. Giống al-Afghani, ông cũng tìm cách trình hiện Hồi giáo như một đức tin duy lý, biện luận rằng trong Koran lý trí và tôn giáo diễn hành tay trong tay cùng nhau lần đầu tiên trong lịch sử con người. Trước sự nghiệp của Nhà Tiên tri, mặc khải đã được dự phần bởi những phép màu, truyền thuyết và hùng biện phi lý tính nhưng Koran không viện đến những phương pháp sơ khai này. Nó đã “đưa ra bằng chứng và sự thể hiện, đã trình giải những quan điểm của những người bất tín và công kích chống lại họ một cách lý tính.”^[29] Vụ công kích nhắm vào giới Faylasuf do al-Ghazzali khởi sự đã là một việc thái quá. Nó đã gây nên chia rẽ giữa sùng tín và chủ nghĩa duy lý, tác động đến lập trường duy lý trí của giới Ulema. Đi đâu này hiển hiện trong học vấn lỗi thời của al-Azhar. Do vậy, tín đồ Hồi giáo cần phải quay về tinh thần tiếp nhận và duy lý hơn

của Koran. Tuy vậy Abduh đã quyết định không theo một chủ nghĩa duy lý giản hóa luận hoàn toàn. Ông trích câu Hadith: “Chiêm niệm về sự sáng tạo của Thượng Đế nhưng không về bản tính của Ngài hoặc người sẽ tiêu ma”. Lý trí không thể nắm được cái hữu thể căn cốt của Chúa hãy còn nằm trong màn bọc huyền bí. Ta chỉ có thể thiết lập sự thực rằng Thượng Đế không giống bất kỳ hữu thể nào khác. Tất cả những vấn đề khác mà giới thần học xem xét đầu chỉ là phù phiếm và đầu bị Koran bác bỏ và xem như là những tư biện vô nghĩa (*zanna*).

Ở Ấn Độ, nhà cải cách hàng đầu là Sir Muhammad Iqbal (1876- 1938), người đối với giới Hồi giáo Ấn Độ đã trở thành người có vai trò y như Gandhi đối với người theo Ấn Độ giáo. Ông về căn bản là một người chiêm niệm - một thi sĩ theo phái Sufi và Urdu - và ông còn được lĩnh hội giáo dục Tây phương và có bằng tiến sĩ triết học. Ông tràn đầy nhiệt tâm đối với Bergson, Nietzsche và A. N. Whitehead và tìm cách tiếp lại sinh lực cho Falsafah dưới ánh sáng của những triết gia này, xem bản thân mình như một cầu nối giữa Đông và Tây. Ông bất an trước những gì mình thấy như một sự suy đồi của đạo Hồi ở Ấn Độ. Kể từ lúc Đế quốc Moghul suy vong ở thế kỷ XVIII, người Hồi giáo ở Ấn Độ đã cảm nhận được vị thế sai lạc của mình. Họ thiếu niềm tin về đạo hữu của mình ở Trung Đông, nơi Hồi giáo đang ở sân nhà. Kết quả là họ càng phòng thủ hơn và bấp bênh hơn trước người Anh. Iqbal toan chữa lành sự xáo trộn này của người dân nước ông bằng công cuộc tái thiết sáng tạo đối với các nguyên lý Hồi giáo thông qua thi ca và triết học.

Từ những triết gia Tây phương như Nietzsche, Iqbal đã tiêm nhiễm tâm quan trọng của chủ nghĩa cá nhân. Toàn cõi vũ trụ tái trình hiện một cái Tuyệt đối vốn là dạng thức cao nhất của sự cá nhân hóa và là cái mà con người trước đó gọi là “Thượng Đế”. Để nhận ra bản tính đặc trưng của riêng mình, toàn bộ con người phải trở nên giống Thượng Đế hơn. Điêu

đó nghĩa là mỗi người phải trở nên cá nhân hơn, sáng tạo hơn và phải bày tỏ tính sáng tạo này bằng hành động. Tính thụ động và tự nhún nhường hèn nhất (cái mà Iqbal cho là ảnh hưởng của Ba Tư) của người Hồi giáo ở Ấn Độ cần phải được gạt sang bên. Nguyên lý *ijtihad* (phán đoán độc lập) của đạo Hồi cần phải khích lệ họ tiếp nhận các ý tưởng mới: Bản thân Koran yêu cầu cải chính và tự khảo xét liên tục. Giống al-Afghani và Abduh, Iqbal tìm cách chứng tỏ rằng thái độ thường nghiệm ấy, chìa khoá cho sự tiến bộ, đã bắt nguồn từ Hồi giáo và truyền sang phương Tây thông qua khoa học và toán học của người Hồi giáo trong suốt thời Trung cổ. Trước khi xuất hiện những tôn giáo xung đột lớn trong suốt Thời Trục, sự tiến bộ của nhân loại luôn gặp nguy cơ, phụ thuộc như vốn có vào những cá nhân tài năng và tràn đầy cảm hứng. Sự nghiệp Tiên tri của Muhammad là điểm tốt độ của những nỗ lực trực cảm và làm cho bất kỳ sự mặc khải bổ sung thêm nào đều là không cần thiết. Từ đó người ta có thể dựa vào lý trí và khoa học.

Không may là chủ nghĩa cá nhân đã trở thành một dạng thức mới của việc thực hành ngẫu tượng ở phương Tây, bởi nó lúc này là một mục đích tự thân. Người ta đã quên rằng toàn bộ tính cá nhân đích thực dẫn xuất từ Thượng Đế. Thiên tư của cá nhân có thể được dùng để gây hiệu ứng nguy hiểm nếu được phép thoát hoàn toàn khỏi vòng cương toả. Một giống Siêu nhân mới vốn tự xem mình là Chúa, như Nietzsche đã hình dung, chính là một viễn cảnh đáng sợ: Người ta cần Sự thách thức của một chuẩn tắc làm siêu thắng những xung động và quan niệm theo thời điểm. Đó là sứ mệnh của đạo Hồi trong việc giữ gìn bản chất của chủ nghĩa cá nhân đích thực chống lại sự hủ bại Tây phương đối với lý tưởng này. Họ có lý tưởng Sufi của mình về Người Hoàn hảo, mục đích của sáng tạo và mục đích của sự tồn tại của nó. Không như Siêu nhân vốn tự xem mình là ưu việt và khinh

bỉ đám đông, Người Hoàn hảo được đặc trưng bởi sự tiếp nhận toàn diện đối với cái Tuyệt đối và sẽ mang đám đông theo cùng mình.

Trạng thái hiện tại của thế giới có nghĩa là sự tiến bộ phụ thuộc vào tài năng của một người tinh hoa, người có thể nhìn vượt thoát khỏi hiện tại và mang cả nhân loại tiến vào tương lai. Sau rốt, mọi người đều sẽ đạt được đặc tính cá nhân hoàn hảo ở Thượng Đế. Quan điểm của Iqbal về vai trò của đạo Hồi là có thiên kiến, nhưng nó tinh tế hơn nhiều nỗ lực hiện hành của phương Tây hòng biện minh cho Ki-tô giáo với cái giá phải trả là Hồi giáo. Mỗi nghi ngại của ông về lý tưởng siêu nhân được biện minh đầy đủ bằng những sự kiện ở Đức trong suốt những năm tháng cuối đời ông.

Vào lúc này, người Ả-rập Hồi giáo khu vực Trung Đông không còn quá tự tin về khả năng hạn chế mối đe dọa Tây phương. Năm 1920, thời điểm mà Pháp và Anh diễn hành tiến vào Trung Đông, đã trở nên có tiếng là *am-al-nakhbah*, Năm Thảm họa, một từ có những ngụ ý về tai ương tảm vũ trụ. Người Ả-rập đã hy vọng về độc lập sau khi Đế quốc Ottoman sụp đổ và sự thống trị mới này làm cho có vẻ rằng họ sẽ không bao giờ kiểm soát được vận mệnh của chính mình: Thậm chí còn có tin đồn rằng người Anh khi ấy sắp trao Palestine cho những người theo chủ nghĩa Zion, như thể những cư dân Ả-rập ở nơi đó không tồn tại. Cảm thức xấu hổ và nhục nhã rất sâu sắc. Học giả Canada, Wilfred Cantwell Smith, chỉ ra rằng điều này còn được làm tệ hơn nữa do chính ký ức của họ về sự vĩ đại thời quá khứ: “Ở hồ thủy giữa [Ả-rập hiện đại] và, chẳng hạn, Mỹ hiện đại, vấn đề ý nghĩa căn bản chính xác là sự khác biệt sâu xa giữa một xã hội có ký ức về sự vĩ đại thời quá khứ với cảm thức về sự vĩ đại thời hiện tại.^[30]” Điều này chứa trong nó những hàm ý tôn giáo hệ trọng. Ki-tô giáo tới tột cùng là một tôn giáo của việc chịu khổ và của nghịch cảnh và, ít nhất ở phương Tây, đã từng là tôn giáo chân xác nhất trong những thời điểm muộn phiền: Không

để làm cho sự vinh hiển trên thế tương hợp với hình ảnh Ki-tô bị đóng đinh. Còn, đạo Hồi là một tôn giáo của sự thành công.

Koran dạy rằng một xã hội sống theo ý Chúa (thực thi công lý, công bình, và sự phân phối của cải không thiên vị) là một xã hội không thể thất bại. Lịch sử Hồi giáo dường như xác nhận điều này. Khác với Ki-tô, Muhammad không phải là thất bại hiển hiện mà là một thành công chói lóa. Những thành tựu của ông đã được tạo nên nhờ sự tăng tiến phi thường của Đế quốc Hồi giáo trong suốt thế kỷ VII và VIII. Điều này theo lẽ tự nhiên có vẻ xác nhận cho đức tin của dân Hồi vào Thượng Đế: Đấng Al-Lah đã chứng tỏ mang lại hiệu quả cực kỳ và đã thực hiện lời của Ngài trong đấu trường lịch sử. Thành công của Hồi giáo vẫn được duy trì. Thậm chí, những tai ương như những cuộc xâm lăng của Mông Cổ cũng đã được vượt qua. Qua nhiều thế kỷ, Ummah đã đạt được tầm quan trọng hầu như thành thánh tích và đã tiết lộ sự hiện diện của Thượng Đế. Tuy vậy, lúc này có gì đó dường như đã đi sai hoàn toàn với lịch sử đạo Hồi và điều này rõ ràng tác động đến sự nhận thức về Thượng Đế. Từ đó nhiều tín đồ Hồi giáo tập trung vào việc đưa lịch sử đạo Hồi trở lại vũ đài và làm cho nhãn quan Koran trở nên hiệu lực với thế giới.

Cảm thức xấu hổ còn trầm trọng hơn, với việc giao thoa với châu Âu, một sự thật đã được hé lộ về chiều sâu của sự coi thường của dân Tây phương đối với Nhà Tiên tri Muhammad và tôn giáo của Ngài. Học thuật của tín đồ Hồi giáo ngày càng chuyên chú vào sự biện giải tôn giáo hoặc vào việc mơ tưởng thời khải hoàn xa xưa - một ngọn gió nguy hiểm. Thượng Đế không còn ở trung tâm sân khấu nữa. Cantwell Smith truy vết tiến trình này trong một khảo xét kỹ càng về tờ Tập san Al-Azhar của Ai Cập trong quãng 1930-1948.

Trong suốt thời gian đó, tờ tập san có hai biên tập viên. Từ 1930 đến 1933, tờ này được đi đầu hành bởi Al-Khidr Husain, một người theo truyền thống nhất hạng, người thấy rằng tôn giáo của mình như một ý niệm siêu vượt thay vì là một thực thể chính trị và lịch sử, và tôn giáo này là một mệnh lệnh, một lời hiệu triệu cho hành động trong tương lai, thay vì một thực tại vốn đã được thành toại đủ đầy. Vì luôn khó - thậm chí bất khả - để thể hiện ý tưởng thần thánh này trong đời sống con người, Husain không mất tinh thần bởi những thất bại của quá khứ hay hiện tại của Ummah. Ông đủ tự tin để chỉ trích hành vi của tín đồ Hồi giáo và những từ “phải” và “nên” xuất hiện xuyên suốt các số tập san trong lúc ông tại vị. Tuy vậy, cũng rõ ràng rằng Husain không thể hình dung được thế khó của một người muốn nhưng lại thấy rằng mình không thể tin: Thực tại của Al-Lah là hiển nhiên. Trong một số tập san thời đầu, một bài viết của Yusuf al-Dijni đã thảo ra lập luận theo ý thức hệ xưa cũ về sự tồn tại của Thượng Đế. Smith lưu ý rằng văn phong này về căn bản là tôn kinh và đã thể hiện sự công nhận sống động về cái đẹp và cái cao cả của tự nhiên là cái hiển lộ sự hiện diện linh thiêng ấy. Al-Dijni không hề nghi ngờ việc Al-Lah tồn tại. Bài viết của ông là một suy niệm chứ không phải một chứng minh logic về sự tồn tại của Thượng Đế và ông rất bàng quan trước việc các nhà khoa học Tây phương từ lâu đã làm tiêu tan “chứng cứ” đặc thù này. Tuy vậy, thái độ này đã lỗi thời. Số bản phát hành của tờ tập san tụt giảm.

Khi Farid Wajdi đảm trách tạp chí này vào năm 1933, lượng độc giả tăng gấp đôi. Quan tâm hàng đầu của Wajdi là trấn an độc giả của ông rằng đạo Hồi “ổn cả”. Husain hẳn sẽ không nghĩ đến rằng Hồi giáo, một tư tưởng siêu việt trong tâm thức của Thượng Đế, hết lần này đến lần khác có thể cần một bàn tay giúp sức, nhưng Wajdi thấy đạo Hồi như một thiết chế của con người đang bị đe dọa. Cái cần thiết trước tiên là biện minh, ngưỡng vọng và tán thưởng. Như Wilfred Smith chỉ ra, một tính phi tôn

giáo sâu sắc đã lan khắp việc làm của Wajdi. Giống như những bậc tiều tụy, ông liên tục lập luận rằng phương Tây chỉ đang rao giảng những điếu đạo H ồi đã khám phá từ trước hàng nghìn thế kỷ, nhưng, khác với họ, ông hiếm khi đề cập Thượng Đế. Thực tại của con người của “H ồi giáo” là mối lưu tâm chính của ông: Và giá trị trần thế này ở chừng mực ý nghĩa nào đó đã thay thế vị chúa siêu việt nọ. Smith kết lại:

Một tín đồ H ồi giáo đích thực không phải là người tin vào đạo H ồi - đặc biệt đạo H ồi trong lịch sử; mà là người tin vào Thượng Đế và tận tâm với sự mặc khải thông qua Nhà Tiên tri của Ngài. Người ở dạng sau là đủ để người ta ngưỡng vọng. Nhưng sự cam kết bị bỏ lỡ. Và Thượng Đế hiện ra hiếm hoi đến khác thường xuyên suốt những trang giấy này.^[31]

Thay vào đó, có sự bất ổn định và thiếu lòng tự trọng: quan điểm về phương Tây đã trở thành vấn đề quá tuyệt vọng. Những người như Husain tuy thông hiểu tôn giáo và tính trung tâm của Thượng Đế nhưng đã mất liên hệ với thế giới hiện đại. Những người có liên hệ với tinh thần hiện đại thì đã mất đi cảm thức về Thượng Đế. Những người có tiếp xúc với tinh thần hiện đại thì đã mất cảm quan về Thượng Đế. Từ chỗ bất ổn định này nảy sinh chủ nghĩa hành động về chính trị là cái đặc định cho chủ nghĩa chính thống tôn giáo hiện đại, đi đâu cũng là hành vi thoái lui khỏi Thượng Đế.

Người Do Thái ở châu Âu cũng đã bị tác động bởi sự phê phán kịch liệt đối với đức tin của họ. Ở Đức, các triết gia Do Thái đã hình thành cái họ gọi là “Khoa học Do Thái giáo”, viết lại lịch sử người Do Thái bằng những thuật ngữ Hegel để đối lại với cáo buộc rằng Do Thái là một đức tin nô dịch và gây tha hóa. Người đầu tiên thực hiện nỗ lực tái diễn giải lịch sử Israel là Solomon Formstecher (1808-1889). Trong cuốn *The Religion of the Spirit* (Tôn giáo của tinh thần - 1841), ông miêu tả Thượng Đế là một Linh hồn của thế gian, hiện diện khắp mọi vật. Tuy vậy, Tinh thần này

không phụ thuộc vào thế giới như Hegel đã lập luận. Formstecher khẳng định rằng nó nằm vượt ra ngoài phạm vi của lý trí, đảo nghịch sự phân biệt xưa giữa yếu tính của Thượng Đế và những hoạt động của Ngài. Trong khi Hegel chỉ trích cái dụng của ngôn ngữ tượng trưng, Formstecher lập luận rằng tính biểu trưng là phương tiện chuyên chở thích hợp duy nhất cho lời thiêng của Thượng Đế, bởi Ngài nằm vượt ra ngoài phạm vi của những khái niệm triết học. Dầu vậy, Do Thái giáo từng là tôn giáo đầu tiên đạt tới quan niệm tiên tiến về tính thiêng và hẳn sẽ nhanh chóng cho cả thế giới biết tôn giáo tinh thần đích thực là như thế nào.

Tôn giáo sư khai, ngoại giáo đã đồng nhất Thượng Đế với tự nhiên, Formstecher lập luận. Giai đoạn tự phát thiếu chiêm niệm này tượng trưng cho thuở sơ sinh của loài người. Khi con người đạt được mức độ tự nhận thức lớn hơn, họ sẵn sàng tiến tới một ý niệm phức tạp hơn về thần tính. Họ bắt đầu nhận ra rằng “Thượng Đế” hay “Tinh thần” này không bị giới hạn ở tự nhiên mà tồn tại trên nó và vượt ra khỏi nó. Những nhà tiên tri nào đã đạt tới quan niệm mới này về tính thiêng đều giảng về tôn giáo đạo đức. Thoạt đầu họ tin rằng những mặc khải của họ đến từ một lực bên ngoài họ nhưng dần dần họ hiểu rằng họ không phụ thuộc vào vị Thượng Đế ngoại tại hoàn toàn này. Nhiều năm tháng dài chịu lưu đày và mất mát Ngôi đền của mình đã khiến họ dứt ra khỏi sự lệ thuộc vào những thứ chống đỡ và những thứ kiểm soát ngoại tại. Do vậy họ tiến tới dạng ưu việt về nhân thức tôn giáo, cho phép họ tiến đến Thượng Đế một cách tự do tự tại. Họ không phụ thuộc vào những trung gian tư tế và cũng không sợ hãi trước một bộ Luật lạ lẫm, như Hegel và Kant đã lập luận. Thay vào đó, họ học được cách tìm thấy Thượng Đế thông qua trí óc và tính cá nhân của mình. Ki-tô giáo và Hồi giáo đã tìm cách phỏng theo Do Thái giáo, nhưng không thành công bằng. Chẳng hạn, Ki-tô giáo đã giữ lại nhiều yếu tố ngoại giáo trong miêu tả về Chúa Trời. Giờ đây, người Do Thái đã được

phóng thích, họ sẽ sớm đạt được sự giải phóng hoàn toàn; họ cần chuẩn bị sẵn sàng cho giai đoạn cuối cùng trong quá trình phát triển của chính họ bằng cách gạt qua một bên những luật lệ thuộc nghi lễ vốn là tàn tích từ một giai đoạn từ xưa và ít phát triển hơn trong lịch sử của họ.

Giống như những nhà cải cách Hồi giáo, những người biện hộ cho Khoa học Do Thái giáo cũng âu lo về việc trình hiện tôn giáo của họ như một đức tin duy lý hoàn toàn. Họ đặc biệt háo hức việc rũ bỏ Kabbalah, đã trở thành một nỗi ngượng kể từ sự thất bại của Shabbetai Zevi và sự trỗi dậy của nhóm Hasidut. Kết quả là Samuel Hirsch, người xuất bản cuốn *The Religious Philosophy of the Jews* (Triết học Tôn giáo của người Do Thái) vào năm 1842, đã viết một lịch sử Israel bỏ qua chiêu kích huy ền bí của Do Thái giáo và trình ra một lịch sử đạo đức, duy lý về Thượng Đế, chú trọng vào ý tưởng về tự do. Một loài người được khác biệt bởi khả năng phát âm chữ “T”. Cái tự ý thức này đại diện cho một tự do cá nhân bất khả tha hóa. Ngoại giáo không có khả năng vun tr ồng tính tự trị này, kể từ những giai đoạn sơ khai nhất trong sự phát triển của con người, món quà của tự ý thức dường như đến từ bên trên. Những dân ngoại đã đặt định ngu ồn của tự do cá nhân với tự nhiên và tin rằng một số khiếm khuyết của họ là có thể tránh được. Tuy nhiên, Abraham đã từ chối định mệnh luận và sự phụ thuộc ngoại giáo đó. Ông đã độc lập trước sự hiện diện của Thượng Đế để hoàn toàn làm chủ được bản thân. Một người như thế sẽ tìm thấy Thượng Đế ở mọi khía cạnh của cuộc sống. Thượng Đế, chủ tể của vũ trụ, đã sắp đặt thế giới nhằm giúp chúng ta đến với tự do nội tại này và mỗi cá nhân được giáo dục theo mục đích này với người truyền thụ là chính Thượng Đế chứ không ai khác. Do Thái giáo không phải đức tin nô dịch mà những kẻ ngoại Do Thái giáo tưởng tượng nên. Chẳng hạn, nó bấy lâu đã luôn là một tôn giáo tiên tiến hơn Ki-tô giáo vốn đã quay lưng với

những ngu ồn cội Do Thái và trở lại tình trạng phi lý trí và những mê tín của ngoại giáo.

Nachman Krochmal (1785-1840), với cuốn *Guide for the Perplexed of our Time* (Dẫn hướng cho những người hoang mang ở thời đại chúng ta) được xuất bản năm 1841 như một di cảo, đã không thoát lui khỏi huy ền học như những đ ồng nghiệp của ông. Ông thích gọi “Thượng Đế” hay “Tinh thần” là “Không-gì-cả”, giống như những người theo phái Kabbalah, và muốn dùng ẩn dụ Kabbalah về sự phát sinh để miêu tả mặt khải mở ra của Thượng Đế về chính Ngài. Ông lập luận rằng những thành tựu của dân Do Thái không phải là kết quả của sự phụ thuộc thấp hèn vào Thượng Đế, mà là kết quả từ những vận hành của nhận thức tập thể. Qua nhiều thế kỷ, người Do Thái dần dần gạt bỏ quan niệm của họ về Thượng Đế. Do vậy vào thời điểm diễn ra cuộc Xuất hành của dân Do Thái, Thượng Đế đã phải hiển lộ sự hiện diện của mình trong những phép màu. Tuy vậy, vào thời điểm trở về từ Babylon, người Do Thái đã đạt được một nhận thức tiến bộ hơn về tính thiêng liêng, và những dấu hiệu và những đi ều kỳ diệu không còn cần thiết nữa. Quan niệm của người Do Thái về sự tôn thờ Thượng Đế không còn là sự phụ thuộc theo kiểu nô lệ mà những kẻ ngoại Do Thái giáo tưởng tượng nên mà tương ứng gần như chính xác với ý niệm triết học này. Khác biệt duy nhất giữa tôn giáo và triết học là triết học trình bày chính mình bằng những khái niệm trong khi tôn giáo dùng ngôn ngữ tượng trưng, như Hegel đã chỉ ra. Tuy thế loại ngôn ngữ biểu trưng này lại thích hợp, bởi Thượng Đế vượt quá tất cả những ý niệm của chúng ta về Ngài. Quả vậy, chúng ta thậm chí không thể nói rằng Ngài tồn tại, bởi cảm nghiệm của ta về “tồn tại” là quá ư thiên kiến và hạn chế.

Lòng tự tin mới có được nhờ sự giải thoát đã bị giáng một đòn khắc nghiệt với việc bùng nổ phong trào bài Do Thái tàn bạo ở Nga và Đông Âu dưới triều Sa hoàng Nicholas II năm 1881. Phong trào này lan sang Tây

Âu. Ở Pháp, nhà nước đầu tiên giải phóng người Do Thái, có một cuộc trào dậy đầy cuồng mê của phong trào bài Do Thái khi viên sĩ quan Do Thái Alfred Dreyfus bị kết án lầm về tội phản quốc năm 1895. Cùng năm đó, Karl Lueger, một người bài Do Thái đáng chú ý, được bầu làm Thị trưởng Vienna. Tuy vậy ở Đức trước lúc Adolf Hitler lên nắm quyền, người Do Thái hãy còn hình dung rằng họ được an toàn. Do vậy Hermann Cohen (1842-1918) có vẻ vẫn còn bị ám ảnh trước cuộc bài Do Thái mang tính siêu hình học của Kant và Hegel. Lưu tâm trên hết về cáo buộc Do Thái giáo là một đức tin nô dịch, Cohen phủ nhận việc Thượng Đế là một thực tại bên ngoài vốn áp sự tuân mệnh từ trên cao. Chúa chỉ đơn giản là một ý niệm được tâm trí con người hình thành nên, một biểu trưng cho lý tưởng đạo đức. Khi bàn về câu chuyện Kinh Thánh của bụi cây bùng cháy, lúc Chúa tự định nghĩa mình trước Moses rằng “Ta là đấng tự hữu (*I am what I am*), Cohen lập luận rằng đây là lời biểu đạt sơ nguyên của sự thật rằng cái mà ta gọi là “Thượng Đế” chỉ đơn giản là chính bản thân hữu thể (*being*). Điều này khá khác với những hữu thể mà ta cảm nghiệm được, chỉ có thể dựa vào cái tồn tại căn cốt này. Trong *The Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism* (Tôn giáo của lý trí: Rút từ những nguồn gốc của Do Thái giáo, xuất bản như một di cảo vào năm 1919), Cohen vẫn khẳng định rằng Thượng Đế chỉ đơn giản là một ý niệm của con người. Tuy vậy ông cũng bắt đầu nhìn nhận vai trò về mặt cảm xúc của tôn giáo trong đời sống con người. Một ý niệm thuần đạo đức - như “Thượng Đế” - không thể an ủi chúng ta. Tôn giáo dạy ta yêu thương những người láng giềng nên có thể nói rằng Thượng Đế trong tôn giáo - đối nghịch với Thượng Đế trong đạo đức và triết học - là tình yêu thương đầy xúc cảm đó.

Những tư tưởng này được hình thành từ toàn bộ sự nhận ra của Franz Rosenzweig (1886-1929), người đã phát triển một quan niệm hoàn toàn khác về Do Thái giáo, một quan niệm khiến cho ông dạt xa ra khỏi những

học giả đương thời. Ông không chỉ là một trong những nhà hiện sinh đầu tiên mà ông còn trình bày những ý niệm gần với những tôn giáo Đông phương. Tính độc lập của ông hẳn có thể được giải thích bằng thực tế rằng ông đã rời bỏ Do Thái giáo từ thuở thiếu thời, trở thành một người theo phái bất khả tri và sau đó xem xét việc cải sang Ki-tô giáo trước khi cuối cùng quay trở về Do Thái Chính thống giáo. Rosenzweig nồng nhiệt phủ nhận việc tuân theo Torah sẽ kích lệ một sự phụ thuộc thấp hèn như một nô lệ vào một vị Chúa chuyên quyền. Tôn giáo không chỉ đơn giản là về đạo đức mà căn cốt là sự hội giao với tính thiêng. Làm sao những con người thuần chất lại có thể gặp vị Thượng Đế siêu việt nọ? Rosenzweig không bao giờ cho chúng ta hay cuộc hội giao này sẽ như thế nào - đây là nhược điểm nơi triết học của ông. Ông bất tín Hegel trong nỗ lực hòa nhập Tinh thần với con người và tự nhiên: Nếu ta chỉ đơn giản xem nhận thức của con người chúng ta như là một khía cạnh của Linh hồn Thế giới, ta sẽ không còn là những cá nhân đích thực nữa. Là một nhà hiện sinh đích thực, Rosenzweig nhấn mạnh đến sự cô độc tuyệt đối của mọi con người đơn lẻ. Mỗi người chúng ta đều cô đơn, lạc lõng và sợ hãi trong đám đông nhân loại. Chỉ khi Thượng Đế xoay sang chúng ta thì ta mới được cứu chuộc khỏi trạng thái vô danh và sợ hãi. Do đó Thượng Đế không làm thui chột tính cá nhân của ta, mà giúp ta có thể đạt được tình trạng tự ý thức trọn vẹn.

Ta có thể gặp Thượng Đế theo lối phỏng nhân hình luận (*anthropomorphism*). Thượng Đế là Nền tảng của hữu thể, do vậy ràng buộc với chính sự tồn tại của chúng ta đến mức ta không cách gì nói về Ngài được, như thể Ngài chỉ đơn giản là một người khác như chính ta. Không có lời hay ý niệm nào miêu tả được Thượng Đế. Thay vào đó, hồ sơ giữa Ngài và con người được bắc cầu qua bằng những đi đầu rắn của kinh Torah. Những đi đầu rắn này không phải chỉ là những đi đầu luật cấm đoán, như những kẻ ngoại Do Thái giáo đã hình dung. Chúng là những

thánh thể, những hành động biểu trưng vốn chỉ hướng vượt ra ngoài chính chúng và dẫn dắt người Do Thái đi vào chiều kích thiêng liêng nền tảng cho việc tồn tại của từng người chúng ta. Giống các Rabbi, Rosenzweig lập luận rằng những điếu răn mang tính biểu trưng hiển nhiên - bởi chúng thường không có ý nghĩa gì tự thân - đến mức chúng xua ta vượt ra ngoài những từ ngữ và khái niệm hạn hẹp để đến với chính bản thân Hữu thể bất khả ngôn dụ đó. Chúng giúp ta vun bồi một thái độ lắng nghe, đợi chờ để ta bình tâm và chú tâm đến Căn cơ của tồn tại của chúng ta. Do vậy, những điếu răn không vận hành một cách tự động. Chúng phải được các cá nhân giữ lấy để từng điếu răn không còn là một lời răn ngoại tại mà sẽ biểu đạt chính thái độ bên trong ta, cái điếu “phải làm” trong tâm ta. Tuy vậy, dù kinh Torah là một thực hành tôn giáo chuyên biệt của người Do Thái, sự mặc khải không bị hạn chế trong số những người dân của xứ Israel. Ông, Rosenzweig, sẽ gặp Thượng Đế ở những cử chỉ biểu trưng vốn thuộc về người Do Thái theo truyền thống, nhưng một Ki-tô hữu hẳn sẽ dùng những biểu trưng khác.

Những giáo thuyết về Thượng Đế căn bản không phải những lời tuyên xưng tội mà là những biểu trưng về thái độ bên trong. Những giáo thuyết về sáng thể và mặc khải, chẳng hạn, không phải là những miêu tả theo nghĩa mặt chữ về những sự kiện có thực trong cuộc đời của Thượng Đế và của thế gian. Những huyền thoại về mặc khải bày tỏ trải nghiệm riêng của ta về Thượng Đế. Những huyền thoại về sáng thể biểu trưng cho sự ngẫu nhiên tuyệt đối của sự tồn tại của con người chúng ta, cho cái tri thức gây choáng về sự phụ thuộc tột đỉnh của ta vào Căn cơ của tồn tại vốn làm cho sự tồn tại là điếu khả dĩ. Là một Đấng Sáng tạo, Thượng Đế không lưu tâm đến những sinh vật của Ngài đến khi Ngài tự hiển lộ mình trước từng sinh vật đó, nhưng nếu Ngài không phải Đấng Sáng tạo, tức là, không phải Căn cơ của mọi tồn tại, thì trải nghiệm tôn giáo hẳn sẽ không mang ý nghĩa

gì đối với toàn thể nhân loại. Nó hẳn vẫn là một chuỗi những sự kiện quái lạ. Nhân quan phổ quát của Rosenzweig về tôn giáo đã khiến ông hồ nghi về Do Thái giáo chính trị dạng mới vốn đang nổi lên lúc bấy giờ như một lời đáp trả cho phong trào bài Do Thái dạng mới. Ông lập luận, Israel đã trở thành một dân tộc ở Ai Cập chứ không phải ở miền Đất Hứa và sẽ chỉ hoàn thành vận mệnh của mình như một dân tộc hằng cửu nếu nó cắt đứt mối ràng buộc của mình với cõi thế gian trần tục này và không liên can vào chính trị.

Nhưng những người Do Thái là nạn nhân của nạn bài Do Thái đang tăng cao đã không cảm thấy rằng họ có thể kham được chuyện tách biệt chính trị. Họ không thể ng ồi lại và chờ Đấng Cứu Thế hay Thượng Đế đến giải cứu họ mà họ cần phải tự mình cứu chuộc người dân của mình. Năm 1882, năm sau những cuộc tàn sát sắc tộc ở Nga, một nhóm người Do Thái đã rời Đông Âu đến định cư ở Palestine. Họ tin rằng người Do Thái vẫn còn là những con người bất toàn và bị tha hóa đến khi họ tìm được đất nước của riêng mình. Việc mong mỏi quay về Zion (tên cổ của Jerusalem) bắt đầu như một phong trào thế tục mang tính thách thức, bởi vì những thăng trầm của lịch sử đã gây lòng xác tín nơi những người Zion chủ nghĩa rằng tôn giáo và Chúa của họ không có hiệu lực. Ở Nga và Đông Âu, chủ nghĩa Zion là một nhánh của chủ nghĩa xã hội cách mạng đem những thuyết của Karl Marx ra thực hành. Những nhà cách mạng Do Thái đã ý thức được rằng những đồng chí của họ cũng bài Do Thái như Sa hoàng và sợ rằng số phận của họ sẽ không cải thiện ở một chế độ cộng sản: Nhiều sự kiện chứng minh rằng họ đã đúng. Theo đó những nhà xã hội chủ nghĩa trẻ tuổi nhiệt tâm như David Ben Gurion (1886-1973) chỉ đơn giản gói ghém hành lý và giong thuyền đến Palestine, quyết tâm tạo nên một xã hội kiểu mẫu sẽ là ánh sáng cho dân ngoại Do Thái giáo và chào đón một thiên niên kỷ xã hội chủ nghĩa. Những người khác không có thời giờ cho những giấc mộng

theo chủ nghĩa Marx như thế. Theodor Herzl (1860-1904), một người Áo đầy sức lôi cuốn, đã thấy cuộc mạo hiểm của người Do Thái này là một công cuộc thuộc địa: dưới vẫy cánh của một trong những thế lực đế quốc Âu châu, nhà nước Do Thái sẽ là quân tiên phong cho cuộc tiến công ở vùng hoang vu của H ồ giáo.

Mặc dù là một chủ nghĩa thế tục công khai, chủ nghĩa Zion đã dùng trực cảm biểu đạt chính mình bằng hệ thuật ngữ tôn giáo theo truyền thống và về căn cốt là một tôn giáo không có Thượng Đế. Phái này đầy lòng hy vọng mê cu ồng và huyền hoặc đối với tương lai, dựa vào những chủ đề cổ xưa về sự cứu chuộc, cuộc hành hương và tái sinh. Chủ nghĩa Zion còn tiếp dụng lối thực hành đặt tên mới cho chính họ như một dấu hiệu cho bản ngã đã được cứu chuộc. Do vậy, Asher Ginsberg, một nhà tuyên truyền thuở ban đầu, đã tự gọi mình là Ahad Ha'am (Người trong Dân)^[32].

Lúc này ông là người của chính mình vì ông đã đồng nhất bản thân với tinh thần quốc gia lãnh đạm, dù ông không nghĩ rằng một nhà nước Do Thái là điều khả thi ở Palestine. Ông chỉ muốn một “trung tâm tinh thần” ở đó thay cho Thượng Đế ở vai trò trọng tâm đơn nhất của dân Israel. Nó sẽ trở thành “một dẫn hướng cho tất cả mọi sự vụ của cuộc sống”, vươn “đến mọi tầng sâu thẳm của tâm ta” và “nối kết với tất cả những xúc cảm của con người”. Những người Zion chủ nghĩa đã đảo ngược định hướng tôn giáo xưa cũ. Thay vì được chỉ hướng đến một vị Thượng Đế siêu việt, người Do Thái tìm kiếm sự hoàn mãn ở đây ở dưới trần thế. Thuật ngữ Hebrew *hagshamah* (nghĩa đen là làm cụ thể) đã là một từ tiêu cực trong triết học Do Thái thời Trung cổ, chỉ đến thói quen gán những đặc điểm của con người hay thuộc vật lý cho Thượng Đế. Trong chủ nghĩa Zion, *hagshamah* dần có nghĩa là viên mãn, hiện thân của những hy vọng của Israel ở cõi nhân gian trần tục này. Tính thánh thần không còn ngự ở Thiên đàng: Palestine là vùng đất “thánh” theo nghĩa tròn đầy nhất của từ này.

Tính thần thánh có thể được thấy trong những bản văn của nhà tiên phong thời kỳ đầu Aaron David Gordon (1856-1922), người từng là một người Do Thái Chính thống giáo và theo Kabbalah đến khi sang tuổi 47, lúc ông cải sang chủ nghĩa Zion. Là một người đàn ông yếu ớt và suy nhược với mái tóc và bộ râu trắng, Gordon làm việc trong những lĩnh vực này bên cạnh những người định cư trẻ tuổi, bay nhảy quanh họ vào buổi đêm trong cơn mê cuồng, gào lên “Hân hoan!... Hân hoan!” Ông viết, ở những thời trước, việc trải nghiệm cuộc tái hợp với vùng đất Israel hẳn sẽ được gọi là một sự mặc khải của *Shekinah*. Vùng Đất Thánh này đã trở thành một giá trị thiêng liêng; nó có uy lực tinh thần mà chỉ người Do Thái mới tiếp cận được do họ đã tạo nên tinh thần Do Thái vô song. Khi ông miêu tả tính thần thánh này, Gordon dùng những thuật ngữ của Kabbalah vốn từng được áp dụng cho địa hạt huyền bí của Thượng Đế:

Linh hồn của người Do Thái là dòng giống của môi trường tự nhiên thuộc vùng đất Israel. Sự sáng rõ, chi tiết sâu của một bầu trời sáng trong đến vô hạn, một tầm nhìn sáng rõ, màn che của sự thuần khiết. Ngay cả cái bí ẩn thần thánh cũng dường như tan biến vào sự sáng rõ này, trượt từ ánh sáng hiển hiện hạn chế vào trong ánh sáng ẩn tàng vô hạn. Người thuộc thế giới này không hiểu viễn cảnh sáng rõ này cũng như cái bí ẩn toả sáng trong hồn người Do Thái. [\[33\]](#)

Thoạt đầu phong cảnh vùng Trung Đông này rất khác Nga, quê hương tự nhiên của ông, đến mức Gordon thấy nó thật đáng sợ và xa lạ. Nhưng ông nhận ra rằng ông có thể biến nó thành của riêng mình bằng cách lao động (*avodab*, một từ cũng chỉ đến nghi lễ tôn giáo). Bằng cách cải tạo vùng đất, nơi mà những người Zion chủ nghĩa quả quyết là người Ả-rập đã bỏ mặc, người Do Thái sẽ chinh phục nó cho chính họ và đồng thời tự cứu chuộc mình khỏi sự tha hóa của cuộc lưu đày.

Giới Zion chủ nghĩa theo hướng xã hội chủ nghĩa đã gọi phong trào tiên phong của mình là cuộc Chinh phục Lao động (*Conquest of Labour*): Kibbutzim^[34] của họ trở thành những đơn vị thế tục, nơi họ sống chung và giải quyết cuộc khủng hoảng của chính họ. Việc canh tác đất đai ở đây đã dẫn đến một trải nghiệm huyền bí về tái sinh và tình yêu phổ quát. Như Gordon giải thích:

Đến chừng mực mà đôi tay bắt đầu quen với việc lao động, đôi mắt và đôi tai tôi biết cách thấy và nghe, còn tim tôi biết cách hiểu được những gì có trong sự lao động đó, hẳn tôi cũng biết cách lướt trên những ngọn đồi, để vươn lên, để vút lên - để lan toả ra những khoảng không mà trước đó nó không biết đến, để ôm lấy toàn bộ đất đai xung quanh, thế giới này và toàn bộ những gì trong đó, và để thấy chính nó được ôm ấp trong đôi cánh tay của toàn thể cõi vũ trụ này.
^[35]

Công việc của họ là một lời nguyện cầu thế tục. Vào khoảng năm 1927, một nhà tiên phong và học giả trẻ, Avraham Schlonsky (1900-1973), trong vai trò thợ làm đường, đã viết bài thơ này cho vùng đất Israel:

Hãy khoác cho con, người mẹ diệu tuyệt, trong chiếc áo choàng vinh hiển nhiều sắc màu,

Và lúc bình minh, dẫn con đi tới công trình khổ công của con

Vùng đất của con bọc bằng ánh sáng như trong chiếc khăn choàng của người cầu nguyện

Những căn nhà đứng ra như tấm màn che;

Và những hòn đá dũ bàn tay lát nền, chảy xuống như dãy đai hộp thánh điển.

Nơi đây thành phố đáng yêu nói lời cầu nguyện ban mai đến người sáng tạo nó.

Và trong số những người sáng tạo là con trai Avraham của người Một người thợ làm đường ở Israel.^[36]

Người Zion chủ nghĩa không còn cần đến Thượng Đế; bản thân anh ta là người sáng tạo.

Những người Zion chủ nghĩa khác giữ lại đức tin truyền thống hơn. Abraham Isaac Kook (1865-1935), người theo Kabbalah, phụng sự ở vai trò Rabbi chính cho khu phố Do Thái ở Palestine, gần như không có tiếp xúc nào với thế giới ngoại Do Thái giáo trước khi tới Vùng đất Israel. Ông khẳng định rằng bao lâu mà khái niệm phụng sự Thượng Đế còn được định nghĩa là phụng sự một Hữu thể đặc thù, tách khỏi những ý niệm và bổn phận của tôn giáo, thì nó sẽ không “tự do thoát khỏi quan điểm thiếu trưởng thành vốn luôn được chú trọng ở những hữu thể đặc thù.”^[37] Thượng Đế không phải một Hữu thể khác: En Sof vượt thoát khỏi tất cả những khái niệm con người như tính cá nhân. Để nghĩ đến Thượng Đế như một hữu thể đặc thù chính là hình thức tôn sùng ngẫu tượng và dấu hiệu của một não trạng ban sơ. Kook chìm trong truyền thống Do Thái nhưng ông không lấy làm mất tinh thần trước tư tưởng luận theo Zion chủ nghĩa. Thật vậy, những người Do Thái theo đường hướng Lao động tin rằng họ đã rũ bỏ tôn giáo nhưng chủ nghĩa Zion vô thần này chỉ là một giai đoạn. Thượng Đế đang tỏ hiệu lực nơi những người tiên phong; “những tia lửa” thần thánh bị kẹt trong những “vỏ” bóng tối và đợi chờ sự cứu chuộc. Dẫu cho họ nghĩ thế hay không, người Do Thái trong trạng hướng căn cốt của họ không tách biệt khỏi Thượng Đế và đang làm tròn hoạch định của Thượng Đế mà không nhận ra điều đó. Trong suốt thời lưu đày, Chúa Thánh Thần đã rời bỏ người dân của Ngài. Họ đã giấu đi *Shekinah* trong những thánh đường Do Thái giáo và những gian phòng học thuật, nhưng Israel nhanh chóng trở thành trung tâm tinh thần của thế giới và hiển lộ quan niệm đích thực về Thượng Đế cho những người ngoại Do Thái giáo biết.

Loại tâm linh này có thể nguy hiểm. Sự tận hiến đối với Đất Thánh sẽ sinh ra việc tôn sùng ngẫu tượng của chủ nghĩa chính thống giáo Do Thái trong thế giới Hồi giáo. Cả người Do Thái và Hồi giáo đều nỗ lực đi tìm ý nghĩa trong một thế giới tối tăm. Vị Thượng Đế lịch sử dường như làm họ thất vọng. Giới Zion chủ nghĩa đã đúng khi sợ hãi vụ thanh trừng cuối cùng đối với dân tộc của họ. Đối với nhiều người Do Thái, ý niệm truyền thống về Thượng Đế sẽ trở thành đi đầu bất khả sau Thảm sát Holocaust. Người được giải Nobel Elie Weisel đã sống chỉ vì Thượng Đế trong suốt thuở ấu thơ của mình ở Hungary; đời sống của ông đã được định hình nhờ những kỷ luật theo bản kinh Talmud và ông đã hy vọng rằng một ngày kia ông sẽ được khai tâm hiểu được những bí ẩn của Kabbalah. Khi còn là cậu bé, ông đã bị đưa vào trại Auschwitz và sau đó tới Buchenwald. Trong suốt đêm đầu tiên ở trại tử thần này, khi quan sát ngọn khói đen cuộn bốc lên trời từ lò hỏa thiêu nơi xác mẹ và chị ông bị ném vào, ông biết rằng những ngọn lửa đó đã thiêu hủy đức tin của ông mãi mãi. Khi ấy ông ở một thế giới có mối tương quan khách quan với thế giới không Thượng Đế mà Nietzsche đã hình dung. “Tôi không bao giờ quên được sự im lặng màu đêm đó cái đã tước đoạt hết ở tôi, suốt đời suốt kiếp, niềm khao khát sống,” ông viết nhiều năm sau đó. “Tôi không bao giờ quên được những thời khắc này đã giết chết vị Thượng Đế của tôi và hồn tôi, và biến những ước mơ của tôi thành tro tàn.”^[38]

Một hôm, Gestapo treo cổ một đứa trẻ. Ngay cả tổ chức SS [của Đức Quốc xã] cũng lấy làm bất an trước viễn cảnh treo cổ một đứa trẻ nhỏ trước mặt hàng nghìn người chứng kiến. Weisel nhớ lại, đứa trẻ có gương mặt của một “thiên sứ mất u buồn” và cậu ta lặng thinh, có vẻ nhợt nhạt với vết tím bầm và gần như điềm tĩnh lúc cậu đi lên giá treo cổ. Đằng sau Weisel, một trong những tù nhân khác hỏi; “Thượng Đế ở đâu? Ngài ở đâu?” Sau nửa giờ, đứa trẻ mới chết, trong khi những tù nhân ở đó bị buộc

phải nhìn ngay khuôn mặt cậu. Cũng từ nhân lúc này lại lên tiếng hỏi: “Giờ Chúa đâu rồi?” Và Weisel nghe một tiếng nói trong mình cất tiếng trả lời: “Ngài ở đâu? Ngài ở đây - Ngài đang bị treo cổ trên chiếc giá này.”^[39]

Dostoevsky đã nói rằng cái chết của chỉ một đứa trẻ cũng có thể khiến Chúa Trời trở nên không thể chấp nhận được, nhưng ngay cả ông, không lạ lẫm gì với tính phi nhân, cũng không hình dung được cái chết của một đứa trẻ trong những trạng huống như thế. Nỗi kinh hoàng của Auschwitz là một thử thách khắc nghiệt đối với nhiều ý niệm truyền thống hơn về Thượng Đế. Một vị Chúa xa xôi của giới triết gia, lạc trong tình trạng bất cảm thụ (*apatheia*) siêu việt, trở thành không thể dung thứ. Nhiều người Do Thái không còn tin vào ý niệm về Thượng Đế trong Kinh Thánh, tự hiển thị mình trong lịch sử, và, họ nói theo Weisel, đã chết trong trại Auschwitz. Ý niệm về một vị Thượng Đế mang bản tính người, rõ ràng giống một trong chúng ta, đầu đầy ắp những nỗi gay go. Nếu vị Thượng Đế này toàn năng, Ngài có lẽ đã ngăn được Holocaust. Nếu Ngài không thể ngăn chặn nó, Ngài quả bất lực và vô dụng; nếu Ngài có thể chặn nó và chọn cách không chặn, Ngài là một quái vật. Người Do Thái không là dân tộc duy nhất tin rằng Holocaust đã đặt dấu chấm hết cho thần học truyền thống.

Tuy vậy, cũng thật sự là ngay cả ở Auschwitz một số người Do Thái tiếp tục nghiên cứu Talmud và tuân theo những lễ hội truyền thống, không phải vì họ hy vọng rằng Thượng Đế sẽ cứu vớt họ mà vì những điều đó thực sự có ý nghĩa. Có câu chuyện rằng một hôm ở Auschwitz, một nhóm Do Thái đưa Thượng Đế ra xét xử. Họ cáo buộc Ngài tội nhẫn tâm và bội phản. Giống như Job [trong Kinh Thánh], họ không tìm thấy ngu ồn an ủi nào trong những câu trả lời thường tình đối với vấn đề về cái ác và sự chịu khổ khi đang ở giữa cảnh bại tục đĩ phong hiện thời này. Họ không tìm thấy được lời bào chữa nào cho Thượng Đế, không tình huống nào giảm nhẹ tội được, nên họ thấy Ngài có tội, và còn cho là Ngài đáng chết. Vị

Rabbi tuyên bản án đó. Đoạn ông nhìn lên và nói rằng phiên xử án đã xong:
Đã đến buổi c`ài nguyện chi`ài hôm.

LIỆU THƯỢNG ĐẾ CÓ TƯƠNG LAI?

Khi chúng ta tiến gần đến cuối thiên niên kỷ II, dường như thế giới mà chúng ta biết đang mất đi. Trong hàng thập niên, chúng ta đã sống với nhận thức rằng chúng ta đã tạo ra những vũ khí có thể xóa sổ sự sống con người trên hành tinh. Chiến tranh Lạnh có thể đã kết thúc nhưng trật tự thế giới mới dường như không bớt hãi hùng hơn xưa. Chúng ta đang đối mặt với nguy cơ thảm họa sinh thái. Hội chứng AIDS đe dọa trở thành bệnh dịch với quy mô không thể kiểm soát. Trong vòng hai đến ba thế hệ, dân số sẽ trở nên đông đúc vượt quá khả năng chu cấp của hành tinh. Hàng ngàn người chết vì nạn đói và hạn hán. Các thế hệ trước chúng ta đã cảm nhận rằng tận thế đã gần kề, thế nhưng dường như chúng ta đang đối mặt với tương lai không thể hình dung được. Ý niệm về Thượng Đế sẽ tồn tại ra sao trong những năm sắp đến? Trong 4.000 năm, nó đã liên tục thích nghi để đáp ứng những nhu cầu đương thời, nhưng, trong thế kỷ của chính chúng ta, ngày càng nhiều người thấy rằng, ý niệm về Thượng Đế không còn tác dụng với họ, và khi các ý niệm tôn giáo không còn hiệu lực, chúng phai nhạt. Có lẽ Thượng Đế thật sự là ý niệm của quá khứ. Học giả người Mỹ Peter Berger lưu ý rằng chúng ta thường có tiêu chuẩn kép khi chúng ta so sánh quá khứ với thời đại của chính chúng ta. Tại nơi mà quá khứ được phân tích và tương đối hóa, hiện tại được làm cho miễn nhiễm với quá trình này, và vị trí hiện tại của chúng ta trở nên tuyệt đối do đó “các tác giả Tân Ước được xem là khở sở với sự hiểu biết sai lệch bám rễ trong thời đại của họ, còn các nhà phân tích lại xem hiểu biết về thời đại mình

như một đặc ân trí tuệ thuần khiết^[1]”. Người theo chủ nghĩa thế tục thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX xem vô thần là điều kiện không thể đảo ngược của nhân loại trong thời đại khoa học.

Có nhiều căn cứ để ủng hộ quan điểm này. Ở châu Âu, nhà thờ trống vắng; chủ nghĩa vô thần không còn là hệ tư tưởng có được một cách đau đớn của số ít nhà trí thức tiên phong mà là một tâm thế áp đảo. Trong quá khứ, nó luôn bị tiết giảm trước một ý niệm cụ thể về Thượng Đế, nhưng nay dường như nó đã mất mối quan hệ gắn liền với hữu thần luận và trở thành một phản hồi tự động với trải nghiệm của việc sống trong một xã hội thế tục. Như đám đông người thích thú vây quanh gã điên của Nietzsche, nhiều người thần nhiên bởi sự thịnh vượng của cuộc sống không có Chúa. Người khác thấy thiếu vắng Ngài là một sự nhẹ nhõm tích cực. Những người trong số chúng ta có khoảng thời gian khó khăn với tôn giáo trong quá khứ thấy giải phóng khi rũ bỏ được Chúa, đáng đã khùng bố thời thơ ấu của chúng ta. Thật tuyệt vời khi không phải co rúm trước một vị thần đầy căm thù, kẻ lấy dọa dẫm đời đời đe dọa chúng ta nếu ta không tuân theo Lễ Luật của Ngài. Chúng ta có một nền tự do tri thức mới và có thể tiếp bước ý tưởng của chính mình một cách táo bạo mà không cần rón rén nhón chân như mèo quanh các tín đi đầu khó khăn, luôn luôn cảm thấy càng ngày càng đánh mất bản thể. Chúng ta hình dung rằng vị thần góm guốc mà ta đã trải nghiệm là Chúa của người Do Thái, Ki-tô hữu và người Hồi giáo chính cống và không luôn nhận ra rằng đó chỉ là một sự lẩn lặc không may.

Có cả sự cô lập. Jean-Paul Sartre (1905-1980) nói về cái lỗ hình Thượng Đế trong ý thức của con người, nơi mà Thượng Đế luôn hiện diện. Tuy nhiên, ông khẳng định rằng thậm chí Thượng Đế tồn tại đi nữa, vẫn cần phải chối bỏ Ngài vì ý niệm về Thượng Đế phủ nhận sự tự do của chúng ta. Tôn giáo truyền thống bảo ta rằng ta phải tuân theo ý của Thượng Đế

về loài người để trở thành con người hoàn chỉnh. Thay vào đó, ta phải xem những cá thể con người là hiện thân tự do. Chủ nghĩa vô thần của Sartre không phải là một tín điều giải khuây, nhưng các nhà hiện sinh khác thấy sự trống vắng Thượng Đế là một sự giải phóng tích cực. Maurice Merleau Ponty (1908-1961) lập luận rằng thay vì tăng cường cảm giác của chúng ta về sự kỳ diệu, Thượng Đế lại phủ định nó. Bởi vì Thượng Đế đại diện cho sự hoàn mỹ tuyệt đối, không còn lại gì để chúng ta thực hiện hay đạt được. Albert Camus (1913-1960) rao giảng chủ nghĩa vô thần anh hùng. Con người nên kiên trì phủ nhận Chúa để đổ trèn hết sự quan tâm yêu thương của họ cho nhân loại. Như thường lệ, những người vô thần có lý. Chúa quả thật đã được sử dụng để bóp nghẹt sự sáng tạo trong quá khứ; nếu Ngài thành một câu trả lời chung nhất cho mọi vấn đề và biến cố khả thi, quả thật Ngài có thể dập tắt tri giác về sự kỳ diệu hay thành tựu. Một người vô thần nhiệt tâm và tận tụy có thể khai thác tôn giáo hơn một người hữu thần uể oải và kém cỏi.

Trong thập niên 1950, những nhà chủ nghĩa thực chứng logic như A. J. Ayer (1910-1991) đặt câu hỏi liệu tin vào chúa có hợp lý hay không. Khoa học tự nhiên cung cấp nền kiến thức đáng tin cậy duy nhất vì nó có thể được thực chứng. Ayer không hỏi liệu Chúa có tồn tại hay không, mà liệu ý niệm về Thượng Đế có bất kỳ ý nghĩa nào chẳng. Ông lập luận rằng một khẳng định là vô nghĩa nếu ta không thể thấy bằng cách nào mà nó có thể được xác minh hay chứng tỏ là sai. Nói rằng: “Có sự sống trí tuệ trên sao Hỏa” không vô nghĩa vì ta có thể thấy cách mà ta có khả năng xác minh điều này một khi ta có công nghệ cần thiết. Tương tự, một tín đồ chân chất của Ông già trên Trời không khẳng định vô nghĩa khi nói rằng: “Tôi tin vào Thượng Đế”, vì sau khi chết ta sẽ có thể phát hiện ra điều này đúng hay sai. Chính những tín đồ lắt léo hơn mới có vấn đề khi nói rằng; “Chúa không tồn tại ở phương thức nào mà ta có thể hiểu được” hay “Chúa

không tốt lành theo ý thức của con người về từ ngữ ấy”. Các khẳng định này quá mơ hồ không thể thấy cách mà chúng có thể được kiểm chứng; do đó, chúng vô nghĩa. Như Ayer nói: “Chủ nghĩa hữu thần quá rối rắm và câu chữ mà trong đó “Thượng Đế” xuất hiện thiếu rành mạch và thiếu khả năng xác thực hay phủ định đến mức nói về tin hay không tin, đức tin hay hoài nghi, là bất khả thi về mặt logic.^[2]” Chủ nghĩa vô thần cũng bất tri và vô nghĩa như hữu thần. Chẳng có gì để phủ nhận hay hoài nghi trong khái niệm “Thượng Đế”.

Như Freud, các nhà thực chứng tin rằng đức tin tôn giáo thể hiện sự chưa trưởng thành mà khoa học sẽ vượt qua được. Từ thập niên 1950, các triết gia ngôn ngữ đã chỉ trích chủ nghĩa chứng thực logic, chỉ ra rằng thứ mà Ayer gọi là *Nguyên lý Xác minh* (Verification Principle) không thể tự xác minh chính bản thân nó. Ngày nay chúng ta ít lạc quan hơn về khoa học, thứ chỉ có thể giải thích thế giới tự nhiên hữu hình. Wilfred Cantwell Smith chỉ ra rằng các nhà thực chứng logic tự gán mình là nhà khoa học trong thời kỳ mà lần đầu tiên trong lịch sử, khoa học thấy thế giới tự nhiên trong sự tách rời dứt khoát với loài người^[3]. Kiểu khẳng định mà Ayer đề cập đến áp dụng rất tốt cho sự thật khách quan của khoa học nhưng không phù hợp với các trải nghiệm ít tường minh hơn của con người. Như thơ ca, tôn giáo không tuân theo kiểu diễn ngôn và xác minh này. Các triết gia ngôn ngữ gần đây hơn như Antony Flew đã lập luận rằng tìm một giải thích tự nhiên thì hợp lý hơn so với lời giải thích tôn giáo. Các “bằng chứng” cũ có liên kết: Sáng tạo luận thất bại vì ta cần phải ra bên ngoài hệ thống để xem liệu hiện tượng tự nhiên được thúc đẩy do chính quy tắc của bản thân nó hay do Thứ Gì Đó bên ngoài. Lập luận rằng chúng ta là những cá thể “lệ thuộc” và “khiếm khuyết” chẳng chứng tỏ được gì, bởi vì luôn luôn có thể có một lời giải thích tối hậu nhưng không siêu nhiên. Flew ít lạc quan hơn Feuerbach, Marx hay các nhà hiện sinh. Không có sự thách thức gây khở

sở, thách thức anh hùng nào mà chỉ đơn thuần là một Sự tận lực với lý lẽ và khoa học như con đường tiến lên duy nhất. Tuy nhiên, ta đã thấy rằng không phải mọi người theo tôn giáo tìm đến “Chúa” để cho họ một lời lý giải cho vũ trụ. Nhiều người xem các bằng chứng là đánh lạc hướng. Chỉ có các Ki-tô hữu Tây phương, những người có thói quen đọc kinh sách theo từng chữ nghĩa đen và thấu hiểu giáo lý như thể chúng là sự thật khách quan, mới cảm thấy bị khoa học đe dọa. Các nhà khoa học và triết gia không có chỗ cho Thượng Đế trong các hệ thống của họ, thường chỉ tham chiếu quan niệm về Thượng Đế như Nguyên nhân Đầu tiên, một khái niệm rất cuộc đã bị người Do Thái, người Hồi giáo và tín hữu Chính thống giáo Hy Lạp từ bỏ trong thời Trung cổ. “Thượng Đế” mang tính chủ quan hơn mà họ đang tìm kiếm không thể được minh chứng như thể là một sự thật khách quan giống nhau đối với mọi người. Nó không thể được định vị bên trong một hệ thống hữu hình của vũ trụ nhiều hơn gì so với Niết bàn của Phật tử.

Gay gắt hơn các triết gia ngôn ngữ là những nhà thần học cực đoan của thập niên 1960, những người nhiệt tình tiếp bước Nietzsche và tuyên bố cái chết của Thượng Đế. Trong *The Gospel of Religion Atheism* (Phúc Âm chủ nghĩa vô thần Ki-tô giáo - 1966), Thomas J. Altizer cho rằng “tin tốt lành” về cái chết của Chúa đã giải phóng chúng ta khỏi ách nô dịch của một vị thần siêu việt hung bạo: “Chỉ với việc chấp nhận và thậm chí mong muốn cái chết của Chúa trong trải nghiệm của chúng ta thì ta mới có thể được giải phóng khỏi cái siêu việt, một cái siêu việt xa lạ mà sự tự tha hóa của Chúa vào Ki-tô đã làm cho bị trống rỗng và tầm tối.^[4]” Altizer nói, bằng những thuật ngữ huyền bí, về cái trống rỗng của linh hồn và cái việc bị ruồng bỏ. Cái chết của Chúa thiết tạo sự tĩnh lặng cần thiết trước khi Chúa có thể lại trở nên ý nghĩa. Tất cả khái niệm cũ của chúng ta về thần thánh phải chết, trước khi thần học tái sinh. Ta đang chờ đợi một ngôn ngữ

và cách thức mà trong đó Chúa có thể trở nên khả dĩ một lần nữa. Thần học của Altizer là một sự biện chứng nồng nhiệt tấn công thế giới không Thượng Đế tối tăm, với niềm hy vọng nó sẽ khai ra bí mật của mình. Paul van Buren cụ thể và logic hơn. Trong *The Secular Meaning of the Gospel* (Ý nghĩa thế tục của Phúc Âm - 1963), ông cho rằng không còn có thể nói về hành động của Chúa trong thế giới. Khoa học và công nghệ đã khiến thần thoại xưa trở nên vô căn cứ. Đức tin giản đơn về một Ông già trên Trời rõ ràng bất khả thi, nhưng niềm tin phức tạp hơn của các nhà thần học cũng thế. Chúng ta phải tin mà không có chúa và níu giữ lấy Jesus thành Nazareth. Phúc Âm là “tin mừng về một người tự do đã làm cho những người khác tự do”. Jesus thành Nazareth là người giải phóng, “người định nghĩa làm người nghĩa là gì”.^[5]

Trong *Radical Theology and the Death of God* (Thần học cực đoan và cái chết của Chúa - 1966), William Hamilton ghi nhận rằng loại thần học này có gốc rễ từ Mỹ, nơi luôn có xu thế về một địa đàng không tưởng và không có truyền thống thần học của riêng mình. Hình tượng cái chết của Chúa biểu trưng cho sự thiếu chuẩn mực đạo đức và man rợ của thời đại công nghệ, khiến việc tin vào Chúa trong Kinh Thánh theo kiểu cũ là bất khả thi. Chính Hamilton cũng thấy tâm thế thần học này là cách làm một người Tin Lành vào thế kỷ XX. Luther đã bỏ tu viện của ông và ra thế gian. Tương tự, ông và các Ki-tô hữu cực đoan khác là những người thế tục một cách công khai. Họ đã bước khỏi chốn linh thiêng, nơi Thượng Đế từng thấy người đàn ông Jesus ở giữa những láng giềng của họ trong cái thế giới của công nghệ, quyền lực, tình dục, tiền bạc và thị thành. Người đàn ông thế tục hiện đại không cần Thượng Đế. Bên trong con người Hamilton không hề có cái “lỗ hổng Chúa”: Ông sẽ tìm giải pháp cho riêng mình trong thế gian.

Có đi đâu gì đó chua xót trong sự lạc quan của thập niên 1960 sôi nổi này. Dĩ nhiên, những người cực đoan đã đúng khi cho rằng cách nói cũ về Chúa đã trở nên bất khả thi cho nhiều người, nhưng vào thập niên 1990, đáng buồn thay, khó có thể cảm thấy sự giải phóng và một bình minh mới đang trong tầm tay. Ngay trong thời của mình, các nhà thần học tin Cái Chết của Chúa đã bị chỉ trích, bởi quan điểm của họ là quan điểm của người Mỹ da trắng giàu có, trung lưu. Nhà thần học da màu như James H. Cone đặt câu hỏi, bằng cách nào mà người da trắng cảm thấy họ có quyền khẳng định tự do qua cái chết của Chúa khi thực tế họ lại đang nô dịch con người nhân danh Chúa. Nhà thần học người Do Thái Richard Rubenstein thấy không thể hiểu làm sao mà họ có thể cảm thấy lạc quan về nhân loại không có Chúa sớm đến vậy sau Thảm sát Holocaust của Quốc xã. Chính ông tin rằng vị thần được hiểu là Thượng Đế của Lịch sử đã chết vĩnh viễn ở Auschwitz. Ấy nhưng Rubenstein không cảm thấy rằng người Do Thái có thể vứt tôn giáo xuống đáy biển. Sau sự suýt tuyệt chủng của dân Do Thái châu Âu, họ không được phép cắt rời mình khỏi quá khứ. Tuy nhiên, vị Thượng Đế tử tế, đạo đức của Do Thái giáo cũng không được. Nó quá vô trùng; nó phớt lờ tính bi kịch của cuộc đời và cho rằng thế giới có thể tiến bộ. Bản thân Rubenstein thích Thượng Đế của các nhà thần bí Do Thái hơn. Ông bị lay chuyển trước giáo lý của Isaac Luria về *tsimtsum*, hành động tự tách li tự nguyện của Thượng Đế đem lại hình hài cho thế giới được tạo nên. Tất cả nhà thần bí xem Thượng Đế là Hư Vô mà từ đó ta đến và nơi ấy ta sẽ trở về. Rubenstein đồng ý với Sartre rằng cuộc sống là trống rỗng; ông thấy Thượng Đế của những nhà thần bí là một cách giàu tưởng tượng để bước vào trải nghiệm về sự hư không này của con người.

[6]

Những nhà thần học người Do Thái khác cũng tìm thấy sự ủi an trong Kabbalah phái Luria. Hans Jonas tin rằng sau Auschwitz, ta không thể còn

tin vào Thượng Đế toàn năng được nữa. Khi Thượng Đế tạo dựng trời đất, Ngài đã tự nguyện tự giới hạn bản thân và cùng chia sẻ sự yếu đuối của loài người. Giờ đây Ngài không thể làm gì hơn, và loài người phải tái lập sự toàn vẹn cho Thánh Thần và thế giới bằng lời nguyện và kinh Torah. Tuy vậy, nhà thần học người Anh Louis Jacobs không thích ý tưởng này, thấy rằng hình ảnh của *tsimtsum* thô sơ và nhân tính; nó khuyến khích chúng ta đặt câu hỏi bằng cách nào mà Thượng Đế tạo ra thế giới theo lối quá phạm tục như vậy. Thượng Đế không tự giới hạn mình, nín thở, ấy rồi thở ra. Một Thượng Đế bất toàn năng là vô dụng và không thể là ý nghĩa cho sự tồn tại của con người. Tốt hơn là nên quay trở về lời giải thích rằng Thượng Đế vĩ đại hơn con người, và cả suy nghĩ lẫn cách thức của Ngài không phải của chúng ta. Thượng Đế có thể bất khả lĩnh hội, nhưng con người có quyền lựa chọn tin tưởng vào vị Chúa khôn tả này và xác quyết một ý nghĩa giữa vô vàn sự vô nghĩa. Nhà thần học Công giáo La Mã Hans Kung đồng tình với Jacobs, ưa thích một lời giải thích hợp lý hơn cho bị kịch thay vì sự huyền bí đặc sắc của *tsimtsum*. Ông ghi nhận rằng con người không thể có đức tin vào một Thượng Đế yếu đuối mà vào một Thượng Đế sống động khiến người ta đủ mạnh mẽ để cầu nguyện trong Auschwitz.

Một vài người vẫn cảm thấy tìm kiếm ý nghĩa trong ý niệm về Thượng Đế là khả thi. Nhà thần học người Thụy Sĩ Karl Barth (1886- 1968) ngoạn mục với chủ nghĩa Cải cách Khai phóng của Schleiermacher với sự nhấn mạnh của chủ nghĩa này vào trải nghiệm tôn giáo. Nhưng ông cũng là đối thủ dẫn đầu của thần học tự nhiên. Theo ông, sẽ là một sai lầm cực đoan khi tìm cách giải thích Thượng Đế bằng các khái niệm lý tính, bởi lẽ không chỉ đơn thuần do sự hạn chế của tâm trí con người, mà còn do nhân tính đã bị hư nát bởi Sự Sa ngã^[7]. Bất cứ ý niệm tự nhiên nào mà ta hình thành về Thượng Đế đều không thể tránh khỏi thiếu sót, do đó, thờ phụng một

Thượng Đế như thế là sùng bái ngẫu tượng. Nguồn kiến thức về Thượng Đế xác đáng duy nhất là Kinh Thánh. Đây dường như là kết hợp của những đi đầu tệ nhất: Kinh nghiệm không có, lý lẽ tự nhiên không có, tâm trí con người mục nát và không đáng tin cậy, và không có khả năng học hỏi từ các đức tin khác, vì Kinh Thánh là mặc khải xác đáng duy nhất. Dường như không lành mạnh khi kết hợp chủ nghĩa hoài nghi cực đoan với quyền năng của giới trí thức với một thứ chấp nhận không phê phán những sự thật của kinh sách.

Paul Tillich (1868-1965) bị thuyết phục rằng Thượng Đế mang nhân cách của chủ nghĩa hữu thần Tây phương phải biến đi nhưng ông cũng tin rằng tôn giáo là cần thiết với loài người. Một nỗi khắc khoải cảm rễ sâu sắc là một phần của thân phận con người: Không phải loạn thần kinh, vì nó không thể xóa bỏ và không liệu pháp nào có thể loại bỏ nó. Ta luôn luôn sợ hãi sự mất mát và khiếp sợ trước diệt vong, khi ta thấy cơ thể của mình dần dần sa sút không tài nào tránh khỏi. Tillich đồng ý với Nietzsche rằng Thượng Đế mang nhân cách là ý niệm có hại và đáng chết:

Ý niệm về "Chúa có nhân tính" can thiệp vào sự kiện tự nhiên, hay là "một nguyên nhân gây các sự kiện tự nhiên độc lập", biến chúa thành một vật thể tự nhiên bên cạnh các thứ khác, một vật thể giữa các vật thể, một cá thể giữa các cá thể, có lẽ cao nhất, nhưng vẫn là một cá thể. Đây quả thật không chỉ là sự hủy diệt hệ hữu hình mà hơn nữa là sự hủy diệt bất cứ ý niệm có nghĩa lý nào về Thượng Đế.^[8]

Một Thượng Đế hay loay hoay với vũ trụ thì lỗ bịch; còn một Thượng Đế can thiệp vào sự tự do và sáng tạo của con người thì là bạo chúa. Nếu Thượng Đế được nhìn nhận là một bản ngã trong một thế giới riêng của Ngài, một cái tôi liên quan đến một cái người, một nguyên nhân tách biệt khỏi kết quả, "Ngài" trở thành cá thể, không phải bản thân Hữu thể. Một kẻ

hung bạo toàn năng, biết tất, không khác gì mấy so với những kẻ độc tài trần tục đã biến mọi thứ và mọi người thành những bánh răng trong bộ máy mà chúng điểu khiển. Một người vô thần phủ nhận một Thượng Đế như vậy có đầy đủ lý do để biện luận.

Thay vào đó, ta nên tìm kiếm một “Thượng Đế” bên trên Thượng Đế có nhân tính này. Việc này không có gì mới mẻ cả. Từ thời Kinh Thánh, những người hữu thần đã nhận thức được bản chất nghịch lý của Chúa mà họ cầu nguyện, nhận ra Chúa mang nhân cách được cân bằng bởi thần tính liên nhân vị từ nền tảng. Mỗi lời nguyện là một sự mâu thuẫn, vì nó cố gắng nói chuyện với một người mà đối với người đó, trò chuyện là bất khả; nó đòi hỏi ơn huệ từ một người đã ban cho hay không ban cho từ trước khi được cầu xin; nó nói “Ngài” với một Thượng Đế, với tư cách là bản thân Hữu thể, gần với cái Tôi hơn cái tôi của chính chúng ta. Tillich thích định nghĩa Thượng Đế như một Nền móng của hiện hữu. Tham dự vào một Chúa bên trên “Thượng Đế” không tha hóa chúng ta khỏi thế giới nhưng nhúng ngập chúng ta vào thực tại. Nó trả chúng ta trở về với chính mình. Loài người phải dùng những biểu tượng khi nói về Hữu thể-tự nó: Nói theo nghĩa đen hay một cách hiện thực về nó là không chính xác và không chân thật. Trong hàng thế kỷ, các biểu tượng “Thượng Đế”, “quan phòng” hay “bất tử” đã cho phép người ta chịu được nỗi khiếp sợ sự sống và nỗi kinh hãi cái chết nhưng khi những biểu tượng này mất đi sức mạnh của chúng, còn lại nỗi sợ và hoài nghi. Những người trải nghiệm nỗi kinh hãi và bất an này nên tìm kiếm đấng Chúa trên Thượng Đế đã bị bất tín của một chủ nghĩa hữu thần đã mất sức mạnh biểu tượng của nó.

Khi Tillich nói chuyện với giáo dân, ông thích thay thế thuật ngữ “Nền móng của hiện hữu” bằng “mối quan tâm tối hậu”. Ông nhấn mạnh rằng trải nghiệm con người trong “Thượng Đế bên trên Thượng Đế” này không phải là một trạng thái kỳ lạ có thể phân biệt với những trạng thái khác trong

trải nghiệm cảm xúc hay trí tuệ của chúng ta. Bạn không thể nói: “Bây giờ tôi đang có trải nghiệm “tôn giáo” đặc biệt”, bởi lẽ Thượng Đế là Hữu thể có trước và là cơ sở cho mọi cảm xúc từ dừng cảm, hy vọng đến tuyệt vọng của chúng ta. Đó không phải một trạng thái riêng biệt với một cái tên riêng nhưng tràn ngập trong mỗi một trải nghiệm con người bình thường. Một thế kỷ trước, Feuerbach đã có một tuyên bố tương tự khi ông nói rằng Chúa không thể tách rời khỏi tâm lý con người bình thường. Giờ đây, chủ nghĩa vô thần này đã biến thành một chủ nghĩa hữu thần mới.

Các nhà thần học tự do cố gắng khám phá liệu việc tin Chúa và cùng lúc thuộc về thế giới trí tuệ hiện đại có khả thi hay không. Trong việc hình thành quan niệm mới về Thượng Đế của họ, họ quay sang những ngành khác: Khoa học, tâm lý học, xã hội học và sang các tôn giáo khác. Một lần nữa, không có gì mới trong cố gắng này. Origenes và Clemens thành Alexandria đã là Ki-tô hữu khai phóng theo quan điểm này vào thế kỷ III khi họ du nhập chủ nghĩa Plato vào tôn giáo Yahweh của người Semite. Giờ đây, thầy tu Dòng Tên Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) kết hợp đức tin Thượng Đế của ông vào khoa học hiện đại. Ông là nhà cổ sinh vật học với sự quan tâm đặc biệt về sự sống thời tiền sử và tận dụng hiểu biết của ông về tiến hóa để viết nên một thần học mới. Ông xem toàn bộ sự đấu tranh tiến hóa như một thánh lực thúc đẩy vũ trụ từ vật chất đến tinh thần đến nhân cách và cuối cùng, vượt qua nhân cách đến Thượng Đế. Thượng Đế nội tại và nhập thân trong thế giới, nơi đã trở thành một bí tích cho sự hiện diện của Ngài. De Chardin đề nghị rằng thay vì tập trung vào Jesus con người, Ki-tô hữu nên vun đắp chân dung vũ trụ tính của Đấng Ki-tô trong các tông thư của Paul gửi các tín hữu Colossians (Cô-lô-xê) và Ephesians (Ê-phê-sô); Đấng Ki-tô theo góc nhìn này là “điểm omega” của vũ trụ, đỉnh cao của quá trình tiến hóa khi Thượng Đế trở thành toàn thể trong toàn thể. Kinh sách bảo chúng ta rằng Thượng Đế là tình yêu, và

khoa học cho thấy rằng, thế giới tự nhiên tiến đến sự phức tạp hơn bao giờ hết và đến sự hợp nhất lớn hơn trong sự đa dạng này. Sự đa dạng trong hợp nhất ấy là cách khác để chỉ tình yêu truyền sức sống cho toàn thể tạo hóa. De Chardin bị chỉ trích vì đã đồng nhất Thượng Đế với thế giới sát sao đến độ tất cả cảm quan về sự siêu việt của Ngài bị mất đi, nhưng thần học truyền thống này của ông là một sự thay đổi đáng hoan nghênh tách khỏi lối khinh miệt thế gian (*contemptus mundi*) đã thường xuyên khắc họa nền tâm linh của Công giáo.

Tại nước Mỹ vào thập niên 1960, Daniel Day Williams (sinh năm 1910) phát triển thứ được biết đến là thần học Tiến trình, cũng nhấn mạnh sự hợp nhất của Thượng Đế với thế giới. Ông chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ triết gia người Anh A. N. Whitehead (1861-1947), người đã xem Thượng Đế gắn bó chặt chẽ với tiến trình thế giới. Whitehead đã không cảm nhận về Thượng Đế như một-hiện hữu khác, tự-bao gồm và không thể bị tác động, nhưng đã tạo lập một phiên bản thế kỷ XX của ý tưởng có tính tiên tri về sự bi mẫn của Thượng Đế:

Tôi xác quyết rằng Thượng Đế đau đớn khi Ngài tham dự vào cuộc sống đang diễn ra của xã hội nhân sinh. Sự chia sẻ của Ngài trong khổ đau của thế giới là minh chứng tối cao của hiểu biết, chấp thuận, và chuyển hóa bằng tình yêu nổi khổ đau nảy sinh trong thế giới. Tôi đang xác quyết tính nhạy cảm thánh thần. Không có nó, tôi không thể cảm nhận hiện hữu của Thượng Đế.^[9]

Ông miêu tả Chúa là “người đồng hành vĩ đại, người bạn vĩ đại cùng đau khổ, người hiểu biết vĩ đại”. Williams thích định nghĩa của Whitehead; ông thích nói về Chúa như một “hành vi” của thế giới hay một “sự kiện^[10]”. Đặt siêu nhiên trong một trật tự cao hơn thế giới tự nhiên mà chúng ta trải nghiệm là sai. Chỉ có một trật tự của thần tại mà thôi. Tuy nhiên, đây không phải là giản hóa luận. Trong khái niệm của chúng ta về tự

nhiên, ta nên bao gồm tất cả khát vọng, năng lực và tiềm năng đã từng có về kỳ diệu. Nó cũng bao gồm các “trải nghiệm tôn giáo” của chúng ta, như những Phật tử luôn xác nhận. Khi được hỏi liệu ông nghĩ Thượng Đế có tách rời khỏi tự nhiên, Williams đáp rằng ông không chắc. Ông ghét ý niệm cũ của người Hy Lạp về sự bất cảm thụ mà ông thấy gần như báng bổ: Nó trình bày Thượng Đế như một kẻ xa cách, thiếu lòng trắc ẩn và ích kỷ. Ông phủ nhận mình đang bào chữa cho chủ nghĩa phiếm thần. Thần học của ông đơn thuần cố gắng chỉnh sửa một sự thiếu cân bằng đã dẫn đến kết quả một Thượng Đế xa cách, không thể chấp nhận được sau các sự kiện Auschwitz và Hiroshima.

Những người khác ít lạc quan hơn về thành tựu của thế giới hiện đại và muốn giữ lại sự siêu việt của Thượng Đế như một thách thức với con người. Tu sĩ Dòng Tên Karl Rahner đã phát triển một thần học siêu việt hơn, xem Thượng Đế như bí ẩn tối cao và Jesus là hiện thân quyết định của thứ mà loài người có thể trở thành. Bernard Lonergan cũng nhấn mạnh tầm quan trọng của sự siêu vượt và của tư duy như là đối lập với kinh nghiệm. Trí tuệ không có sự trợ lực không thể vươn tới thị kiến mà nó tìm kiếm: Nó không ngừng gặp những rào cản đối với sự hiểu, những rào cản đó yêu cầu chúng ta thay đổi thái độ. Trong mọi nền văn hóa, con người được uốn nắn theo những mệnh lệnh thức giống nhau: Có trí tuệ, trách nhiệm, hợp lẽ, thương yêu, và nếu cần, thay đổi. Do đó, bản chất thực sự của con người đòi hỏi chúng ta siêu vượt bản thân và các tri giác thông thường của mình, và nguyên lý này đánh dấu sự hiện diện của cái được gọi là thần thánh trong bản chất thật sự của cuộc tìm tòi nghiêm túc của con người. Nhưng, nhà thần học người Thụy Sĩ Hans Urs von Balthasar tin rằng thay vì tìm kiếm Thượng Đế bằng logic và trừu tượng, ta nên quay sang nghệ thuật: Sự khai huyền Công giáo có tính nhập thể một cách cốt yếu. Trong nghiên cứu xuất sắc về Dante và Bonaventura, Balthasar chỉ ra

rằng, Công giáo đã “thấy” Thượng Đế trong hình dạng con người. Bằng sự nhấn mạnh của họ vào vẻ đẹp trong động tác của lễ nghi, kịch nghệ, các nghệ sĩ Công giáo chỉ ra rằng, Thượng Đế được tìm thấy bằng các cảm quan và không đơn thuần bởi các bộ phận nhiều trí não và trừu tượng hơn của con người.

Người Hồi giáo và người Do Thái cũng cố gắng lục về quá khứ các ý niệm về Thượng Đế sẽ phù hợp với hiện tại. Abul al-Kalam Azad (mất năm 1959), một nhà thần học người Pakistan tiếng tăm, quay sang kinh Koran để tìm một cách chiêm niệm Thượng Đế không siêu việt đến mức Ngài trở nên bất tài và không mang nhân cách đến mức Ngài trở thành một ngẫu tượng. Ông nhắm đến bản chất biểu tượng của giáo lý Koran, ghi nhận sự cân bằng giữa một mặt là các miêu tả ẩn dụ, biểu trưng và phỏng nhân hình, và mặt khác là lời nhắc nhở liên tục rằng Thượng Đế là bất khả so sánh. Những người khác tìm lại Sufi giáo vì cái nhìn thấu tỏ vào mối quan hệ của Thượng Đế với thế giới. Người Thụy Sĩ theo Sufi giáo Frithjof Schuon hồi sinh giáo lý của Ibn al-Arabi về Hữu thể Duy nhất (*Wahdat al-Wujud*) để chỉ ra rằng vì Thượng Đế là thực tại độc nhất, không gì tồn tại ngoài Ngài và bản thân thế giới là thần thánh một cách tương xứng. Ông giới thuyết đi đầu này với lời nhắc nhở rằng đây là một sự thật bí truyền và chỉ có thể được hiểu trong ngữ cảnh của sự khổ hạnh thần bí của Sufi giáo.

Những người khác đã làm cho Chúa trở nên dễ tiếp cận hơn với mọi người và tương liên với thách thức chính trị đương thời. Trong những năm trước khi dẫn đến cách mạng Iran, triết gia tôn giáo ngoại ngạch trẻ, Tiến sĩ Ali Shariati, thu hút đám đông khổng lồ từ tầng lớp trung lưu có học thức. Ông đóng vai trò to lớn trong việc chiêu mộ họ chống lại Shah, mặc dù các giáo sĩ phản đối một phần lớn các thông điệp tôn giáo của ông. Trong những buổi tuần hành, đám đông từng sử dụng chân dung của ông cùng

nhieu bức chân dung của Avatollah Khomeini, dù không rõ ông sẽ sinh sống thế nào dưới thời Khomeini ở Iran^[11]. Shariati tin rằng sự Tây hóa đã tách rời người Hồi giáo khỏi gốc rễ văn hóa của họ và rằng để chữa sự rối loạn này, họ phải tái diễn dịch những biểu tượng cũ của đức tin của mình. Muhammad đã làm điều tương tự khi Ngài cho lễ hành hương ngoại giáo trở thành một mối liên hệ độc thần. Trong cuốn *Hajj* (Hành hương) của mình, Shariati dẫn người đọc qua cuộc hành hương đến Makkah, dần dần khớp nối một khái niệm đầy động lực về Thượng Đế mà mỗi người hành hương phải dùng óc tưởng tượng dựng nên cho bản thân mình. Do đó, đến được Kabah^[12] người hành hương sẽ nhận thấy đền thờ trống rỗng hợp lẽ đến thế nào: “Đây không phải là đích đến cuối cùng của bạn; Kabah là dấu chỉ để con đường không mất đi; nó chỉ cho bạn thấy phương hướng mà thôi.”^[13]

Kabah chứng kiến tầm quan trọng của việc siêu thắng tất cả những biểu hiện con người của thần tính, là những cái phải không trở nên những kết thúc trong chính chúng. Tại sao Kabah là một khối lập phương đơn giản, không có trang trí hay điểm xuyết? Vì nó đại diện cho “bí mật về Thượng Đế trong vũ trụ: Thượng Đế vô hình, vô sắc, bất tương đồng, dù trong hình thái hay điều kiện nào mà con người chọn lựa, thấy hay tưởng tượng, đó không phải Thượng Đế^[14]”. Bản thân hành hương là phản đề của sự tách biệt được nhiều người Iran cảm nhận trong thời kỳ hậu thực dân. Nó biểu trưng tiến trình thần tại của mỗi cá thể người xoay chuyển cuộc đời của mình và hướng nó đến đấng Chúa bất khả ngôn luận. Đức tin hành động của Shariati là nguy hiểm: Cảnh sát chìm của Shah đã tra tấn và trục xuất ông, thậm chí có lẽ chịu trách nhiệm cho cái chết của ông ở London vào năm 1977.

Martin Buber (1878-1965) có một tầm nhìn năng động tương đương về Do Thái giáo như một tiến trình tâm linh và một cuộc phấn đấu cho sự hợp

nhất cơ bản. Tôn giáo bao gồm toàn diện một cuộc tao ngộ với một Thượng Đế mang nhân cách, hầu như luôn luôn xảy ra trong các cuộc gặp gỡ của chúng ta với các cá thể con người khác. Có hai vòm cầi: Một là xứ của không gian và thời gian nơi mà chúng ta liên hệ với những cá thể khác như chủ thể và vật thể, như Ta-Nó. Trong xứ thứ hai, ta liên hệ với người khác như họ thật sự là, xem họ như những mục đích tự thân họ. Đây là xứ Ta-Người, nơi bộc lộ sự hiện diện của Thượng Đế. Cuộc sống là một cuộc đối thoại bất tận với Thượng Đế, một đấng Chúa không đe dọa tự do hay sức sáng tạo của chúng ta vì Chúa không bao giờ bảo chúng ta Ngài đòi hỏi gì từ chúng ta. Ta trải nghiệm Ngài đơn thuần như một sự hiện diện và một sự mệnh lệnh thức và phải mày mò ra ý nghĩa cho chính bản thân mình. Việc này có nghĩa là một sự phá vỡ nhiều truyền thống Do Thái và sự chú giải của Buber về kinh sách truyền thống đôi khi bị gượng. Là một người theo Kant, Buber không có thời gian cho kinh Torah, thứ mà ông thấy gây chia cách: Thượng Đế không phải là người làm luật! Cuộc đối mặt Ta-Người mang ý nghĩa tự do và tự phát không phải sức nặng của truyền thống quá khứ. Thế nhưng, Lễ Luật là trung tâm của phần nhiều tín ngưỡng Do Thái và điểu này có lẽ giải thích tại sao Buber được Ki-tô hữu biết đến nhiều hơn là người Do Thái.

Buber nhận ra khái niệm “Thượng Đế” đã vấy bẩn và biến chất nhưng ông từ chối bác bỏ nó. “Tôi tìm đầi ra một từ tương đương, để diễn tả thực tại tương tự?” Nó mang ý nghĩa quá lớn lao và phức tạp, có quá nhiều mối liên kết thiêng liêng. Những người phủ nhận từ “Thượng Đế” phải được tôn trọng, vì có nhiều điểu kinh hoàng đã được thực thi nhân danh Ngài.

Để hiểu tại sao có vài người đề xuất một giai đoạn tĩnh lặng về “những điểu cuối”, để các từ ngữ dùng sai có thể được bắi hoàn. Nhưng đây không phải là cách bắi hoàn. Ta không thể dọn sạch khái niệm “Thượng Đế” và ta không thể

biến nó hoàn chỉnh, nhưng dù nó bị vấy bẩn và chỉ trích thậm tệ, ta có thể nâng nó lên từ mặt đất và đặt nó bên trên một giờ của buồn đau vĩ đại. [\[15\]](#)

Không giống những người duy lý khác, Buber không đối chọi với thần bí: Ông thấy thần bí theo Luria về tia lóe thánh thần mắc kẹt trong thế giới mang ý nghĩa biểu tượng trọng yếu. Sự tách biệt của tia lóe khỏi Thần tính tượng trưng cho trải nghiệm của con người về tha hóa. Khi ta liên hệ với kẻ khác, ta sẽ phục hồi sự hợp nhất nguyên thủy và giảm sự tha hóa trong thế giới.

Trong khi Buber nhìn về Kinh Thánh và Do Thái giáo Hasidim, Abraham Joshua Heschel quay lại với tâm linh của các Rabbi và Talmud. Không giống Buber, ông tin rằng Lễ Luật sẽ giúp người Do Thái chống trả mặt phi nhân hóa của sự hiện đại. Chúng là các hành động để thỏa mãn các nhu cầu của Chúa hơn là của chúng ta. Cuộc sống hiện đại được đặc trưng bằng sự phi cá nhân hóa và bóc lột: Ngay cả chúa bị giáng xuống thành một thứ bị thao túng và bắt phải hữu dụng cho chúng ta. Kết quả là tôn giáo trở nên trì trệ và vô vị; ta cần một “thần học sâu sắc” để tìm tòi bên dưới cấu trúc và khôi phục sự tôn kính, huyền bí và phi thường ban đầu. Cố gắng chứng minh sự tồn tại của Chúa một cách logic chẳng có ích gì. Đúc tin vào Chúa nảy lên từ sự linh hội tức thời không liên quan gì đến những khái niệm và lý tính. Kinh Thánh phải được đọc một cách ẩn dụ như thơ ca nếu nó đem lại cảm nhận về sự thiêng liêng. Lễ Luật cũng nên được xem như các hành động biểu tượng rèn luyện chúng ta sống trong sự hiện diện của Chúa. Mỗi Lễ Luật là một nơi hạnh ngộ trong những chi tiết vụn vặt của cuộc sống trần tục và như tác phẩm nghệ thuật, thế giới của Lễ Luật có lý lẽ và nhịp điệu riêng. Trên hết thấy, ta nên nhận thức rằng Chúa cần loài người. Ngài không phải là Thượng Đế xa cách của các nhà triết học nhưng là Chúa của sự thương cảm do các tiên tri miêu tả.

Các triết gia vô thần cũng bị thu hút trước ý niệm về Chúa trong nửa sau thế kỷ XX. Trong *Sein and Zeit* (Hữu thể và Thời gian - 1927), Martin Heidegger (1899-1976) xem Hữu thể theo cách khá giống Tillich, dù ông sẽ phủ nhận đó là “Thượng Đế” theo tinh thần Ki-tô hữu: Nó rạch ròi với các cá thể cụ thể và khá tách biệt với những phân loại về suy nghĩ bình thường. Một số Ki-tô hữu đã được truyền cảm hứng từ tác phẩm Heidegger, mặc dù giá trị đạo đức của nó còn nằm trong nghi vấn vì sự giao thiệp của ông với chế độ Quốc xã. Trong “Siêu hình học là gì?”, bài giảng mở đầu của ông tại Freiburg, Heidegger phát triển một lượng ý tưởng đã nổi lên trong tác phẩm của Plotinus, Denys, và Erigena. Bởi Hữu thể là “Cái Khác Toàn thể”, nó thực chất là Hư Vô – không là gì, chẳng phải vật thể cũng không phải hữu thể cụ thể. Ấy nhưng nó là thứ khiến mọi sự tồn tại khác khả thi. Người xưa đã tin rằng không có gì đến từ hư vô nhưng Heidegger đã đảo ngược câu cách ngôn đó: *ex nihilo omne qua ens fit* (từ hư vô mà tất cả sinh linh với tư cách (một) sinh linh đi vào tồn tại). Ông kết thúc bài giảng của mình bằng việc đưa ra câu hỏi của Leibniz: “Tại sao có các sinh linh, còn hơn chẳng có gì cả?” Đó là câu hỏi gợi nên cú sốc kinh ngạc và thắc mắc đã luôn là một hằng số trong sự hồi đáp của con người đến thế giới: Tại sao mọi thứ nên tồn tại? Trong *Einführung in die Metaphysik* (Nhập môn Siêu hình học - 1953), Heidegger bắt đầu bằng việc hỏi cùng câu hỏi đó. Thần học tin rằng nó có câu trả lời và truy nguyên mọi thứ trở về với Thứ Gì Khác, về với Thượng Đế. Nhưng Thượng Đế này chỉ là một hữu thể khác hơn là thứ gì đó khác biệt một cách toàn triệt.

Heidegger có một ý niệm khá giản lược về Chúa của tôn giáo - dù được nhiều tín hữu chia sẻ - nhưng ông thường nói bằng những khái niệm huyền bí về Hữu thể. Ông nói về nó như là một nghịch lý vĩ đại, miêu tả quá trình suy nghĩ như một sự chờ đợi hay lắng nghe Hữu thể và dường như trải nghiệm một sự trở về và rút lui của Hữu thể, chứ không như cách nhà thần

bí cảm nhận sự vắng mặt của Chúa. Chẳng có gì mà con người có thể làm để nghĩ Hữu thể thành tồn tại. Từ thời người Hy Lạp, thế giới phương Tây đã có xu hướng quên đi Hữu thể và thay vào đó tập trung vào các sinh linh, một quá trình dẫn đến kết quả là thành công công nghệ hiện đại. Trong tiểu luận được viết về lúc cuối đời có tựa “Nur noch ein Gott kann uns retten” (Chỉ có một Thượng Đế mới có thể cứu rỗi chúng ta), Heidegger đưa ra ý kiến rằng trải nghiệm sự thiếu vắng của Thượng Đế trong thời đại của chúng ta có thể giải phóng chúng ta khỏi mối bận tâm với cá thể. Nhưng ta không thể làm được gì để đem Hữu thể vào lại hiện tại. Ta chỉ có thể hy vọng một sự quang lâm mới trong tương lai.

Triết gia theo chủ nghĩa Marx Ernst Bloch (1884-1977) xem ý niệm về Thượng Đế là tự nhiên với loài người. Cả cuộc đời con người hướng về tương lai: Ta trải nghiệm cuộc đời một cách bất toàn và gấp gáp. Không giống động vật, ta không bao giờ thỏa mãn mà luôn muốn nhiều hơn. Đây là điều buộc ta phải suy nghĩ và phát triển, bởi ở mỗi điểm mốc trong cuộc sống, ta phải tự vượt lên chính mình và tiếp tục giai đoạn kế tiếp: Trẻ sơ sinh phải trở thành trẻ biết đi, trẻ biết đi phải vượt qua những chập chững của nó và trở thành đứa trẻ, và cứ thế tiếp tục. Tất cả ước mơ và khát vọng của chúng ta trông về thứ sẽ đến. Ngay cả triết học cũng bắt đầu với sự thắc mắc, một trải nghiệm về cái không biết, cái chưa tới. Xã hội chủ nghĩa cũng trông ngóng một địa đàng không tưởng, nhưng dù chủ nghĩa Marx phủ nhận đức tin, nơi nào có hy vọng, nơi đó có tôn giáo. Giống Feuerbach, Bloch xem Chúa như một lý tưởng về con người chưa hiện diện, nhưng thay vì thấy điều này gây cách biệt, ông thấy nó thiết yếu cho nhân sinh quan.

Max Horkheimer (1895-1973), nhà lý thuyết xã hội người Đức của trường phái Frankfurt, cũng nhìn nhận “Chúa” như một lý tưởng quan trọng theo một cách hời hợt về các tiên tri. Việc Ngài có tồn tại hay

không, hay liệu ta có “tin vào Ngài” hay không là thừa thãi. Không có ý niệm về Chúa, sẽ không có ý nghĩa, sự thật hay đạo đức tuyệt đối: Luân lý, thật đơn thuần, trở thành một vấn đề về thị hiếu, tâm trạng hay ý nghĩ thoáng qua. Trừ phi nền chính trị và nền đạo đức bằng cách nào đó bao gồm ý niệm về “Chúa”, còn thì chúng vẫn sẽ giữ lối thực dụng và xảo trá thay vì khôn ngoan. Nếu không có cái tuyệt đối, thì không có lý do tại sao ta không nên thù hận hay tại sao chiến tranh tệ hơn hòa bình. Tôn giáo về bản chất là một cảm xúc bên trong rằng có một Thượng Đế. Một trong những ước mơ đầu tiên của chúng ta là mong mỗi công lý (ta thường nghe biết bao nhiêu lần trẻ con kêu ca: “Bất công!”) Tôn giáo ghi chép những khát vọng và lời kết tội của vô số cá nhân khi đối diện với khổ đau và sai trái. Nó khiến ta nhận thức được bản chất hữu hạn của chúng ta; tất cả chúng ta đều mong mỗi rằng sự bất công của thế gian sẽ không phải là lời sau hết.

Việc những người không có đức tin tôn giáo nói chung sẽ vẫn quay trở về những chủ đề trung tâm mà chúng ta đã phát hiện ra trong lịch sử về Thượng Đế cho thấy rằng, ý niệm ấy không xa lạ như nhiều người trong số chúng ta vẫn tưởng. Thế nhưng, trong nửa sau thế kỷ XX, có một sự dịch chuyển khỏi ý niệm về một vị Chúa mang nhân cách mà cư xử như một phiên bản của chúng ta chỉ khác là to hơn mà thôi. Việc này không có gì mới. Như ta đã thấy, kinh sách Do Thái, mà người Ki-tô hữu gọi là “Cựu Ước”, chỉ ra quá trình tương tự; kinh Koran cho thấy thánh Al-Lah trong các thuật ngữ ít tính nhân cách hơn so với truyền thống Do Thái giáo - Ki-tô giáo ngay từ đầu. Những học thuyết như Ba Ngôi và huyền thoại và tính tượng trưng của các hệ huyền bí tất cả đều cố gắng gợi ra rằng Chúa vượt ngoài nhân tính. Nhưng đi đâu này dường như không được làm rõ với nhiều tín đồ. Khi John Robinson, Giám mục Woolwich, xuất bản *Honest to God* (Thành thật với Chúa) vào năm 1963, phát biểu rằng ông không còn có

thể noi theo Thượng Đế mang nhân cách xưa cũ “ngoài kia”, một sự phản ứng bùng nổ ở Anh. Một sự kích động tương tự trong công chúng đã đẩy lên nhiều bình luận bởi David Jenkins, Giám mục Durham, mặc dù các ý tưởng này là thông thường trong các giới hàn lâm. Don Cupitt, Chủ nhiệm khoa tại Đại học Emmanuel thuộc Viện Đại học Cambridge, cũng đã được gán cho cái tên “linh mục vô thần”: Ông thấy đáng Chúa hiện thực truyền thống của hữu thần luận không thể chấp nhận được và đề ra một dạng Phật giáo Ki-tô, đặt trải nghiệm tôn giáo lên trước thần học. Giống Robinson, Cupitt đã đạt sự thấu suốt một cách duy lý rằng những sự huyền bí trong cả ba đức tin đã chạm đến con đường mang tính trực giác hơn. Nhưng ý niệm rằng Chúa không thật sự tồn tại và rằng chỉ có hư vô thì chẳng hề mới mẻ gì cả.

Có một sự bất khoan dung tăng lên về các hình ảnh bất tương xứng của Đấng Tuyệt đối. Đây là một sự lật đổ thần tượng lạnh mạnh, vì ý niệm về Thượng Đế đã được sử dụng dẫn đến hậu quả thảm họa trong quá khứ. Một trong những sự phát triển mới đặc trưng từ thập niên 1970 là sự dâng lên của một loại tín ngưỡng mới mà ta hay gọi là “chính thống” trong hầu hết các tôn giáo chính trên thế giới, bao gồm ba tôn giáo thờ Thượng Đế. Một nền tâm linh mang tính chính trị cao thì phạm tục và không khoan dung trong viễn kiến của nó. Ở Mỹ, nơi luôn dễ chịu ảnh hưởng từ những nhiệt tình cực đoan và mang tính khai huyền, chủ nghĩa chính thống Ki-tô giáo đã tự gán mình với cánh Tân Hữu. Những người theo chủ nghĩa chính thống vận động chiến dịch nhằm bãi bỏ phá thai hợp pháp và cứng rắn về đạo đức và thuần phong xã hội. Tổ chức Moral Majority (Đạo đức Đa số) của Jerry Falwell của đạt được quyền lực chính trị đáng kinh ngạc trong thời Reagan. Những người theo chủ nghĩa Tin Lành như Morris Cerullo, xem lời bình của Jesus theo nghĩa đen, tin rằng phép màu là dấu hiệu cốt yếu của đức tin chân thật. Thượng Đế sẽ ban cho tín đồ bất cứ thứ gì mà

người ấy yêu cầu trong lời nguyện. Ở Anh, những người theo chủ nghĩa chính thống như Colin Urquhart cũng phát biểu tương tự. Những người chính thống Ki-tô giáo dường như ít để tâm đến lòng trắc ẩn thương yêu của Đấng Cứu Thế. Họ nhanh chóng kết tội những người mà họ xem là “kẻ thù của Chúa”. Hầu hết cho rằng người Do Thái và Hồi giáo chịu số phận dưới hỏa ngục và Urquhart biện luận rằng mọi tôn giáo phương Đông đều do ác quỷ xúi giục.

Có những tiến triển tương tự ở thế giới Hồi giáo, được công khai nhiều ở phương Tây. Những người chính thống Hồi giáo đã lật đổ chính phủ và ám sát hoặc đe dọa kẻ thù của người Hồi giáo bằng tử hình. Tương tự, những người chính thống Do Thái giáo đã định cư ở Vùng Chiếm đóng tại Bờ Tây và Dải Gaza với ý định đã được thừa nhận là đuổi cư dân Ả-rập, sử dụng vũ lực nếu cần thiết. Vì thế, họ tin rằng họ đang lót đường cho sự quang lâm của Đấng Cứu Thế đã gần đến. Trong mọi hình thái, chủ nghĩa chính thống là đức tin giản lược mãnh liệt. Vì thế, theo lời Rabbi quá cố Meir Kahane, thành viên cực đoan nhất của nhóm Cực Hữu Israel cho đến khi ông bị ám sát ở New York vào năm 1990:

Không có nhiều thông điệp trong Do Thái giáo. Chỉ có một. Và thông điệp đó là làm điều mà Thượng Đế muốn. Đôi khi Thượng Đế muốn chúng ta bước vào chiến tranh, đôi khi Ngài muốn chúng ta sống trong hòa bình... Nhưng chỉ có một thông điệp duy nhất: Thượng Đế muốn chúng ta đến đất nước này và tạo nên nhà nước Do Thái.^[16]

Điều này xóa sổ hàng thế kỷ phát triển của người Do Thái, quay trở về với quan điểm Đế nhị luật trong Sách Joshua. Không ngạc nhiên khi dân chúng nghe kiểu báng bố này, thứ làm cho “Thượng Đế” phủ nhận quyền con người của người khác, đầu nghĩ rằng ta dẹp bỏ Ngài càng sớm bao nhiêu càng tốt bấy nhiêu.

Thế nhưng, như ta thấy trong chương vừa rồi, tín ngưỡng loại này thực chất là một sự thoái thác khỏi Thượng Đế. Đặt những hiện tượng lịch sử và con người như “Giá trị gia đình” của người Ki-tô hữu, “Hồi giáo” hay “Đất Thánh” làm thành trọng tâm của việc sùng bái tín ngưỡng thì chính là một hình thức mới của sùng bái ngẫu tượng. Loại chính nghĩa hiếu chiến này là sự cám dỗ dai dẳng với người theo chủ nghĩa độc thần suốt lịch sử lâu dài của Thượng Đế. Nó cần phải được phủ nhận như là một điếu gài đồ giả tạo. Thượng Đế của người Do Thái, người Ki-tô giáo và người Hồi giáo phát xuất không may mắn, từ lúc vị thần bộ lạc Yahweh ưu ái dân tộc mình tới mức sát khí. Những chiến binh thập tự chinh của thời đại sau này quay trở về với chuẩn mực nguyên thủy đang nâng tầm giá trị của thị tộc lên địa vị cao đến mức khó chấp nhận và thay thế ý niệm do con người tạo ra bằng một thực tại siêu việt, thứ nên thách thức những định kiến của chúng ta. Họ cũng đang chối bỏ chủ đề mang tính độc thần cốt yếu. Kể từ thời các tiên tri Israel cải tổ phái ngoại đạo Yahweh cũ, Thượng Đế của những người độc thần đã được nâng lên thành ý niệm về lòng trắc ẩn.

Ta đã thấy lòng trắc ẩn là một đặc trưng của hầu hết hệ tư tưởng được tạo ra trong Thời Trục. Ý niệm trắc ẩn thậm chí thúc đẩy Phật tử thực hiện thay đổi to lớn trong định hướng tôn giáo của họ khi du nhập sùng bái (*bhakti*) vào Phật giáo và các Bồ tát. Các tiên tri nhấn mạnh rằng cúng bái và tôn thờ là điếu vô nghĩa trừ phi toàn thể xã hội tuân theo một chuẩn mực công bình và trắc ẩn hơn. Những sự thấu suốt này được phát triển qua Jesus, Paul và các Rabbi, tất cả đều chia sẻ cùng hệ tư tưởng Do Thái và đề xuất các thay đổi trọng đại trong Do Thái giáo nhằm thi hành chúng. Kinh Koran đã biến việc xây dựng một xã hội trắc ẩn và công bình thành cốt lõi trong tôn giáo Al-Lah cải cách.

Trắc ẩn là một đức tính cực kỳ khó. Nó đòi hỏi ta vượt qua những giới hạn của lòng duy ngã, sự bất an và định kiến cố hữu. Không mấy ngạc nhiên khi có những lúc cả ba tôn giáo thờ Thiên Chúa đã thất bại trong việc đạt được những tiêu chuẩn cao này. Vào thế kỷ XVIII, những nhà Thần luận phủ nhận nền Ki-tô giáo Tây phương chủ yếu vì nó đã trở nên tàn nhẫn và thiếu khoan dung đến mức nghiêm nhiên. Tâm thế ấy vẫn vững chãi đến ngày nay. Không chỉ dăm ba lần, những tín đồ truyền thống, dù bản thân không theo chủ nghĩa chính thống, lại chia sẻ chính nghĩa hung hăng với họ. Họ dùng “Chúa” để chèo chống cái yêu và cái ghét của bản thân, mà họ quy cho chính Chúa. Nhưng, những người Do Thái, Ki-tô hữu và Hồi giáo, thường hằng phụng vụ thần thánh một cách tận lực nhưng lại phỉ báng người thuộc tộc người và phe phái hệ tư tưởng khác, phủ nhận luôn một trong những chân lý cơ bản trong tôn giáo của họ. Cũng như vậy, những người tự nhận mình là người Do Thái, Ki-tô hữu và Hồi giáo nhưng dung thứ cho hệ thống xã hội bất công thì cũng chẳng phải là đi đầu hay. Thượng Đế của độc thần luận lịch sử cần lòng nhân chứ đâu cần của lễ, cần lòng trắc ẩn hơn là lễ nghi trọng vọng.

Thường thì có sự khác biệt giữa những người thực hành tín ngưỡng tôn giáo và người tu dưỡng một cảm quan về Chúa của lòng trắc ẩn. Các tiên tri nổi trợn lời đanh với người đương thời, những kẻ nghĩ rằng thờ phụng trong đền thờ là quá đủ. Chúa Jesus và Thánh Paul đều chỉ rõ rằng tuân giữ Lễ Luật bề ngoài là vô dụng nếu không có lòng nhân kèm theo; chỉ hơn một chút so với thanh la phèng phèng, chũm chọe xoang xoảng. Muhammad xung đột với những người Ả-rập muốn thờ các nữ thần ngoại giáo cùng với Al-Lah trong các lễ nghi cổ, không hề thực thi các chuẩn mực về lòng trắc ẩn mà Thượng Đế đòi hỏi như một điều kiện của mọi tôn giáo chân chính. Đã có một sự chia rẽ tương tự trong thế giới La Mã ngoại giáo: Tôn giáo thờ phụng của ngày xưa ca tụng cái nguyên trạng, còn các

triết gia ngày nay thì rao giảng một thông điệp mà họ tin sẽ làm thay đổi thế giới. Có lẽ tôn giáo trác ản của Chúa Duy nhất chỉ được thiếu số tuân giữ; hầu hết thấy khó đối diện với sự khắc nghiệt của trải nghiệm Thượng Đế với đòi hỏi không khoan nhượng về đạo đức. Kể từ khi Moses mang những phiến đá Lề Luật từ núi Sinai, đa số đã ưa thờ con Bê Vàng, hình ảnh của một vị thần truyền thống, không đe dọa mà chính họ dựng nên, với lễ nghi giải khuây, kính cẩn lâu đời. Aaron, vị thượng tế, chủ trì việc dựng hình nộm bằng vàng. Bản thân thiết chế tôn giáo thường điếc với cảm hứng của các tiên tri và nhà thần bí, những người truyền tin của một Thượng Đế đòi hỏi hơn nữa.

Thượng Đế cũng có thể được sử dụng làm một phương thuốc bách bệnh vô giá trị, một lựa chọn khác cho cuộc sống trần tục và như vật thể của mộng tưởng khoan dung. Ý niệm về Chúa thường xuyên được sử dụng làm thuốc phiện cho con người. Đây là một điếu nguy hiểm đặc biệt khi Ngài được nhìn nhận như một Sinh thể - giống như chúng ta, chỉ vĩ đại và tốt đẹp hơn - trong Thiên đàng của chính Ngài, mà chính bản thân nó được nhìn nhận như miền cực lạc đẩy các khoái cảm trần gian. Nhưng ban đầu, “Chúa” được dùng để giúp người ta tập trung vào thế giới này và đối diện với sự thật khó nuốt. Ngay cả giáo phái Yahweh ngoại giáo, dù các thiếu sót hiển hiện, nhấn mạnh sự hiện diện của Ngài trong các sự kiện đương thời vào thời điểm ô uế, ngược với thời điểm thiêng liêng của lễ nghi và huyền bí. Các tiên tri Israel buộc người dân của họ đối diện với tội lỗi xã hội và tai ương chính trị lơ lửng trên đầu của chính họ nhân danh Thượng Đế, người tự tỏ mình ra trong những sự kiện lịch sử này. Giáo lý Ki-tô giáo về Nhập thể nhấn mạnh tính nội tại thánh thần trong thế giới người trần mắt thịt. Lo lắng về hiện tại đặc biệt được ghi dấu trong H ồi giáo: Không ai là người thực tế hơn Muhammad, một thiên tài chính trị cũng như tâm linh. Như ta đã thấy, những thế hệ người H ồi giáo tương lai chia sẻ cùng

nỗi lo âu của Ngài về hiện thân ý chí thánh thần trong lịch sử loài người qua việc thiết lập xã hội công bình và đứng đắn. Ngay từ lúc bắt đầu, Thượng Đế được trải nghiệm như một mệnh lệnh hành động. Từ khoảnh khắc lúc Thượng Đế - cả El hay Yahweh - gọi Abraham rời bỏ gia đình ở Haran, giáo phái đòi hỏi hành động thiết thực trong thế giới này, và thường là một sự rũ bỏ đầy đau đớn những điểu thiêng liêng cũ kĩ.

Sự chuyển vị này cũng bao gồm một sự căng thẳng tốt độ. Chúa Thánh Thần, một hữu thể khác hoàn toàn, được các tiên tri trải nghiệm như một cú sốc sâu sắc. Ngài đòi hỏi về phần dân của mình vừa một sự thánh thiện vừa một sự chia rẽ, duy lý trí nói chuyện với ông Moses trên núi Sinai, người Do Thái không được phép tiếp cận chân núi. Một hố sâu hoàn toàn mới đột nhiên toác ra giữa nhân loại và thần thánh, đoạn tuyệt với viễn kiến mang tính tổng thể của ngoại giáo. Vì vậy, tiền tàng một sự cách biệt với thế giới, phản ánh buổi đầu ý thức về sự tự do ý chí bất di bất dịch của cá nhân. Không phải ngẫu nhiên mà cuối cùng độc thần luận đặt được nền móng trong cuộc lưu đày đến Babylon khi người Do Thái đồng thời phát triển ý niệm về trách nhiệm cá nhân, thứ cốt yếu trong cả Do Thái giáo và Hồi giáo^[17]. Ta đã thấy rằng các Rabbi thường dùng ý niệm về Thượng Đế nội tại để giúp người Do Thái bồi dưỡng ý thức về quyền nhân phẩm con người thiêng liêng. Thế nhưng sự cách biệt tiếp tục là mối hiểm họa trong cả ba đức tin: Tại phương Tây, trải nghiệm về Thượng Đế liên tục kèm theo tội lỗi và một nền nhân học bi quan. Trong Do Thái giáo và Hồi giáo, chẳng nghi ngờ gì rằng sự tuân thủ kinh Torah và Sharia đôi khi bị xem như là tuân thủ theo một luật tục bên ngoài, chỉ khác ở tên gọi, mặc dù ta đã thấy rằng chẳng gì có thể đi xa hơn ý định của những người soạn nên các quy chuẩn pháp lý ấy hơn thế.

Những người vô thần rao giảng sự giải phóng khỏi một Thượng Đế đòi hỏi sự phục tùng nô bộc như vậy đang chống lại một hình ảnh bất xứng,

nhưng không may lại là quen thuộc, của Chúa. Một lần nữa, việc này dựa trên quan niệm về thánh thần quá ư mang tính cá nhân. Nó diễn dịch hình ảnh về sự phán xét của Thượng Đế trong kinh sách một cách quá câu nệ chữ nghĩa và cho rằng Thượng Đế là một Ông Lớn nào đó trên trời. Hình ảnh một Bạo chúa thần thánh áp đặt luật lệ bên ngoài lên con người tội lỗi miễn cưỡng này cần phải biến mất. Khủng bố dân chúng bằng đe dọa nhằm khiến họ tuân thủ dân sự không còn có thể chấp nhận được hay thậm chí khả thi, kể từ sự sụp đổ của một số chế độ cộng sản đã thể hiện thật kịch tính trong mùa thu đó thì Ý niệm Phỏng nhân hình về Thượng Đế như Người Đưa luật và Người Cai trị không còn thích hợp với não trạng hậu hiện đại. Tuy nhiên, những người vô thần, những người kêu ca ý tưởng về Chúa là phi tự nhiên, thì chưa đến nơi đến chốn. Ta đã thấy rằng người Do Thái, Ki-tô hữu và Hồi giáo đã cắt tĩa đáng kể những ý niệm tương tự về Thượng Đế, cũng tương tự các quan niệm khác về Đấng Toàn năng. Khi người ta cố tìm một ý nghĩa tối hậu và giá trị chung quyết cho cuộc sống con người, tâm trí của họ dường như đi theo một hướng nhất định. Họ không bị ép buộc làm đi đâu này; đó là một thứ dường như tự nhiên với loài người.

Nhưng nếu cảm xúc không suy biến thành sự đa cảm nuông chiều, hung hăng hay thiếu lành mạnh, chúng cần được thông báo qua trí tuệ phê phán. Trải nghiệm về Thượng Đế phải được giữ sánh vai cùng các niềm hăng hái hiện tại khác, kể cả niềm hăng hái của tâm trí. Thử nghiệm về Falsafah là sự cố gắng liên hệ đức tin giữa Thượng Đế với giáo phái duy lý mới trong người Hồi giáo, Do Thái, và sau này là Ki-tô hữu Tây phương. Cuối cùng người Hồi giáo và Do Thái rút lui khỏi triết học. Họ quyết định rằng duy lý có giá trị riêng, đặc biệt trong nghiên cứu thực tiễn như khoa học, y học và toán học, nhưng không phù hợp hoàn toàn trong cuộc thảo luận về Thượng Đế nằm ngoài những khái niệm. Người Hy Lạp đã cảm nhận được điều

này và phát triển một sự ngờ vực sơ khởi về siêu hình học bản địa của họ. Một trong những hạn chế của phương pháp triết học về thảo luận Thượng Đế là nó có thể khiến như thể vị Thần Tối cao đơn thuần là một Sinh thể nữa, thứ cao nhất trong mọi thứ hiện tồn, thay vì là một thực tại của một trật tự hoàn toàn khác. Nhưng sự dấn thân vào Falsafah là quan trọng, vì nó cho thấy sự khuyến khích của việc cần thiết liên hệ Thượng Đế với các trải nghiệm khác - nếu chỉ cần định nghĩa mức độ mà việc này khả thi. Đẩy Thượng Đế vào sự cô lập trí tuệ trong một ghetto thần thánh của chính Ngài là thiếu lành mạnh và thiếu tự nhiên. Điều này có thể khuyến khích người ta nghĩ rằng không cần thiết áp dụng tiêu chuẩn đạo đức và lý tính cho hành vi được cho là có cảm hứng từ "Thượng Đế".

Từ đầu, Falsafah được liên hệ với khoa học. Chính niềm hăng hái ngay từ đầu dành cho y học, thiên văn học và toán học là điều đã dẫn dắt các Faylasuf đầu tiên thảo luận về Al-Lah bằng các khái niệm siêu hình. Khoa học đã gây tác động to lớn đến quan điểm của họ, và họ thấy rằng họ không thể suy nghĩ về Chúa như những người Hồi giáo bằng hữu của họ. Quan niệm mang tính triết học về Thượng Đế khác biệt đáng kể so với viễn kiến của kinh Koran, nhưng những người Faylasuf đã phục hồi một số thấu kiến có nguy cơ bị mất trong cộng đồng đương thời. Do đó, kinh Koran có thái độ cực kỳ tích cực với các truyền thống tôn giáo khác: Muhammad không tin rằng Ngài đang đặt nền móng cho một tôn giáo ngoại biệt mới và xem rằng mọi đức tin được chỉ dẫn đúng đắn đến từ Thượng Đế Duy nhất. Tuy nhiên, đến thế kỷ IX, các giáo chủ bắt đầu quên mất điều này và thúc đẩy việc thờ phụng Hồi giáo như một tôn giáo chân chính duy nhất. Các Faylasuf quay trở về cách tiếp cận theo thuyết phổ quát cũ hơn, mặc dù họ tiếp cận bằng con đường khác. Ngày nay, chúng ta có cùng cơ hội. Trong thời đại khoa học của chúng ta, ta không thể tư duy

về Thượng Đế như cách của tổ tiên chúng ta hằng tư duy, nhưng thách thức của khoa học có thể giúp ta nhận thức đúng đắn về một số chân lý xưa cũ.

Ta đã thấy rằng Albert Einstein có sự đánh giá cao đối với tôn giáo thần bí. Dù ông có lời nhận xét nổi tiếng về việc Chúa không gieo xúc xắc, ông không tin rằng thuyết tương đối của ông có thể ảnh hưởng đến quan niệm về Chúa. Trong chuyến thăm Anh vào năm 1921, Einstein được Tổng Giám mục vùng Canterbury hỏi về sự liên quan của thuyết tương đối với thần học. Ông trả lời: “Không. Thuyết tương đối là một vấn đề khoa học đơn thuần và không hề liên quan gì đến tôn giáo.^[18]” Trong khi các Ki-tô hữu bàng hoàng trước các nhà khoa học như Stephen Hawking, người không thấy chỗ cho Chúa trong vũ trụ học của mình, có lẽ họ vẫn nghĩ về Thượng Đế trong khái niệm phỏng nhân hình luận như một Thực thể tạo dựng thế giới theo cách giống như chúng ta. Thế nhưng, sáng thế từ đầu không được hiểu theo nghĩa đen như vậy. Lòng quan tâm đến Yahweh như Đấng Sáng thế không du nhập vào Do Thái giáo cho đến cuộc lưu đày đến Babylon. Đó là quan niệm lạ lẫm với thế giới Hy Lạp: Sáng thế từ hư vô không phải là giáo lý chính thức của Ki-tô giáo cho đến Công đồng Nicaea vào năm 341. Sáng thế là tín đi đầu trung tâm của Koran, nhưng giống mọi phát biểu về “Thượng Đế”, nó được gọi là “dụ ngôn” hay “dấu hiệu” (*aya*) của một sự thật không thể diễn tả được. Các nhà duy lý Do Thái và Hồi giáo thấy đây là một giáo lý khó khăn và trúc trắc và nhiều người phủ nhận nó. Tất cả những người theo các phái Sufi và Kabbalah thích ẩn dụ về sự phát sinh (*emanation*) của Hy Lạp hơn. Dù sao chăng nữa, vũ trụ học không phải là mô tả khoa học về nguồn gốc thế giới mà là một biểu đạt mang tính biểu tượng uyên nguyên của một sự thật có tính tinh thần và tâm lý. Và rồi có sự kích động nhỏ về khoa học mới trong thế giới Hồi giáo: Như đã thấy, các sự kiện lịch sử gần đây là nhiều phần khoa học hơn là quan niệm truyền thống về Thượng Đế. Tuy nhiên, ở phương Tây, một sự

thông hiểu kinh sách theo nghĩa đen nhiều hơn từ lâu đã thắng thế. Khi một số Ki-tô hữu Tây phương cảm thấy đức tin vào Thượng Đế của họ bị khoa học mới xói mòn, chắc hẳn họ đang hình dung Thượng Đế như một thợ máy vĩ đại của Newton - một quan niệm Nhân cách tính về Thượng Đế mà có lẽ nên được phủ nhận về mặt tôn giáo cũng như khoa học. Sự thách thức của khoa học có lẽ gây choáng váng cho nhà thờ, dẫn đến sự cảm kích tươi mới về bản chất biểu tượng của những chuyện kể trong kinh sách.

Ý niệm về Thượng Đế mang nhân tính dường như càng ngày không thể chấp nhận được trong thời hiện tại vì đủ loại lý do: Đạo đức, tri thức, khoa học và tâm linh. Các nhà nữ quyền cũng cự tuyệt một vị thần cá nhân, vì giới tính “nam” của Ngài, đã luôn là một “ông” từ những ngày tháng thị tộc, ngoại giáo. Nhưng nếu dùng chữ “bà” - thay vì theo cách biện chứng - có thể cũng bị giới hạn y như vậy, vì nó bó hẹp vị Chúa vô biên theo hạng mục phân loại của con người. Người ta cũng cảm thấy không thỏa mãn với ý niệm siêu hình cũ về Chúa như Đấng Tối cao, từ lâu đã phổ biến tại phương Tây. Thượng Đế của các triết gia là sản phẩm của chủ nghĩa duy lý nay đã lỗi thời, nên “bằng chứng” truyền thống cho sự tồn tại của Ngài không còn giá trị nữa. Sự chấp thuận rộng rãi về Thượng Đế của các triết gia bởi các nhà Thần luận vào Thời kỳ Khai sáng có thể được xem là bước đầu tiên của chủ nghĩa vô thần hiện tại. Như Chúa Trời cũ, vị thần này cách biệt khỏi loài người và thế giới trần tục đến mức Ngài dễ dàng trở thành Nhân Thần và tan biến khỏi ý thức của chúng ta.

Thượng Đế của những nhà thần bí dường như đưa ra một giải pháp thay thế khả dĩ. Các nhà thần bí từ lâu đã nhấn mạnh Thượng Đế không phải là một Hữu thể khác; họ tuyên bố rằng Ngài không thật sự hiện hữu và tốt hơn nên gọi Ngài là Hư Vô. Vị Chúa này hòa hợp với tâm thế vô thần của xã hội thế tục của chúng ta vốn ngờ vực về hình ảnh bất xứng của đấng toàn năng. Thay vì xem Thượng Đế như một trải nghiệm khách quan, thứ

có thể được biểu diễn bằng bằng chứng khoa học, các nhà thần bí đã phát biểu rằng Ngài là trải nghiệm chủ quan, được trải nghiệm một cách bí ẩn trong nền tảng của tâm tại. Vị Thượng Đế này được tiếp cận qua sự tưởng tượng và có thể được thấy như một dạng nghệ thuật, giống như các biểu tượng nghệ thuật vĩ đại khác biểu đạt sự bí ẩn, đẹp đẽ và giá trị khôn tả của cuộc sống. Các nhà thần bí đã sử dụng âm nhạc, khiêu vũ, thơ ca, tiểu thuyết, câu chuyện, vẽ, điêu khắc và kiến trúc để bày tỏ Thực tại nằm ngoài các ý niệm này. Tuy nhiên, như mọi nghệ thuật, chủ nghĩa thần bí đòi hỏi trí tuệ, kỷ luật và sự tự phê bình như một tấm khiên bảo vệ khỏi sự phóng túng trong cảm xúc và sự phóng chiếu. Thượng Đế của những nhà thần bí thậm chí có thể thỏa mãn các nhà nữ quyền, vì những người theo đạo Sufi và Kabbalah từ lâu đã cố gắng đưa yếu tố nữ giới vào thánh thần.

Tuy nhiên, có những khiên cưỡng. Chủ nghĩa thần bí bị nhiều người Do Thái và Hồi giáo nhìn nhận với chút nghi ngại kể từ thất bại bề bàng của Shabbetai Zevi và sự suy tàn của phái Sufi thời sau này. Tại phương Tây, chủ nghĩa thần bí chưa bao giờ là một phong trào tôn giáo chủ đạo. Các nhà Cải cách Tin Lành và Công giáo cấm hoặc cách ly chủ nghĩa này, và Thời kỳ Lý tính khoa học không khuyến khích quan điểm này. Từ thập niên 1960, có một sự quan tâm mới đến chủ nghĩa thần bí, thể hiện qua làn sóng Yoga, thiền và Phật giáo, nhưng đó không phải là cách tiếp cận dễ dàng phù hợp với não trạng khách quan, thực tiễn của chúng ta. Thượng Đế của các nhà thần bí không phải là phạm trù dễ hiểu. Người ta cần khổ luyện lâu dài với một chuyên gia và đầu tư thời gian đáng kể. Nhà thần bí phải chăm chỉ tập luyện để đạt được cảm nhận về thực tại vốn được biết đến như Thượng Đế (mà nhiều người từ chối gọi tên). Các nhà thần bí thường nhấn mạnh rằng, các cá nhân phải tự mình tạo ra cảm nhận về Thượng Đế, với cùng mức độ cẩn thận và chú tâm giống như người làm nghệ thuật đắm chìm vào sáng tạo nghệ thuật vậy. Đây không phải là đi đầu gì hấp dẫn lắm đối với con

người của một xã hội vẫn quen với những thành tựu tốc hành, thức ăn nhanh và một sự thông tri ngay lập tức. Thượng Đế của các nhà thần bí không đến dưới dạng làm sẵn và đóng gói sẵn. Ngài không thể được trải nghiệm nhanh chóng như liều thuốc mê li tức thời tạo ra bởi các thầy giảng phục hồi đức tin, người nhanh chóng có cả cộng đoàn chấp tay và nói di ngôn.

Đạt được một số thái độ thần bí là điều khả thi. Thậm chí khi ta không thể đạt được trạng thái ý thức cao hơn như một nhà thần bí, ta có thể học được rằng Chúa không tồn tại trong bất cứ một ý nghĩa đơn giản nào, chẳng hạn, hoặc bản thân cái từ “Thượng Đế” chỉ là một biểu tượng của một thực tại vượt lên trên nó một cách khôn tả xiết. Thuyết bất khả tri thần bí có thể giúp chúng ta đạt được một sự kiên chế, ngăn chúng ta lao vào các vấn đề phức tạp này với sự xác tín giáo điều. Nhưng, nếu các ý niệm này không được cảm nhận theo nhịp đập và phù hợp với cá nhân, nhiều khả năng chúng chỉ là các khái niệm trừu tượng vô nghĩa. Chủ nghĩa thần bí qua trung gian có thể không khiến người ta lấy làm thú vị, giống như đọc bình giải thơ của một nhà phê bình thay vì đọc bản gốc. Ta đã thấy rằng, chủ nghĩa thần bí thường được nhìn nhận như một sự kỷ luật bí truyền, không phải vì các nhà thần bí muốn loại trừ đám đông thô tục, mà vì những chân lý này chỉ có thể được thấu hiểu bằng phần tâm trí trực giác sau một thời gian huấn luyện đặc biệt. Chúng ám chỉ điều gì đó khác khi chúng được tiếp cận bằng con đường cụ thể này, thứ không thể tiếp cận được bằng khả năng logic, duy lý.

Kể từ khi các tiên tri Israel bắt đầu gán cảm xúc và trải nghiệm của chính họ cho Thượng Đế, những người độc thần có một phương diện nào đó đã tạo ra một Thượng Đế cho riêng mình. Thượng Đế hiếm khi được xem như một sự thật hiển hiện có thể khiến người ta được tao ngộ như bất kỳ sự hiện hữu khách quan khác. Ngày nay, nhiều người dường như mất đi

ý chí để thực hiện nỗ lực mang tính tưởng tượng này. Điều này không nhất thiết là một thảm họa. Khi các ý niệm tôn giáo mất hiệu lực, chúng thường tan biến đi không chút đau đớn: Nếu ý niệm con người về Thượng Đế không còn có tác dụng với chúng ta trong thời đại thực tiễn, nó sẽ bị loại bỏ. Nhưng trong quá khứ, con người luôn tạo ra biểu tượng mới đóng vai trò như một tiêu điểm cho tâm linh. Loài người luôn tạo ra đức tin cho chính mình, để bẫy lấp tri giác về các kỳ công tạo hóa và tầm quan trọng khôn tả xiết của cuộc sống. Sự vô định, tha hóa, phi chuẩn mực và bạo lực đặc trưng cho nhiều bộ phận của cuộc sống hiện đại dường như muốn nói rằng hiện nay con người đang không chủ tâm tạo dựng một đức tin vào “Thượng Đế” hay bất cứ thứ nào khác – bất kể là thứ gì - nên nhiều người đang chìm vào tuyệt vọng.

Tại Mỹ, ta thấy rằng 99% dân số tự nhận tin vào Thượng Đế, ấy nhưng sự thịnh hành của chủ nghĩa chính thống, chủ nghĩa khai huy ền và các dạng tín ngưỡng mang tính lôi cuốn “lập tức” ở Mỹ không thật sự khiến người ta vững dạ. Tỷ lệ tội phạm, tỷ lệ nghiện ngập gia tăng và sự h ồi sinh của án tử hình không phải là những dấu hiệu cho thấy một xã hội lành mạnh về mặt tinh thần, ở châu Âu, người ta càng ngày càng cảm nhận một sự trống rỗng nơi mà Chúa từng t ồn tại trong ý thức con người. Một trong những người đầu tiên diễn tả sự cô độc lãnh đạm này - hơi khác so với chủ nghĩa vô thần anh hùng của Nietzsche - là Thomas Hardy. Trong “Chim hoét trong đêm” (The Darkling Thrush), được viết vào ngày 30 tháng 12 năm 1900, vào lúc chuyển giao sang thế kỷ XX, ông bày tỏ cái chết của tinh thần không còn có thể tạo được đức tin trong ý nghĩa của cuộc sống:

Ta tựa vào cánh cổng cây bụi

Khi Băng giá phủ bóng ma xám xịt

Và dư âm Mùa đông hoang tàn

Nhật mục yếu dân

Thân leo đăn xen đăm lên trời

Như dây đứt đàn lia,

Và toàn nhản loại lai vãng gần

Tìm kiếm ngọn lửa tại gia.

Hình thù sắc nét của vùng đất này dường như là

Thi thể trời ra của Thế kỷ này,

Nắm mộ vòm đây mây,

Cơn gió lời tử oán.

Nhịp đập cổ xưa của phôi thai và ra đời

Co chặt và khô khốc,

Và mỗi linh hồn trên trái đất

Dường như lù xù như ta.

Bỗng dưng một giọng nói vang lên

Giữa nhánh cây ẩm đạm trên đầu

Trong buổi lễ ban chiều sôi sảng

Của niềm hân hoan bất tận;

Một con chim hoét già, mỏng manh, gầy rộc, và nhỏ bé,

Trong chùm lông tơ vò,

Đã quyết định chao liệng linh hồn

Trên nỗi u sầu càng thêm.

Quá ít lý do để hót mừng

Cho âm thanh ngất ngấy ấy

Được viết trên thứ trần gian

Dẫu xa hay quanh đây,

Ta nghĩ nó run rẩy

Qua không gian mừng buổi tối vui vẻ

Một Hy vọng phúc lành, mà nó biết

Và ta không biết.

Loài người không thể chịu đựng sự trống rỗng và cô độc; họ sẽ lấp khoảng chân không bằng cách tạo ra tâm điểm ý nghĩa mới. Các ngẫu tượng của chủ nghĩa chính thống không đủ tốt để thay thế Thượng Đế; nếu ta sắp sửa tạo dựng một đức tin mới tinh khôi cho thế kỷ XXI, có lẽ ta nên trăn trở về lịch sử của Thượng Đế nhằm học hỏi và cảnh tỉnh.

Hết

Hà Nội 2020

Phụ lục

-A-

Alam al-mithal (Ả-rập): Thế giới của những hình ảnh thuần khiết: Thế giới nguyên mẫu của tưởng tượng dẫn đưa nhà thần bí Hồi giáo và triết gia trăn trăn đến với Thượng Đế.

Alem (số nhiều, Ulema) (Ả-rập): giáo sĩ Hồi giáo.

Apatheia (Hy Lạp): Bình thản, trăn lặng và không thể bị tổn hại. Những đặc tính này của Thượng Đế của các triết gia Hy Lạp trở thành trung tâm trong ý niệm của người theo đạo Ki-tô về Thượng Đế, đáng được coi là miễn nhiễm với khổ đau và thay đổi.

Apophatic (Hy Lạp): Im lặng. Người Ki-tô giáo Hy Lạp đã tin rằng mọi thứ thần học nên có yếu tố im lặng, nghịch lý và kiểm chế để nhấn mạnh tính khôn tả và huyền nhiệm của Thượng Đế.

Archetype: Hình mẫu nguyên thủy hay nguyên mẫu của thế giới chúng ta, nó đồng nhất với thế giới thần linh của các vị thần cổ xưa. Trong thế giới trăn trăn, mọi thứ ở dưới trăn gian này được xem là bản sao hay phiên bản của một thực tại trong thế giới Thiên đàng. Xem thêm: *alam al-mithal*.

Ashkenazi/ Ashkenazim (Tiếng Do Thái cổ biến đổi từ tiếng Đức); Tín hữu Do Thái giáo của nước Đức và các phần Đông và Tây Âu.

Atman (Hindi): Tiểu Ngã. Quyên lực linh thiêng của Đại Ngã (*Brabman* xem mục từ này) mà mỗi cá nhân trải nghiệm trong chính mình. Thường được dùng để chỉ một người được cho là hóa thân hay hiện thân của thần thánh.

Axial Age: Thời Trục. Thuật ngữ được các sử gia dùng để chỉ giai đoạn từ thế kỷ 800 đến 200 trước Công nguyên, một thời kỳ chuyển tiếp khi các tôn giáo chính của thế giới xuất hiện trong thế giới văn minh.

Aya (số nhiều, *Ayat*) (Ả-rập): Dấu hiệu, dụ ngôn. Trong kinh Koran, đó là những biểu hiện của Thượng Đế trong thế giới.

-B-

Banat AJ-Lah (Ả-rập): Những đứa con gái của Thượng Đế: Trong kinh Koran, từ này ám chỉ ba nữ thần ngoại giáo al-Lah, al-Uzza và Manat.

Baqa (Ả-rập): Sự sống sót. Sự trở lại của nhà thần bí Suh với bản ngã được lớn mạnh và mở rộng của mình sau thời gian tột cùng đắm say (*Tana*\ xem mục từ này) Thượng Đế.

Batin (Ả-rập): Ý nghĩa tiềm tàng của kinh Koran. Một Batini là một người theo đạo Hồi dâng hiến mình cho nhận thức bí truyền, thần bí về tín ngưỡng.

Bkhati (Hindi); Sùng kính nhân cách của Phật (*Buddha* xem mục từ này) hoặc các vị thần Ấn Độ giáo vốn đã xuất hiện trên trần gian dưới hình thức con người.

Bodhisattva (Hindi): Bồ tát. Những người trì hoãn cõi Niết bàn (*.nirvana*\ xem mục từ này) của riêng mình để hướng dẫn và cứu vớt chúng sinh đau khổ, chưa giác ngộ.

Brahman: Đại Ngã. Thuật ngữ Ấn Độ giáo chỉ quyền lực linh thiêng vốn gìn giữ mọi sự vật hiện t ần; ý nghĩa ẩn tàng của cuộc t ần tại.

Breaking of the Vessels: Vỡ Bình thánh: Một thuật ngữ trong huyền học Kabbalah (Do Thái giáo) của Issac Luria miêu tả tai họa thuở ban sơ, khi 10 chiếc bình thánh chứa ánh sáng của Thượng Đế trong buổi sáng thế bị

vỡ và ánh sáng tràn ra, những tia sáng thiêng liêng rơi xuống mặt đất và bị đoạ đày trong vật chất.

Buddha (Hindi): Phật. Người giác ngộ. Danh hiệu áp dụng cho vô số người nam người nữ đã đạt đến Niết bàn (*nirvana*, xem mục từ này) nhưng thường để nói về Tất-đạt-đa Cồ-đàm, người sáng lập Phật giáo.

-D-

Dhikr (Ả-rập): Sự "tưởng niệm" Thượng Đế quy định trong kinh Koran. Trong chi phái Suh H ồi giáo, *dhikr* là hô vang danh hiệu Thượng Đế qua một câu thần chú.

Dogma: Giáo đi ầu, được các Ki-tô hữu Hy Lạp dùng để diễn tả những truyền thống ẩn mật của Giáo hội, vốn chỉ có thể hiểu được một cách thần bí và qua các biểu tượng. Ở Tây phương, giáo đi ầu từ lâu có nghĩa là một bộ phận ý kiến, được nêu lên thành phạm trù và đầy thẩm quyền.

Dynameis (Hy Lạp): Những “quy ền lực” của Thượng Đế. Từ được người Hy Lạp dùng để chỉ hoạt động của Thượng Đế trong thế giới này, nó được coi là khu biệt hoàn toàn với yếu tính bất khả tiếp cận của Ngài.

-E-

Ecstasy (Hy Lạp); Trạng thái xuất thần. Nghĩa đen, rời khỏi bản ngã. Áp dụng cho Thượng Đế, nó chỉ định một sự tự tát cạn (*kenosis*; xem mục từ này) của Thượng Đế ẩn giấu, Ngài siêu việt lên sự nội quán của mình để loài người nhận biết mình.

El: Thượng Đế Tối Cao tối cổ (*High God*; xem mục từ này) của Canaan, hình như cũng là Thượng Đế của Abraham, Isaac và Jacob, các tổ phụ của dân tộc Israel.

Emanation: phát sinh. Một tiến trình mà các cấp độ khác nhau của thực tại được hình dung chảy ra từ một nguồn nguyên duy nhất, được các nhà độc thần luận nhận là Thượng Đế. Một số người Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo, trong đó có các triết gia và các nhà thần bí, thích dùng ẩn dụ cổ này để mô tả những nguồn gốc của cuộc sống hơn là câu chuyện Kinh Thánh chính thống về sự sáng thế cùng một lúc mọi sự vật của Thượng Đế.

En Sof (Hebrew: “không có tận cùng”): Yếu tính khôn dò, bất khả tiếp cận và bất khả tri nhân của Thượng Đế trong thần học thần bí Kabbalah (*Kabbalah*, xem mục từ này) của người Do Thái.

Energeiai (Hy Lạp: “năng lực”): Các hoạt động của Thượng Đế trong thế giới này, nó cho phép chúng ta thoáng thấy Ngài. Giống như những quyền năng của Thượng Đế (*dynameis*-, xem mục từ này), từ này được dùng để phân biệt ý niệm của con người về Thượng Đế với bản thân thực tại khôn tả và bất khả nhận biết.

Enuma Elish: Thiên sử thi của người Babylon kể lại sự sáng thế, được mọi người hát vang trong Lễ hội Năm Mới.

Epiphany: Sự xuất hiện của một vị thần (nam hoặc nữ) trên trần gian trong hình hài con người.

-F-

Falsafah (Ả-rập): Triết học. Nỗ lực diễn giải Hồi giáo bằng chủ nghĩa duy lý Hy Lạp cổ đại.

Fana (Ả-rập): Hủy diệt. Sự xuất hiện/liều trần. Sự hấp thụ xuất thần vào Thượng Đế của nhà thần bí giáo phái Sufi Hồi giáo.

Faylasuf (Ả-rập): Triết gia. Thuật ngữ được dùng bởi những người theo đạo H ồi và đạo Do Thái trong đế quốc H ồi giáo, họ dâng hiến hết mình cho các lý tưởng lý tính và khoa học của Triết học (*Fahafah*, xem mục từ này).

-G-

Getik (Ba Tư): Thế giới trần tục mà chúng ta sống và nơi chúng ta có thể trải nghiệm bằng các giác quan của chúng ta.

Godhead: Thần tính. Suối nguồn bất khả tiếp cận, ẩn giấu của thực tại mà chúng ta hiểu là “Thượng Đế”.

Goy (số nhiều, goyim) (Do Thái cổ): Những người không theo đạo Do Thái hoặc không phải người Do Thái.

-H-

Hadith (số nhiều, *ahadith*) (Ả-rập): Các truyền thống hay toàn tập châm ngôn của Tiên tri Muhammad.

Hajj (Ả-rập); Cuộc hành hương của tín hữu H ồi giáo về Mecca.

Hesychasm, hesychast: Học thuyết tĩnh tọa, người tĩnh tọa. Trong Tiếng Việt được biết đến với các tên: định tâm chiêm niệm rốn, linh đạo tĩnh tọa, cầu nguyện tịnh thiền. Từ tiếng Hy Lạp *besychia*, có nghĩa là thanh lặng: Sự thanh lặng, yên tĩnh nội tâm. Sự chiêm ngưỡng trong im lặng được trau dồi bởi các nhà thần bí Chính thống Hy Lạp, những người luôn tránh né từ ngữ và khái niệm.

High God: Ông Trời. Vị thần tối cao được nhiều dân tộc thờ phụng như là Thượng Đế độc tôn, Đấng Sáng thế, nhưng rồi cuối cùng được thay thế bằng một hệ bách thần gồm những nam nữ thần thiết thân và quyến rũ hơn. Còn được gọi là Sky God (Chúa Trời).

Hij ra (Ả-rập); Cuộc di cư của những người theo đạo Hồi đầu tiên từ Mecca đến Medina năm 622 Công nguyên, biến cố này đánh dấu khởi đầu của kỳ nguyên Hồi giáo.

Holiness: Trong kinh cầu Hebrew: Tha tính tuyệt đối của Thượng Đế; sự tách rời hoàn toàn thế giới thần thánh với thế giới phàm tục.

Holy Spirit: Thánh Linh hay Thánh Thần. Thuật ngữ của các Giáo sĩ Do Thái, thường được sử dụng qua lại với thuật ngữ “chọn cái lầu của mình” (*Shekinah*, xem mục từ này) để chỉ sự hiện diện của Thượng Đế ở trần gian. Một cách để phân biệt Thượng Đế chúng ta cảm nghiệm và nhận biết với thánh tính hoàn toàn siêu việt của Ngài mà mãi mãi chúng ta không nắm bắt được. Trong Ki-tô giáo, Chúa Thánh Thần sẽ trở thành ngôi thứ ba của Ba Ngôi.

Homoousion (Hy Lạp): Nghĩa đen là được tạo thành từ cùng một vật liệu. Thuật ngữ gây tranh cãi này được dùng bởi Athanasius và những người ủng hộ ông để thể hiện niềm xác tín rằng Jesus có cùng yếu tính (*ousia*) như Chúa Cha và do đó, có tính thần thánh như Ngài.

Hypostasis (Hy Lạp): Biểu hiện ra ngoài bản chất bên trong của một con người, đối chiếu với yếu tính (*ousia*; xem mục từ này) vốn trình hiện một người hay vật nhìn từ bên trong. Một vật hay một người nhìn từ bên ngoài. Thuật ngữ được người Hy Lạp dùng để mô tả ba biểu lộ của yếu tính ẩn giấu của Thượng Đế: Cha, Con và Thánh Thần.

-I-

Idolatry: Sùng bái ngẫu tượng. Sự thờ phụng hay sùng bái con người hay một thực tại nhân tạo thay vì Thượng Đế siêu việt.

Ijtihad (Ả-rập): Suy luận độc lập.

Ilm (Ả-rập): “Tri thức” bí mật về Thượng Đế mà những người theo Hồi giáo phái Shia tin là sự sở hữu độc tôn của Imam (xem mục từ này).

Imam (Ả-rập): Ở Shia (xem mục từ này) Imam là hậu duệ của Ali, con rể của Muhammad. Imam được tôn sùng như vị thần. Tuy nhiên, những người theo đạo Hồi phái Sunni chỉ dùng thuật ngữ này để chỉ người hướng dẫn mọi người đọc kinh trong đền thờ.

Incarnation: Nhập thể. Hiện thân của Thượng Đế trong hình dạng con người.

Ishraq (Ả-rập): Ánh sáng giác ngộ. Trường phái triết học và tìm linh ở Ishraq do Yahya Suhrawardi sáng lập.

Islam (Ả-rập): Hàng phục (trước Thượng Đế)

-J-

Jahiliyyah (Ả-rập): Thời vô tri: Thuật ngữ được các tín đồ Hồi giáo dùng để mô tả giai đoạn tiền-Hồi giáo ở Ả-rập.

-K-

Kabah. (Ả-rập): Thánh cốt đá granite hình khối để cung kính Al-Lah ở Mecca. Viết khác: Kaaba, Ka’bah, Kabah

Kalam (Ả-rập): Nghĩa đen, “tranh luận”. Thần học đạo Hồi: Nỗ lực diễn giải kinh Koran bằng lý tính.

Kenosis (Hy Lạp): Tự hủy; tự sát cạn

Kergyma (Hy Lạp): Sự điệp. Thuật ngữ được các tín đồ Ki-tô giáo Hy Lạp sử dụng để chỉ giáo lý công cộng của Giáo hội, điều này được thể hiện rõ ràng và lý tính, trái với giáo điều (*dogma*; xem mục từ này) của nó vốn không thể như vậy.

-L-

Logos (Hy Lạp): Lý trí; định nghĩa; từ. “*Logos*” của Thượng Đế được các nhà thần học Hy Lạp đồng nhất với Minh triết/Trí tuệ (*Wisdom*\ xem mục từ này) của Thượng Đế trong các kinh văn Do Thái hoặc với Từ được đề cập trong đoạn mở đầu của Phúc âm Thánh John.

-M-

Madrasah (Ả-rập): Trường học dạy Hồi giáo học.

Mana: Thuật ngữ đầu tiên được dùng ở Quần đảo Nam Hải để mô tả những lực lượng vô hình vốn tràn ngập thế giới vật lý và được trải nghiệm như linh thiêng hay thần tính.

Menok (Ba Tư): Vương quốc Thiên đàng, nguyên mẫu của hiện hữu.

Merkavah (Hebrew): Cổ xe hai bánh. Xem Throne Mysticism.

Messiah: Tiếng Việt phổ biến với các tên: Đấng Mêsia/ Masih/ Masih/ Masih, Đấng Cứu Thế, Đấng Cứu tinh...

Mishnah (Hebrew): Quy ước Luật Do Thái, được đối chiếu, biên tập và hiệu chỉnh bởi các Giáo sĩ Do Thái gọi là *tannaim* (xem mục từ này). Quy ước này, được chia thành 6 phần lớn và 63 phần nhỏ, là cơ sở cho sự tranh luận về mặt pháp lý về bộ điển luật Talmud (xem mục từ này).

Mitzvah (số nhiều, *mitzvot*) (Hebrew): Điều răn, hay còn gọi là “Luật Moses”, “Luật Sinai”, hay đơn giản là “Lề Luật”...

Muslim (Ả-rập): Người tự hàng phục trước Thượng Đế.

Mutazila/ Mutazilah (Ả-rập); Chi phái đạo Hồi vốn nỗ lực giải thích kinh Koran theo lý tính.

-N-

Nirvana (Hindi): Niết bàn. Nghĩa đen là ngọn lửa “dị xuống hay tắt ngấm”; tuyệt diệt. Thuật ngữ được người Phật giáo dùng để chỉ thực tại tối hậu, mục tiêu và sự hoàn mãn của cuộc sống con người và kết thúc khổ đau. Giống như Thượng Đế, cứu cánh của sự truy tìm nhất thần, nó không thể định nghĩa được bằng ngôn ngữ lý trí mà thuộc về một cấp độ kinh nghiệm khác.

Numinous: Từ tiếng Latin “numen”, nghĩa là: Tinh thần. Cảm thức về sự thiêng liêng, sự siêu việt và linh thánh (*holiness*; xem mục từ này) vốn luôn tạo ra sự kính sợ, kinh ngạc và khủng khiếp.

-O-

Oikumene: thế giới Đại Kết (Hy Lạp): Thế giới được khai hóa. Khái niệm dùng trong tiếng Việt: Đại Kết.

Orthodox, Orthodoxv: Nghĩa đen, “chính truyền”. Thuật ngữ được người Ki-tô giáo Hy Lạp dùng để phân biệt những người bám chặt vào những giáo điều chính xác của Giáo hội với những người dị giáo, chẳng hạn người Lạc giáo Ariô hay người Cảnh giáo, vốn không bám chặt giáo điều. Thuật ngữ này còn được áp dụng cho Do Thái giáo truyền thống vốn rất tuân thủ Lễ Luật.

Ousia (Hy Lạp): Yếu tính, bản chất. Cái làm cho một sự vật là nó. Một người hay một vật nhìn từ bên trong. Áp dụng cho Thượng Đế, thuật ngữ này chỉ rõ rằng yếu tính thần thánh là rất khó nắm bắt đối với nhận thức và kinh nghiệm của con người.

-P-

Parzuf (số nhiều, *parzufim*) (Hebrew): Diện mạo. Như *personae* (xem mục từ này) của Chúa Ba Ngôi; một số *Kabbalah* (xem mục từ này) tưởng

tượng Thượng Đế vô cảm tự bộc lộ cho loài người dưới một số “diện mạo” khác nhau, mỗi một diện mạo có những đặc tính riêng biệt.

Patriarchs: Tổ phụ. Thuật ngữ được dùng để chỉ Abraham, Isaac và Jacob, những tổ tiên của các dân tộc Do Thái.

Persona (số nhiều, *personae*) (Latin): Ngôi vị/thân vị. Mặt nạ mà một kịch sĩ đeo để biểu lộ tính cách mà anh ta đang trình diễn trước khán giả và làm cho tiếng nói của mình được lắng nghe trong nhà hát. Thuật ngữ này được người Ki-tô giáo Tây phương ưa dùng để chỉ ba ngôi vị (*hypostases* xem mục từ này) của Chúa Ba Ngôi. Ba Ngôi là Cha, Con và Thánh Thần.

Pir (Ả-rập): Người hướng dẫn tinh thần của các nhà thần bí đạo Hồi.

Prophet: Tiên tri. Người phát ngôn thay cho Thượng Đế.

-R-

Rig-Veda: Tán tụng Vệ Đà. Tập hợp các bài tụng ca, có từ 1500-900 TrCN, thể hiện niềm tin tôn giáo của người Aryan vốn xâm lăng thung lũng Indus và áp đặt tín ngưỡng của họ lên dân chúng bản địa của tiểu lục địa này.

-S-

Sehrah (số nhiều, *sefirot*) (Hebrew): Nghĩa đen là “đếm” hay “Liệt kê”; Mười giai đoạn Thượng Đế mặc khải trong *Kabbalah* (xem mục từ này). Thượng Đế biểu hiện mình trong 10 sinh xuất: Khôn ngoan, Lý trí, Tri thức, Sự vĩ đại, Sức mạnh, vẻ đẹp, Sự vĩnh hằng, Sự uy nghiêm, Nguyên lý và Sự tối cao.

Sephardi: Người Do Thái giáo ở Tây Ban Nha

Shahadah: Tuyên xưng đức tin của người Hồi giáo: “Tôi xác tín rằng không có vị thần nào ngoài Al-Lah và rằng Muhammad là Thiên sứ của

Ngài.”

Sharia: Luật Thánh H ồi giáo, dựa trên kinh Koran và Hadith (*Haditlr*, xem mục từ này). Viết khác: shariah.

Shekinah: Từ chữ shakan trong tiếng Hebrew: Chọn cái l ầu của mình. Thuật ngữ của giáo sĩ Do Thái giáo chỉ sự hiện diện của Thượng Đế trên trần gian để phân biệt kinh nghiệm của người Do Thái về Thượng Đế với bản thân thực tại khôn tả. Trong Kabbalah nó đ ồng nhất với sinh xuất (*sefirotb-*, xem mục từ này) cuối cùng.

Shema: Tuyên xưng đức tin của người Do Thái: “Hãy lắng nghe (shema) Israel; Yahweh là Thượng Đế của chúng ta, Yahweh là Một!” (Deuteronomy/Đệ nhị luật 6:4)

Shia: Giáo phái Ali. Phong trào Shia H ồi giáo tin rằng Ali ibn Abi là con rể và là anh/em họ của Tiên tri Muhammad và các Imam (*Imam*; xem mục từ này) hậu duệ của Ngài sẽ dẫn dắt cộng đ ồng H ồi giáo. Viết khác: Shiah and Shi’ah, Shi’a (số nhi ều), shi’i hay Shi’ite (số ít).

Shiur Oomah (Hebrew): Kích thước của Đấng cao cả. Một bản văn thần bí nhi ều tranh cãi ở thế kỷ V mô tả hình ảnh Ezekiel nhìn thấy cỗ xe Thiên đàng.

Sky God: Chúa Trời (xem High God)

Sufi Suhsm: Các nhà thần bí và tâm linh thần bí của H ồi giáo. Thuật ngữ này có thể phái sinh từ sự kiện rằng các nhà thần bí H ồi giáo sơ kỳ và các nhà tu khổ hạnh thích mặc những bộ trang phục thô sơ làm bằng len (Ả-rập, SWL) theo gương Muhammad và bạn bè của Ngài.

Sunnah (Ả-rập): Hành trì. Những tập quán theo truyền thống được cho là noi theo hành vi và hành động của Tiên tri Muhammad.

Sunnah; Sunni: Chính giáo. Thuật ngữ được dùng để chỉ nhóm đa số tin đồ Hồi giáo mà đạo của họ dựa trên kinh Koran, Hadith và Sunnah (*Sunnah*; xem mục từ này) và dựa trên Shana (xem mục từ này) thay vì dựa trên sự sùng bái Imam (xem mục từ này) như giáo phái Shia (*Shia*, xem mục từ này)

-T-

Talmud (Hebrew): Bộ kinh Talmud. Nghĩa đen là “nghiên cứu” hay “học hỏi”. Những bản luận kinh điển của các giáo sĩ Do Thái về quy ước cổ của Luật Do Thái. Xem thêm Mishnah.

Tannaim (Hebrew): Những thế hệ đầu tiên của các học giả và luật gia trong hàng giáo sĩ Rabbi, những người thu thập và biên tập quy ước cổ của Luật Do Thái truyền miệng, còn gọi là Mishnah (*Mishnah*, xem mục từ này).

Taqwa (Ả-rập): Lòng mộ đạo; lòng sợ Thượng Đế; cảm thức về Thượng Đế

Tariqa (Ả-rập): Phẩm trật của các nhà thần bí phái Sufi (*Sufi*; xem mục từ này)

Tawhid (Ả-rập): Tính đơn nhất. Từ này nhắm đến tính đơn nhất thần thánh của Thượng Đế và đồng thời chỉ sự hội nhập cần có của mỗi tín hữu Hồi giáo, những người ra sức hàng phục hoàn toàn trước Thượng Đế.

Tawil: Sự diễn giải mang tính biểu tượng, thần bí về kinh Koran được các môn phái bí truyền như Ismaili chủ trương.

Tfillin (Hebrew): Những cái hộp đen đựng thánh điển Shema mà những người đàn ông và thiếu niên vốn chiêm đa số buộc chặt trước trán và tay

trái g'ân trái tim trong thánh lễ buổi sáng, theo đi'au lệnh của Đệ nhị luật (Deuteronomy) 6:4-7.

Theophany: Th'ần hiện; Thượng Đ'ế hiện ra cho nam nữ tín đ'ồ Theoria (Hy Lạp): Chiêm niệm.

Throne Mysticism: Một hình thức th'ần bí Do Thái giáo sơ kỳ, vốn tập trung vào việc mô tả cỗ xe Thiên đ'àng (Merkavah) được Tiên tri Ezekiel nhìn thấy và mang hình thức một sự thăng thiên tưởng tượng khi nó bay qua những sảnh lớn (hekhaloth) của cung điện của Thượng Đ'ế đến ngai vàng Thiên đ'àng của Ngài.

Tikkun (Hebrew): Phục h'ồi. Tiến trình cứu chuộc được mô tả trong Kabbalism (một môn phái Do Thái giáo bí truyền) của Isaac Luria, trong đó những tia sáng th'ần thánh tràn ra, rơi xuống trong Vỡ bình thánh (*Breaking of the Vessels*; xem mục từ này) được thu h'ồi lại nơi Thượng Đ'ế.

Torah (Hebrew): Ngũ Thư. Luật của Moses được vạch ra trong năm cuốn đ'ầu tiên của Kinh Thánh: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers và Deuteronomy (Sáng thế ký, Sách Xuất hành, Sách Lê-vi, Sách Dân số và Sách Đệ nhị luật). Năm cuốn này cũng được gọi chung là Torah.

Traditionists: ahl al-hadith. Những người theo kinh luật Hadith. Những tín đ'ồ H'ồi giáo diễn giải kinh Koran và Hadith (*Hadith*; xem mục từ này) theo nghĩa đen, đối lập với các khuynh hướng duy lý của Mutazila (*Mntazila*; xem mục từ này).

Tsimtsum (Hebrew): Co rút, rút lui. Theo thuyết th'ần bí của Isaac Luria, Thượng Đ'ế được hình dung như đang co rút lại trong chính mình để tạo ra không gian cho sự sáng tạo. Do đó, nó là động thái tự t'át cạn, tự hủy (*kenosis*; xem mục từ này) và tự giới hạn.

Ulema: Xem alem

Ummah (Ả-rập): Cộng đồng Hồi giáo.

Upanisads: Kinh điển Ấn độ giáo được soạn ra trong Thời Trục (*Axial Age*, xem mục từ này) từ thế kỷ VIII đến II trước Công nguyên.

-V-

Veda (số nhiều, Vedas); Xem Rig-Veda

-W-

Wisdom: Minh triết; *Hokhmah* trong tiếng Hebrew và *Sophia* tiếng Hy Lạp. Sự nhân cách hóa đồ án thần thánh của Thượng Đế trong kinh điển. Một phương pháp mô tả hành động của Ngài trong thế giới này, vốn sẽ đại diện cho cách nhận biết của con người về Thượng Đế, đối lập với bản thân thực tại bất khả tiếp cận.

-Y-

Yahweh: Danh xưng của Thượng Đế ở Israel. Tiếng Việt được phiên nhiều kiểu: Giê-hô-va, JEHOVAH, Gia-vê, Giavê... Yahweh nguyên thủy có thể là Thượng Đế của một dân tộc khác, được Moses chọn cho dân Israel. Vào trước thế kỷ III và II trước Công Nguyên, người Do Thái không còn kêu tên thánh này, vốn được viết là YHWH. (Chỉ thị của Tòa thánh giải thích rằng “để biểu hiệu tính cao cả và sự uy nghiêm tuyệt đối của Chúa, tên của Người phải giữ cho không thể phát thành âm thanh được”).

Để thay thế vào đó, khi muốn nói đến Thánh Danh Chúa, những người đạo đức Do Thái dùng một từ có 4 chữ là YHWH, hoặc thay thế bằng từ “Adonai” hay “Chúa”. Những Kitô hữu thời sơ khai tiếp tục truyền thống này.

Yoga: Một môn học đầu tiên được người Ấn Độ tạo ra, nó kết nối và tổng hợp các năng lực tâm trí. Bằng kỹ thuật tập trung, các đạo sĩ Yoga thủ đắc được một ý niệm mạnh mẽ và cao đẳng về thực tại, mà cùng với nó dường như là một cảm giác bình yên, hạnh phúc và thanh tịnh.

-Z-

Zanna (Ả-rập): Phỏng đoán. Thuật ngữ này trong kinh Koran chỉ sự tư biện thần học vô mục đích.

Ziggurat: Đền tháp, Chùa tháp, Điện tháp được người Sumer xây dựng dưới hình thức được nhiều nơi trên thế giới mô phỏng theo. Nó gồm những bậc thang bằng đá khối để cho con người leo lên gặp gỡ thần thánh của mình.

TỦ SÁCH LỊCH SỬ - TÔN GIÁO

1. *Lịch sử chiến tranh Peloponnese*, Thucydides
2. *Lịch sử người Do Thái (sắp xuất bản)*, Paul Johnson
3. *Lịch sử Thượng Đế- Hành trình 4.000 năm Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Hồi giáo*, Karen Armstrong
4. *Lịch sử tư tưởng Nhật Bản: Phật giáo - Nho giáo - Thần đạo*, Thích Thiên Ân
5. *Mười tôn giáo lớn trên thế giới*, Hoàng Tâm Xuyên (chủ biên)
6. *Sapiens – Lược sử loài người*, Yuval Noah Harari
7. *Stalingrad - Trận chiến định mệnh*, Antony Beevor
8. *Súng, vi trùng và thép*, Jared Diamond
9. *Sự sụp đổ*, Jared Diamond
10. *Thế giới cho đến ngày hôm qua*, Jared Diamond

Chú Thích chương 1

[1] *Chân dung chàng nghệ sĩ*. NXB Dân trí, 2017.

Lưu ý. Trừ một số rất ít tựa sách đã được dịch và xuất bản tại Việt Nam như cuốn này (được chú kèm tên NXB), toàn bộ các tựa sách được dẫn trong cuốn sách này đều được để tên theo nguyên gốc (in nghiêng), kèm theo tên tạm dịch ở trong ngoặc đơn. Các chú thích nếu không ghi là của người dịch (ND) thì đều của người biên tập.(BT)

[2] Ki-tô hay Cơ đốc, ý là “người được xức dầu”. Trong Cơ đốc giáo, Cơ đốc chỉ Chúa Cứu Thế Jesus vốn là Thánh con hóa thân trong hình hài con người. Ngài là Chúa, con trai của Thượng Đế vĩnh hằng. Trong sách nay sử dụng từ "Ki-tô".(BT)

[3] Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History* (dịch bởi Willard R. Trask), (Princeton, 1954).

[4] *Oikumene*: Tiếng Hy Lạp có nghĩa là thế giới được khai hóa. Từ đây về sau dùng cụm thế giới Đại Kết.(BT)

[5] From 'The Babylonian Creation' in N. K. Sandars (*dịch*), *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*. (London, 1971) p.73.

[6] Ibid. p-99.

[7] Pindar, Nemean VI, 1-4, *The Odes of Pindar* (*dịch bởi C.M.Bowra*) (Harmondsworth, 1969), p.206.

[8] Anat-Baal Texts 49:11:5, trích trong E.O. James, *The Ancient Gods* (London, 1960), p.88.

[9] Genesis 2:5-7.

[10] Trong cuốn sách này có ba khái niệm cần phân biệt: *gentile*, *pagan*, và *goy*. *Gentile* - chỉ người ngoài Do Thái giáo: trong sách này sử dụng:

“ngoại Do Thái giáo”. *Pagan*, xuất phát từ tiếng Latin cổ *paganus* được lưu hành từ khi kết thúc đế chế La Mã, để chỉ những người không thuộc Do Thái, Ki-tô giáo hay H ồi giáo (không theo các tôn giáo bắt nguồn từ Abraham); ở Việt Nam phổ biến nhiều cách dùng, như: tà giáo; người theo đa thần giáo, người không thuộc Do Thái, Ki-tô giáo hay H ồi giáo, trong sách này sử dụng cụm “dân ngoại” hay “ngoại giáo”, tùy ngữ cảnh. Những ai không thờ đa thần, không theo thuyết độc thần, hoặc vô thần thì là người ngoại Giáo hội và dân ngoại (*paganist*) và không phải tất cả những người ngoại đạo đều nghiêm thờ đa thần (đây là điểm dễ gây nhầm lẫn). *Goy* là tiếng Do Thái cổ, chỉ người không theo đạo Do Thái hoặc không phải người Do Thái.(BT)

[11] Genesis 4:26; Exodus 6:3.

[12] Genesis 31:42; 49:24.

[13] Genesis 17:1.

[14] Iliad 24, 393 (*dịch bởi E. V. Rieu*) (Harmondsworth, 1950), p-446.

[15] Acts of the Apostles 14:11-18.

[16] Genesis 28:15.

[17] Genesis 26:16-17. Các yếu tố về J được E bổ sung vào câu chuyện này, vì thế sử dụng tên Yahweh.

[18] Genesis 32:30-31.

[19] George E. Mendenhall, ‘The Hebrew Conquest of Palestine,’ *The Biblical Archeologist* 25, 1962; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (London, 1971).

[20] Deuteronomy 26:5-8.

[21] L.E. Bihu, 'Midianite Elements in Hebrew Religion', *Jemsh Theological Studies*, 31; Salo Wittmeyer Baron, *A Social and Religious History of the Jew*, 10 vols, and edn., (New York, 1952-1967), I. p.46.

[22] Exodus 3:5-6.

[23] Exodus 3:14.

[24] Bản tính của Thượng Đế chỉ mọi thuộc tính hoàn mỹ Thượng Đế: toàn năng, toàn thiện, toàn mỹ, toàn trí, toàn tại và toàn bị. Bản tính của Thượng Đế cũng thể hiện thông qua bản tính con người: có thân vị mà không mang nhân xưng, vua vượt lên vừa ở trong vạn vật, vừa vô hạn vừa đơn thuần độc nhất trong thời gian và không gian, có tính tự tồn tại, tính vô hạn, tính vĩnh hằng và tính bất biến; Ngài không có gì là không thể, không biết, không có: thuần khiết, nhân ái, đức tin, chân thành, lương thiện, nhẫn nại, công bằng chính nghĩa.(BT)

[25] Exodus 19:16-18.

[26] Exodus 20:2.

[27] Hittite là một dân tộc Anatolian cổ đại, thành lập một đế chế tập trung vào Hattusa ở Anatolia Bắc Trung Đông khoảng năm 1600TCN. Đế chế này đạt đến đỉnh cao vào giữa thế kỷ 14 trước Công nguyên dưới triều vua Suppiluliuma I, bao trùm hầu hết Anatolia và các phần của vùng phía bắc Levant và Mesopotamia.)(BT)

[28] Joshua 24:14-15.

[29] Joshua 24:24.

[30] James, *The Ancient Gods*, p.152; Psalms 29, 89, 93. Tuy nhiên, các thánh ca này ra từ sau sự kiện Xuất hành.

[31] I Kings 18:20-40.

[32] I Kings 19:11-13.

[33] Rig-Veda 10:29 in R. H. Zaener (*dịch, biên tập*) Hindu Scriptures (London and New York, 1966), p.i2.

[34] A Lan Nhã, từ chữ *aranna* (P), nghĩa là rừng. Thường các chùa hay tịnh xá được dựng lên trong rừng, yên lặng, mát mẻ, an tịnh, nên A Lan Nhã có nghĩa là ngôi chùa, am thất dựng lên tại các chỗ tịch mịch, thanh vắng.(BT)

[35] Ao Nghĩa Thư, “kinh điển với ý nghĩa uyên áo”, là một loại văn bản được xem là thuộc hệ thiên khai (sa. sruti), nghĩa là được “bề trên khai mở cho thấy” trong Ấn Độ giáo. Chúng kết thúc hoặc hoàn tất các loại thánh kinh được xếp vào Phệ-đà của Ấn Độ giáo. Vì lý do này nên chúng cũng được gọi là Phệ-đàn-đa (sa. *vedanta*), nghĩa là “phần kết thúc (*anta*) của Phệ-đà (*veda*). Đây là một loại thánh điển rất quan trọng của Ấn Độ giáo với nội dung giải thích, diễn giảng các bộ Phệ-đà tính chất bí ẩn. (Theo Bách khoa toàn thư mở Wiki)(BT)

[36] Tiến thân cho các tập Upanishad (như đề cập đến trong chú thích trên)(BT)

[37] Chandogya Upanishad VI. 13, trong Juan Mascaro (*dịch, biên tập*) *The Upanishads* (Harmondsworth, 1965), p.m.

[38] Kena Upanishad I, in Mascaro (*dịch, biên tập*) *The Upanishads*, p.5i.

[39] Ibid. 3, p-52.

[40] Samyutta-Nikaya, Part II: Nidana Vagga (*dịch, biên tập bởi Leon Peer*) (London, 1888) p. 106.

[41] Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p.40.

[\[42\]](#) Udana 8.13, trích lược và dịch, từ Paul Steintha, *Udanan* (London 1885), p.81.

[\[43\]](#) The Symposium (dịch bởi W. Hamilton), (Harmondsworth, 1951), pp.93-4.

[\[44\]](#) Philosophy, Fragment 15.

[\[45\]](#) Poetics 1461 b, 3.

Chú Thích chương 2

[1] Isaiah 6:3.

[2] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (dịch bởi John W. Harvey) (Oxford, 1923), pp.29-30.

[3] Isaiah 6:5.

[4] Exodus 4:11.

[5] Psalms 29, 89, 93. *Dagon was the god of the Philistines.*

[6] Isaiah 6:10.

[7] Matthew 13:14–15.

[8] Chữ khắc trên một tấm bảng chữ nêp được trích dẫn trong Chaim Potok, *Wanderings, History of the Jews* (New York, 1978), p.187.

[9] Isaiah 6:13.

[10] Isaiah 6:12.

[11] Isaiah 10:5-6.

[12] Isaiah 10:3

[13] Isaiah 1:11-15.

[14] Isaiah 1:15-17.

[15] Amos 7:15-17.

[16] Amos 3:8.

[17] Amos 8:7.

[18] Amos 5:18.

[19] Amos 3:1-2.

[20] Hosea 8:5.

[21] Hosea 6:6.

[22] Genesis 4:1.

[23] Hosea 2:23-4.

[24] Hosea 2:18-19.

[25] Hosea 1:2.

[26] Hosea 1:9.

[27] Hosea 13:2.

[28] Jeremiah 10; Psalms 31:6; 115:4-8; 135:15.

[29] John Bowker dịch đoạn này từ *The Religious Imagination and the Sense of God*, (Oxford, 1978), p.73.

[30] Xem Genesis 14:20.

[31] 2 Kings 32:3-10; 2 Chronicles 34:14.

[32] Deuteronomy 6:4-6.

[33] Deuteronomy 7:3.

[34] Deuteronomy 7:5-6.

[35] Deuteronomy 28:64-8.

[36] 2 Chronicles 34:5-7.

[37] Exodus 23:33.

[38] Joshua 11:21-2.

[39] Jeremiah 25:8, 9.

[40] Jeremiah 13:15-17.

[41] Jeremiah 1:6-10.

[42] Jeremiah 23:9.

[43] Jeremiah 20:7, 9.

[44] Đạo giáo và Nho giáo ở Trung Quốc được coi là hai mặt của một tâm linh duy nhất, liên quan đến thực tiễn bên trong và bên ngoài của con người. Ấn Độ giáo và Phật giáo có liên quan với nhau và đều có thể được xem như một tín ngưỡng đa thần cải cách.

[45] Jeremiah 2:31, 32; 12:7-11; 14:7-9; 6:11.

[46] Jeremiah 32:15.

[47] Jeremiah 44:15-19.

[48] Jeremiah 31:33.

[49] Ezekiel 1:4-25.

[50] Ezekiel 3:14-15.

[51] Ezekiel 8:12.

[52] Psalm 137.

[53] Isaiah 11:15,16

[54] Isaiah 51:9, 10; Đây là đề tài thường hằng. Xem Psalm 65:7; 74:13 14; 77:16; Job 3:8; 7:12.

[55] Isaiah 46:1.

[56] Isaiah 45:21.

[57] Isaiah 43:11, 12.

[58] Isaiah 55:8, 9.

[59] Isaiah 19:24, 25.

[60] Exodus 33:20.

[61] Exodus 33:18.

[62] Exodus 34:29-35.

[63] Exodus 40:34, 35; Ezekiel 9:3.

[64] Cf. Psalms 74 and 104.

[65] Exodus 25:8, 9.

[66] Exodus 25:3-5.

[67] Exodus 39:32, 43; 40:33; 40:2, 17; 31:3, 13.

[68] Deuteronomy 5:12-17.

[69] *Mitzvot*, số nhiều *mitsvair*. từ đây về sau gọi là điều răn hoặc Lề Luật tùy ngữ cảnh.(ND)

[70] Deuteronomy 14:1-21.

[71] Proverbs 8:22, 23, 30, 31.

[72] Ben Sirah 24:3-6.

[73] The Wisdom of Solomon 7:25-6.

[74] De Sperialibus Legibus, 1:43.

[75] God is Immutable, 62; *The Life of Moses*, 1:75.

[76] *Logos* (tiếng Hy Lạp nghĩa là “tôi nói”) là thuật ngữ quan trọng trong triết học, phân tâm học, tu từ học và tôn giáo. Nguyên nghĩa của từ

này là “cơ sở”, “biện hộ”, “ý kiến”, “dự tính”, “ngôn từ”, “lời nói”, nghiên cứu”, “lý tính”. Nó trở thành một thuật ngữ triết học kể từ khi Heraclite (khoảng 535-475) dùng nó để chỉ một nguyên tắc của trật tự và nhận thức. Philo gắn kết khái niệm “lý tính vũ trụ” này với khái niệm “Trí tuệ” trong Kinh Thánh Cựu ước vào với nhau, bởi hai khái niệm từ ngữ đó gần giống nhau, thành *Logos* để biểu đạt sự việc Thượng Đế thiết kế nên vũ trụ, tạo cho vũ trụ bao la vô cùng vô tận.(BT)

[77] Abraham 121-3.

[78] *The Migration of Abraham*, 34-5.

[79] Shabbat 31a.

[80] Rabbi: chỉ giao sĩ Do Thái.(BT)

[81] Aroth de Rabba Nathan, 6.

[82] Louis Jacobs, *Faith* (London, 1968), p.7.

[83] Leviticus Rabba 8:2; Sotah 96.

[84] Exodus Rabba 34:1; Hagigah 13b; Mekilta to Exodus 15:3.

[85] Baba Metzia 59b.

[86] Mishna Psalm 25:6; Psalm 139:1; Tanhuma 3:80.

[87] Commenting on Job 11:7; Mishna Psalm 25:6.

[88] Thus Rabbi Yohannan b. Nappacha: ‘He who speaks or relates too much of God's praise will be uprooted from this world.’

[89] Genesis Rabba 68:9.

[90] B. Berakoth 10a; Leviticus Rabba 4:8; Yalkut on Psalm 90:1; Exodus Rabba.

[\[91\]](#) B. Migillah 29a.

[\[92\]](#) Song of Songs Rabba 2; Jerusalem Sukkah 4.

[\[93\]](#) Numbers Rabba 11:2; Deuteronomy Rabba 7:2 dựa trên Proverbs 8:34.

[\[94\]](#) Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus 19:6. Cf. Acts of the Apostles 4:32.

[\[95\]](#) Song of Songs Rabba 8:12.

[\[96\]](#) Yalkut on Song of Songs 1:2.

[\[97\]](#) Sifre on Deuteronomy 36.

[\[98\]](#) A. Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God, The Names and Attributes of God (Oxford, 1927), pp.171-4.

[\[99\]](#) Niddah 3ib.

[\[100\]](#) Yalkut on 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; Yalkut on Esther 5:2.

[\[101\]](#) Jacob E. Neusner, ‘Varieties of Judaism in the Formative Age’, in Arthur Green (biên soạn), Jewish Spirituality, 2 Vols, (London 1986, 1988), Ipp.172-3.

[\[102\]](#) Sifre on Leviticus 19:8.

[\[103\]](#) Mekhilta on Exodus 20:13.

[\[104\]](#) Piske Aboth 6:6; Horayot 133.

[\[105\]](#) Sanhedrin 4:5.

[\[106\]](#) Baba Metzia 58b.

[\[107\]](#) Arakin 15b.

Chú Thích chương 3

[1] Đấng Cứu Thế, Đấng Cứu độ, Đấng Cứu tinh. Messiah chỉ “người thụ cao” (dịch nghĩa là “người được xúc dầu”) được xem là một vị cứu tinh đến giải phóng một nhóm người, phổ biến nhất trong các tôn giáo Abraham. Trong Kinh Thánh Hebrew, một Messiah có thể là một vị vua hoặc Thượng tế được xúc dầu thánh theo cách truyền thống. Tuy nhiên, các Messiah không phải chỉ là người Do Thái. Ví dụ. Cyrus Đại đế, vua Ba Tư, được tôn là Đấng Cứu Thế vì ông đã ra sắc lệnh cho xây dựng lại Đền thờ Jerusalem. Messiah của người Do Thái là một nhà lãnh đạo được Thiên Chúa xúc dầu, phải là hậu duệ của dòng dõi vua David, là người sẽ cai trị các chi tộc thống nhất của dân Israel và báo trước Thời đại của Đấng Cứu độ sẽ đem lại hòa bình trên toàn cầu. (BT)

[2] Cách gọi khác: Thượng Đế quốc hay nước của Thượng Đế.

[3] Mark 1:18, 11.

[4] Mark 1:15. Thường được dịch là: 'The Kingdom of God is at hand', nhưng bản Hy Lạp thì mạnh hơn.

[5] Xem Geza Vermes, *Jesus the Jew* (London, 1973); Paul Johnson, *History of the Jew* (London, 1987).

[6] Matthew 5:17-19.

[7] Matthew 7:12.

[8] Matthew 23.

[9] T. Sof. 13:2.

[10] Matthew 17:2.

[11] Matthew 17:5.

[12] Matthew 17:20; Mark 11:22-3.

[13] Astasahasrika 15:293 trong Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959) p. 125.

[14] Bhagavad-Gita, *Krishna's Counsel in War* (New York, 1986), XI, 14, p.97.

[15] Ibid XI:21, p.100.

[16] Ibid XI:18, p. 100.

[17] Galatians 1:11; 14.

[18] Xem, Ví dụ, Romans 12:5; 1 Corinthians 4:15; 2 Corinthians 2:17. 5:17.

[19] I Corinthians, 1:24.

[20] Được trích theo Paul trong bài giảng bởi tác giả của Acts of the Apostles 17:28. Các đoạn trích có thể được lấy từ Epimanides.

[21] I Corinthians 15:4.

[22] Romans 6:4; Galatians 5:16-25; 2 Corinthians 5:17; Ephesians 2:15.

[23] Colossians 1:24; Ephesians 3:1, 13; 9:3; I Corinthians 1:13.

[24] Romans r: 12-18.

[25] Philippians 2:6-11.

[26] John 1:3.

[27] 1 John 1:1.

[28] Acts of the Apostles 2:2.

[29] Ibid, 2:9, 10.

[30] Joel 3:1-5.

[31] Acts of the Apostles 2:22-36.

[32] Ibid 7:48.

[33] Trích trong A.D. Nock, Conversion, *The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933) p.207.

[34] AdBaptizandos, Homily 13:14 trích trong Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief (Princeton, 1979), P-259-

[35] Gnostic/Gnosúicism (thuyết Ngộ đạo), hay còn gọi là Ngộ giáo.(BT)

[36] Chuyện lấy từ Irenaeus Heresies I.1.1. Hầu hết bản văn thời kỳ ‘Dị giáo’ đều bị tiêu hủy và chỉ còn được lưu giữ trong luận chiến của các đối thủ chính thống giáo của họ.

[37] Hippolytus, Heresies, 7.21.4.

[38] Irenaeus Heresies 1.5.3.

[39] Hippolytus Heresies 8.15.1-2.

[40] Luke 6:43.

[41] Irenaeus, Heresies 1.27.2

[42] Tertullian, Against Marcion, 1.6.1.

[43] Origen, Against Celsus, 1.9.

[44] Exhortation to the Greeks 59.2.

[45] Ibid, 10.106.4.

[46] The Teacher 2.3.381.

[47] Exhortation to the Greeks 1.8.4.

[48] Heresies 5.16.2.

[49] Enneads 5.6.

[50] Ibid. 5.3.11.

[51] Ibid. 7.3.2.

[52] Ibid. 5.2.1.

[53] Ibid. 4.3.9.

[54] Ibid. 4.3.9.

[55] Ibid. 6.7.37.

[56] Ibid. 6.9.9.

[57] Ibid. 6.9.4.

[58] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols, I. The Emergence of the Catholic Tradition (Chicago, 1971), p.103.

Chú Thích chương 4

[1] Ngu ồn từ Gregory thành Nyssa.

[2] Trong lá thư gửi Eusebius, đ ồng minh của ông, và trong the Thalia, trích trong Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, *Early Arianism, A View of Salvation* (London, 1981), p.66.

[3] Arius, Epistle to Alexander, 2.

[4] Proverbs 8.22. trích từ p.81-2.

[5] John 1.3.

[6] John 1.2.

[7] Philippians 2:6-11, trích từ p.105.

[8] Arius, Epistle to Alexander 6.2.

[9] Athanasius, Against the Heathen, 41.

[10] Anthanasius, On the Incarnation, 54.

[11] Đi ều này khác với giáo lý thường đ ược gọi là Tín đi ều Nicaea đ ược sáng tác tại Công đ ồng Constantinople năm 381.

[12] Athanasius, On the Synods of Ariminium and Seleucia, 41.1.

[13] Athanasius, Life of Antony, 67.

[14] Basil, On the Holy Spirit, 28.66.

[15] Ibid

[16] Gregory of Nyssa, Against Eunomius, 3.

[17] Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius's Second Book*.

[18] Gregory of Nyssa, Life of Moses, 2.164.

[19] Basil, Epistle 234.1.

[20] Oration, 31.8.

[21] Gregory of Nyssa, *AW Three Gods*.

[22] G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), p.300.

[23] Gregory of Nyssa, *Not Three Gods*.

[24] Gregory of Nazianzus, *Oration*, 40:41.

[25] Gregory of Nazianzus, *Oration*, 29:6-10.

[26] Basil, Epistle, 38:4.

[27] On the Trinity vii.4.7.

[28] Confessions i.i. (dịch bởi Henry Chadwick) (Oxford, 1991), p.3.

[29] Ibid.VIII vii (17), p. 145.

[30] *Bão táp và xung kích*, hay còn gọi là *Bão táp và thúc giục* hoặc *Bão táp và căng thẳng* là trào lưu nghệ thuật nổi bật của Đức ở thế kỷ XVIII và một trong những trào lưu nghệ thuật nổi tiếng và quan trọng nhất của thời kỳ Khai sáng. Nhờ nó, nền nghệ thuật của Đức đã có bước tiến mạnh mẽ và ảnh hưởng lớn hơn đến nhiều nền nghệ thuật khác. Bão táp và xung kích diễn ra mạnh mẽ nhất trên các lĩnh vực văn học, kịch, âm nhạc và nghệ thuật thị giác.(ND)

[31] Ibid. VIII xii (28), p.i52.

[32] Ibid. VIII xii (29), pp. 152-3. Passage from St Paul, Romans 13:13-14.

[33] Ibid. xxvii (26), p. 194.

[34] Ibid. Vxxvii (38), p-201

[35] Ibid.

[36] On the Trinity VIII.ii.3.

[37] Ibid.

[38] Ibid. X.x.i4.

[39] Ibid. X.xi.i8.

[40] Ibid.

[41] Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1983), p.79.

[42] Augustine, *On the Trinity* xiii.

[43] Ibid.

[44] Tội Nguyên Tổ, hay còn gọi là Tội Tổ Tông, Tội Tổ Tông truyền, hoặc nguyên tội, là một tín điểu của Hội thánh Công giáo, ám chỉ đến tình trạng mắc tội ngay từ khi sinh ra của tất cả mọi người, xuất phát từ sự sa ngã của Adam. Adam và Eva được tùy ý hái trái cây trong vườn Địa đàng để ăn, trừ cây Trí tuệ, nhưng Eva lại nghe lời dụ dỗ của con rắn, ăn “trái cấm” này. Tội lỗi này truyền tới mọi đời sau của Adam, trở thành nguyên nhân của mọi tội lỗi và hiểm họa của con người.(ND)

[45] Enchyridion 26.27.

[46] On Female Dress, I, 1.

[47] Letter 243, 10.

[48] The Literal Meaning of Genesis, IX, V, 9.

[49] Letter XI.

[50] Ibid.

[51] The Celestial Hierarchy, I.

[52] The Divine Names, II, 7.

[53] Ibid. VII, 3.

[54] Ibid. VIII, 3.

[55] Ibid. VII, 3.

[56] Ibid. I.

[57] Mystical Theology, 3.

[58] The Divine Names, IV, 3.

[59] Ambigua, Migne, PG 91. 1088c.

[60] Thuật huyền bí của người Do Thái, có nghĩa là “Điêu được tiếp nhận”, ám chỉ khẩu truyền bí mật được thầy truyền lại cho trò.(ND)

Chú Thích chương 5

[1] Còn gọi là Đơn tính thuyết. (BT)

[2] 1. Muhammad ibn Ishaq, Sira, 145, trích trong A. Guillaume (dịch), *The Life of Muhammad* (London, 1955), p.160.

[3] Koran 96:1. Trong bản dịch của mình, Muhammad Asad đưa vào ngôn ngữ tinh lược của Koran bằng cách đưa thêm các từ vào trong ngoặc vuông.

[4] Ibn Ishaq, Sira, 153, in Guillaume (dịch), *A Life of Muhammad*, p.106.

[5] Ibid.

[6] Jalal ad-Din Suyuti, *al-itqan fi'ulum al aq'ran* trong Rodinson, *Mohammed* (dịch bởi Anne Carter) (London, 1971), p.74-

[7] Bukhar, Hadith 1.3. Trích trong Martin Lings, Muhammad, *His. Life Based On the Earliest Sources* (London, 1983), pp.44-5.

[8]. 'Expostulation and Reply'.

[9] Koran 75:17-19.

[10] Koran 42:7.

[11] Koran 88:21-2.

[12] Koran 29:61-3.

[13] Koran 96:6-8.

[14] Koran 80:24-32.

[15] Koran 92:18; 9:103; 63:9; 102:1.

[16] Hồi giáo dựa trên 5 cột trụ (Five Pillars of Islam): Shahadah (tuyên bố đức tin), Salat (cầu nguyện hằng ngày), Sawm (chay tịnh trong tháng

Ramadan), Zakat (bố thí), và Haji (hành hương tới Mecca ít nhất một lần trong đời).(BT)

[17] Koran 24:1, 45.

[18] Koran 2:158-9.

[19] Thiên đàng chính là thiên quốc, nơi được thống trị bởi quyền năng của thần linh, là nơi mà các Thành đô sẽ biến thành cơ thể phát sáng như Chúa, bước vào Thiên quốc, nhìn thấy tâm thân thực sự sáng ngời của Chúa, cùng làm vua với Chúa, sống chan hòa ánh sáng vinh quan và hưởng lạc.

[20] Koran 20:114-15.

[21] Ibn Ishaq, Sira 227 trong Guillaume (dịch) *The Life of Muhammad*, p.159.

[22] Ibid. 228, p.158.

[23] George Steiner, *Real Presences. Is there anything in what we say?* (London, 1989), pp. 142-3.

[24] Koran 53:19-26.

[25] Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to understand Islam* (London, 1991), pp.108-117.

[26] Koran 109.

[27] Koran 112.

[28] Trích trong Seyyed Hossein Nasr, *'God' in Islamic Spirituality: Foundation* cũng do ông biên soạn, (London, 1987), p.32i.

[29] Koran 2:11.

[30] Koran 55:26.

[31] Koran 24:35.

[32] Armstrong, *Muhammad*, pp.21-44; 86-88

[33] Koran 29:46.

[34] Ibn Ishaq, Sira 362 trong Guillaume (dịch) *A Life of Muhammad*, \$.246.

[35] Đây là bản dịch của Muhammad Asad tác phẩm *ahl al-kitab*, thường được gọi là: ‘nhân vật trong Sách’.

[36] Koran 2:135-6.

[37] Ali Shariati, Hajj (dịch bởi Laleh Bakhtiar) (Teheran, 1988), pp.54-6.

[38] Koran 33:35.

[39] Trích trong Seyyed Hossein Nasr, *The Significance of the Sunnah and Hadith' in Islamic spirituality*, pp. 107-8.

[40] 1 John 1.1.

[41] *Ismail* (hay *Ishmael*). con trai đầu tiên của Abraham; tên này có nghĩa là “Al-Lah đã nghe thấu” hay “Thiên Chúa đã nghe thấu” khao khát của Ibrahim và vợ ông Sarah về một đứa con; Ismail là một chi phái của Hồi giáo Shiah. *Istnaili* cấu tạo từ *Ismail* nghĩa là người ủng hộ Ismail)

[42] (Dựa trên cách đọc nên có nhiều biến thể: Shi’a, Shi’ite, Shiiteh, Shi is...) Là tên viết rút gọn từ Shi’is Ali (nghĩa là người theo phái Ali). Shia xem Ali, con trai nuôi của Muhammad, là người kế thừa hợp pháp của Muhammad và là Imam đầu tiên. Cuốn sách này sử dụng thuật ngữ Shia. Hồi giáo Shia hiện đại được chia thành 3 nhóm chính: Twelver, Ismaili và Zaidiyyah. Shia được dựa theo kinh Quran và thông điệp của nhà tiên tri

Muhammad chứng thực trong Hadith được ghi nhận bởi Shia, và các quyển sách được coi là thiêng liêng đối với Shia (Nahj al-Balagha). Ngược lại với các dòng Hồi giáo khác, Shia tin rằng chỉ có Chúa Trời có quyền chọn người đại diện để bảo vệ Hồi giáo, Quran và Sharia.

[43] Thuyết thần học ra đời vào thế kỷ VIII, nhấn mạnh tính độc nhất, đơn nhất, và công bằng tuyệt đối của Thượng Đế và bác bỏ nhân cách thuyết. Nó cho rằng kinh Koran được tạo ra chứ không phải vĩnh cửu. Nó xem ý chí tự do của con người như một miêu tả hợp lý của cái tốt và cái xấu. Nó chủ trương sự hài hòa giữa lý trí con người và mặc khải. Nó chống lại ý kiến của phái Ashari rằng ý chí của Thượng Đế là tiêu chí duy nhất để xác định tính đúng sai của một hành động. Thay vào đó, nó cho rằng ý chí ấy chưa đủ để làm tác nhân cho hành động. Thuyết này sử dụng các luận điểm hợp logic, chủ nghĩa duy vật, và đạo đức học duy lý, để góp phần vào sự phát triển của phương pháp luận triết học trong thần học Hồi giáo, (theo The Oxford Dictionary of Islam tại <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/tI25/el669>). Được viết dưới nhiều biến thể để chỉ hình thái số nhiều hoặc người đi theo trường phái: Mutazila, Mutazilite, Mutazilites, Mutazili. (ND)

[44] W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948) p. 139.

[45] Abu al-Hasan ibn Ismail al Ashari, *Malakat* 1.197, trích trong A.J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932), pp.67-8.

[46] Trường phái thần học đầu tiên trong Hồi giáo Sunni, thiết đặt nguyên tắc giáo lý chính thống do nhà thần học Ả-rập Abu al-Hasan al-Ashari lập ra.

Chú Thích chương 6

[1] Falsafah: (tiếng Ả-rập) Triết học; Nỗ lực diễn giải H ồi giáo bằng chủ nghĩa duy lý Hy Lạp cổ đại.(BT)

[2] Dịch bởi R. Walzer, ‘Islamic Philosophy’ trích trong S. H. Nasr, ‘Theology, Philosophy and Spirituality’ trong *Islamic Spirituality: Manifestations* (London, 1991), cũng do ông biên soạn, p.411.

[3] Vì cả hai đều xuất thân từ Rayy, Iran.

[4] Đỗ Khánh Hoan dịch, NXB Thế Giới, Omega Plus phát hành, 2018. (BT)

[5] Trích từ 4n Azim Nanji, ‘Ismailism’ trong S. H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundation* cũng do ông biên soạn (London, 1987), pp. 195-6.

[6] Xem Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (dịch bởi Nancy Pearson), (London, 1990) pp.51-72.

[7] Batin: ý nghĩa ẩn tàng của cuộc sống, trong tôn giáo, kinh Koran..., Batini cấu tạo từ Batin, có nghĩa là người chuyên đi tìm hiểu về Batin.

[8] Ibid. P51.

[9] Batin: ý nghĩa ẩn tàng của cuộc sống, trong tôn giáo, kinh Koran...; Batini cấu tạo từ Batin, có nghĩa là người chuyên đi tìm hiểu về Batin.

[10] Rasai’il I, 76, trích trong Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), p. 193.

[11] Rasai’il IV, 42, in ibid., p.187.

[12] Metaphysics XII, ioj4b, 32.

[13] Cuốn này được dịch từ bản gốc Ả-rập sang tiếng Hebrew với tựa Emunot ve-Deoth (Về các niềm tin và chủ thuyết) và trở nên phổ biến rộng hơn. (ND)

[14] Tên gọi cho tác giả (vô danh) của các cách ngôn, tục ngữ, hay châm ngôn... của các dân tộc. Với dân Do Thái cổ, tên gọi đó chỉ tác giả của nhiều sách trong Cựu Ước như Châm ngôn, Giảng viên, Khôn ngoan... (ND)

[15] Al-Mundiqh al-Dalal, dịch, trong W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali* (London, 1953), p.20.

[16] Trích trong John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), p.202.

[17] Khi các học giả phương Tây đọc tác phẩm của ông, họ mặc nhận al-Ghazzali là một Faylasuf.

[18] Mundiqh, trong Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali*, p.59-

[19] Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, pp.222-6.

[20] Koran 24:35, trích từ p.176-7.

[21] Mishkat al-Anwar, trích trong Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p.278.

[22] Kuzari, Book II, trích trong J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature* (London, 1912), p.257

[23] Koran 3:5.

[24] Không hiểu do dị bản hay không, nhiều bản Anh và cả bản Việt của Koran đều cho câu này nằm trong 42:11 (câu 11 của Thiên 42 Ash-Shura [Sự tham khảo])(ND)

[25] Listed in Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pp 313-14.

[26] Listed in Julius Guttman, *Philosophies of Judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (dịch bởi David W. Silverman) (London and New York, 1964), p. 179.

[27] Latin (nghĩa đen), con đường phủ định: Một cách tiếp cận thần học vốn khẳng định rằng không có khái niệm hoặc thuộc tính hữu hạn nào có thể gán cho Thượng Đế, ngoại trừ bằng ngôn từ phủ định. (ND)

[28] Trích trong Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, p.245.

[29] Về thái độ đối với các cuộc thập ác chinh thời kỳ đầu, xem Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and their Impact on Today's World* (New York, 1991, London, 1992) pp.49-75.

[30] Theo Stanlord Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/>), vị này tên là Johannes Scottus Eriugena (scotii là tên gọi chỉ cư dân Ireland thế kỷ IX, và Eriugena nghĩa là “gốc dân Ireland” và về sau bị ghi thành Erigena). Từ thế kỷ XVII ông được gọi là John Scottus (hoặc “Scotus”) Eriugena để phân biệt với John Duns Scotus (1265/66-1308) triết gia và nhà thần học người Scotland. (ND)

[31] Exposition of the Celestial Hierarchy, 2.1.

[32] Periphsean, Migne, PL, 426C-D.

[33] Ibid. 4287 B.

[34] Lờ mờ như trong một tấm gương: Trích từ Thư 1 gửi tín hữu Corinth (Côrintô) (1Cr, 13:12), (ND)

[35] Ibid. 680 D-681-A.

[36] Ibid.

[37] Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957), pp.57-65.

[38] Monologion I.

[39] Proslogion I.

[40] Proslogion. 2. Commenting on Isaiah 7:9.

[41] John Macquarrie, *In Search of Deity; An Essay in Dialectical Theism* (London, 1984), pp.201-2.

[42] Epistle 191.1.

[43] Trích trong Henry Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres* (London, 1986), p.296.

[44] Armstrong, *Holy War*, pp. 199-234.

[45] Thomas Aquinas, *De Potentia*, q.7, 3.5. ad. 14.

[46] Kinh Thánh bản Việt (1998) dịch là “Ta là Đấng Hiện hữu” và nêu cách dịch như trên trong chú thích. (ND)

[47] Summa Theologiae Ia, 13, 11.

[48] The Journey of the Mind to God, 6.2.

[49] Nguyên văn: *Argument from design*. Còn được biết đến là “*The teleological argument*” hay “*physico-theological argument*”, hay “*intelligent design argument*”. Thiết kế thông minh là luận cứ cho rằng “những đặc điểm xác định của vũ trụ và những dạng sống được giải thích xác đáng nhất bởi những nguyên nhân “thông minh”, không phải bởi những quá trình không được chỉ dẫn như chọn lọc tự nhiên.” Đây là sáng tạo luận mới, một hình thức của sáng tạo luận nhưng được nêu ra với những thuật ngữ

phi tôn giáo. Nhiều người theo luận cứ này đòi hỏi việc giảng dạy Thiết kế thông minh song song với thuyết tiến hóa, điều này đã gây nhiều tranh cãi tại Hoa Kỳ cùng với những phong trào nhại lại như Flying Spaghetti Monster.(BT)

[50] Theo Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>), cụm từ này ra đời ít nhất 100 năm sau khi Aristotle chết khi một người san định tác phẩm của ông (rất có thể là Andronicus of Rhodes) đặt cho một nhóm gồm 14 tập sách một cái tên chung là “*Ta meta ta phusika*” (những sách sau các sách vật lý). Những sách vật lý là chùm tác phẩm mà ngày nay ta gọi chung là Phusike akroasis, thường được dịch thành Physics trong tiếng Anh. Tên gọi này có lẽ để nhắc người đọc nên đọc xong những sách vật lý vốn bàn về thế giới tự nhiên đây biến dịch, rồi mới đọc tới những cuốn này vốn bàn về những thứ không biến dịch. Người đời sau có lẽ đọc nhầm, hoặc không hiểu ý nên nghĩ bộ sách này là meta phusika (vượt ngoài thế giới vật lý), trong khi Aristotle không hề biết và sử dụng từ này. Ông có bốn tên gọi cho ngành nghiên cứu này: Triết lý thứ nhất (prote philosophia), khoa học thứ nhất (prote epistème), minh triết (sophia), và thần học (theologia). (ND)

[51] Ibid. 3.1.

[52] Ibid. 1.7.

Chú Thích chương 7

- [1] John Macquarrie, *Thinking About God* (Tondon, 1957) p.34.
- [2] Hagigah 14b, trích Psalms 101:7; 116:15; 25:16.
- [3] Trích trong Louis Jacobs (biên soạn) *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976, London, 1990), p.23.
- [4] 2 Corinthians 2:2-4.
- [5] The Song of Songs, 5:10-15.
- [6] Dịch từ T. Carmi (biên tập và dịch) *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981) p.199.
- [7] Koran 53:13-17.
- [8] Confessions IX, 24 (dịch bởi Henry Chadwick) (Oxford, 1991) p. 171.
- [9] Joseph Campbell (with Bill Moyers), *The Power of Myth* (New York, 1988), p.85.
- [10] Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill and London, 1985). PP-161-75.
- [11] Confessions IX:24, (dịch bởi Chadwick), p. 171.
- [12] Confessions IX:25, pp.171-2.
- [13] Ibid.
- [14] Morals on Job v.66.
- [15] Ibid xxiv.ii.
- [16] Homilies on Ezekiel II, ii, i.

- [17] Commentary on the Song of Songs, 6.
- [18] Epistle 234.1.
- [19] On Prayer, 67.
- [20] Ibid. 71.
- [21] Ambigua, PG.91 1088c
- [22] Peter Brown with Sabine MacCormack, 'Artifices of Eternity', trong Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1992), p.212.
- [23] Nicephoras, *Greater Apology for the Holy Images*, 70.
- [24] Theological Orations I.
- [25] Ethical Orations 1.3.
- [26] Orations 26.
- [27] Ethical Orations 5.
- [28] Hymns of Divine Love 28.114-15, 160-2.
- [29] *Encyclopaedia of Islam* (1st edn. Leiden 1913), mục từ 'Tasawwuf.
- [30] Dịch bởi R. A. Nicholson, trích trong A. J. Arberry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950), p-43-
- [31] Trích trong R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1963 edn.), p. 115.
- [32] Narrative, trích trong Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization* 3 Vols, (Chicago, 1974), I., p.404.
- [33] Trích trong Arberry, *Sufism*, p.59.

[34] Trích trong Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 151.

[35] Trích trong Arberry, *Sufism*, p.60. 36. Koran 2:32.

[36] Koran 2:32.

[37] Hiqmat al-Ishraq, trích trong Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (dịch bởi Nancy Pearson), (London, 1990), pp. 168-9.

[38] Mircea Eliade, *Shamamism*, p.9 508.

[39] J.P. Sartre, *The Psychology of the Imagination* (London, 1972), passim.

[40] . Futuhat alMakkiyah II, 326, trích trong Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (dịch bởi Ralph Manheim), (London, 1970), p.330.

[41] The Diwan, *Interpretation of Ardent Desires*, in ibid. p. 138.

[42] La Vita Nuova (dịch bởi Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), pp.29-30.

[43] Purgatory xvii, 13-18 (dịch bởi Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p. 196.

[44] William Chittick, 'Ibn al-Arabi and His School' trong Sayyed Hossein Nasr (biên soạn) *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York and London, 1991), p.6i.

[45] Koran 18:69.

[46] Trích trong Henri Corbin, *Creative Imagination in Ibn al-Arabi*, p.m.

[47] Chittick, 'Ibn Arabi and His School' trong Nasr (biên soạn) *Islamic Spirituality*, p-58.

[48] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), p.282.

[49] . R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 105.

[50] R. A. Nicholson, (biên soạn) *Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, 1922), p.i48.

[51] Masnawi, I, i, trích trong Hodgson, *The Venture of Islam*, II, p.250.

[52] Trích trong *This Longing, Teaching Stories and Selected Letters of Rumi* (dịch, biên tập bởi Coleman Banks and John Moyne), (Putney, 1988), p.20.

[53] ‘Song of Unity’ trích trong Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism 2nd edn.*, (London, 1955), p.108.

[54] Ibid, p. 11.

[55] In Gershom Scholem (biên tập và dịch) *The Zohar, The Book of splendour* (New York, 1949), p.27.

[56] Số nhiều: *Sefiroth*.

[57] Ibid.

[58] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p.136.

[59] Ibid. p. 142.

[60] Trích trong J.C. Clark, Meister Eckhart, *An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons* (London, 1957), p.28.

[61] Simon Tugwell, 'Dominican Spirituality' trong Louis Dupre and Don. E. Saliers (biên soạn). *Christian spirituality III* (New York and London, 1989), p.28.

[62] Trích trong Clark, Meister Eckhart, p-40.

[63] Sermon, ‘Qui Audit Me Non Confundetur’ in R.B. Blakeney (dịch) Meister Eckhart, *A New Translation* (New York, 1957), p.204.

[64] . Ibid, p.288.

[65] ‘On Detachment’ in Edmund Coledge and Bernard McGinn (biên tập và dịch.) Meister Eckhart, *the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence* (London, 1981), p.87.

[66] Theophanes, PG. 9320. (Chỗ in nghiêng.)

[67] Homily, 16.

[68] Triads 1.3.47.

Chú Thích chương 8

[1]Majma ‘at al-Rasail, trích trong Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), p.351.

[2]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 Vols, (Chicago, 1974), II, pp-334-360.

[3]Twelver Shiism: Người H ả giáo theo dòng Shia tin rằng Ali người con trai nuôi của Muhammad được chỉ định làm người kế vị, và có Mười hai Imam là người bảo vệ Kinh Koran, Hadith và Sharia. (ND)

[4]Kitab al hikmat al-arshiya, trích trong Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (dịch bởi Nancy Pearson), (London, 1990), p. 166.

[5]Trích trong M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God* (London, 1981), pp. 103-4.

[6]Trích trong Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 2nd edn. (London, 1955), p.253.

[7]Ibid. p. 271; về Lurianic Kabbalah xem thêm Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish spirituality* (New York, 1971), pp.43-48; R. J. Zwi Weblosky, ‘The Safed Revival and its Aftermath’ in Arthur Green (biên soạn) *Jewish Spirituality* 2 Vols. (London, 1986, 1988), II; Jacob Katz, ‘Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study’ in *ibid.*; Laurence Fine, ‘The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah’ in *ibid.*; Louis Jacobs, ‘The Uplifting of the Sparks in later Jewish Mysticism’ in *ibid.*

[8]The Mountain of Contemplation, 4.

[9] Thomas a Kempis, *The Imitation of Christ* (dịch bởi Leo Sherley Poole), (Harmondsworth, 1953), I, i, p.27.

[10] Richard Kieckhafer, 'Major Currents in Late Medieval Devotion' trong Jill Raitt (biên soạn) *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York and London, 1989), p.87-8.

[11] Julian of Nonvich, *Revelations of Divine Love* (dịch bởi Clifton Wolters) (London, 1981), 15, pp.87-8.

[12] Enconium Sancti Tomae Aquinatis trích trong William J. Bouwsme, *The Spirituality of Renaissance Humanism* in Raitt, *Christian Spirituality*, p.244.

[13] Letter to his brother Gherado, December 2, 1348 trong David Thompson (biên soạn), *Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works* (New York, 1971), p.90.

[14] Trích trong Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness* (New Haven, 1979), p.87.

[15] Of Learned Ignorance, 1.22.

[16] On Possibility and Being in God, 17.5.

[17] The Black Mass: những người theo thuyết đa thần, nhị nguyên cho rằng thế giới có hai phần thiện và ác, và Quỷ Satan cần đầu các thần ác. Khoảng thế kỷ XII xuất hiện những nhóm người tôn thờ quỷ Satan trong các buổi Lễ Đen ở đền thờ Quỷ Satan, với các nghi lễ gồm các hành vi tình dục kỳ quái, hành xác, giết những con thú và lấy bộ phận sinh dục để tế Quỷ Satan. Họ tin rằng sau 100 ngày, những vật tế này sẽ hồi sinh thành đệ tử của Satan.(ND)

[18] Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London, 1976).

[19] Trích trong Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction* (Oxford and New York, 1988), p.73.

[20] Commentary on Psalm 90.3.

[21] Commentary on Galatians 3.19.

[22] Trích trong McGrath, *Reformation Thought*, p.74.

[23] I Corinthians 1.25.” Chúa phán xét “tội nhân”, thuần túy bởi những chuẩn mực của con người, duy chỉ những ai được xem là đáng trừng phạt. Sức mạnh của Chúa được khải lộ dưới những gì được xem là yếu đuối trong mắt loài người. Trong khi Luria truyền giảng những học thuyết Kabbalah tin rằng chỉ có thể gặp được Thượng Đế khi hoan hỉ và an yên, Luther lại khẳng định “chỉ có thể gặp được Chúa trong khổ nạn và trong Thập giá.”[^][Heidelberg Disputation, 21.

[24] Ibid. 19-20.

[25] Ibid.

[26] Trích trong Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma 5 Vols, IV, Reformation of Church and Dogma* (Chicago and London, 1984), p.156.

[27] Commentary on Galatians 2.16.

[28] Ethical Orations 5

[29] Small Catechism 2.4. Trích trong Pelikan, *Reformation of Church*, p.i6i. (Chỗ in nghiêng.)

[30] Alastair E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990) p.7.

[31] Trích trong McGrath, *ibid*, p.251.

[32] *Institutes of the Christians Religion*, I, xiii, 2.

[33] Trích trong Pelikan, *Reformation of Church*, p-327

[34] Zinzendorf trích trong *ibid*, p.326.

[35] Trích trong McGrath, *Reformation Thought*, p.87.

[36] McGrath, *A Life of Calvin*, p.90.

[37] William James, *The Varieties of Religious Experience* (biên soạn Martine E. Marty) (New York and Harmondsworth, 1982), pp. 127-85.

[38] John Bossy, *Christianity in the West 1400-1700* (Oxford and New York, 1985), p.96.

[39] McGrath, *A Life of Calvin*, pp.209-245.

[40] R.C. Lovelace, 'Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church' in Louis Dupre and Don E. Saliers (biên soạn.) *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989) p.313.

[41] The Spiritual Exercises 230.

[42] Trích trong Hugo Rahner SJ, *Ignatius the Theologian* (dịch bởi Michael Barry) (London, 1968), p.23.

[43] Trích trong Pelikan, *The Christian Doctrine and Modern Culture* (Since 1700) (Chicago and London, 1989), p-39-

[44] Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais* (dịch bởi Beatrice Gottlieb) (Cambridge Mass., and London, 1982) p.351.

[45] Ibid, pp-355-6.

[46] Trích trong J.C. Davis, *Fear, Myth and History the Ranters and the Historians* (Cambridge, 1986), p. 114.

[47] McGrath, *A Life of John Calvin*, p. 131.

[48] Trích trong Robert S. Westman, *The Copernicans and the Churches' in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers* (biên soạn.), *God and Nature, Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p.87.

[49] Psalm 93:1; Ecclesiastici 1:5; Psalm 104:19.

[50] William R. Shea, 'Galileo and the Church' trong *Lindberg and Numbers* (biên soạn.), *God and Nature*, p. 125.

Chú Thích chương 9

[1] Trích từ Blaise Pascal, *Pensees* (dịch, biên tập bởi A. J. Krailsheimer) (London, 1966), P-309-

[2] *Pensees*, 919.

[3] Ibid. 198.

[4] Ibid. 418.

[5] Ibid. 919.

[6] Ibid. 418.

[7] Romans 1.19-20.

[8] Rene Descartes, *A Discourse on Method* etc (dịch bởi J. Veitch) (London, 1912), 2.6.19.

[9] Rene Descartes, *A Discourse on Method*, Optics, Geometry and Metereology (dịch bởi Paul J. Olscamp) (Indianapolis, 1965), p.263.

[10] Ibid. p.361.

[11] Trích trong A. R. Hall and L. Tilling (biên soạn.) *The Correspondence of Isaac Newton*, 3 Vols (Cambridge, 1959-77), December 10, 1692, III, pp.234-5.

[12] January 17, 1693 in ibid. p.240.

[13] Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (dịch bởi Andrew Motte, biên soạn Florian Cajori) (Berkeley, 1934), pp.344-6.

[14] 'Corruptions of Scripture' trích trong Richard S. Westfall, '*The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton*' in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (biên

soạn.) *God and Nature; Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p. 231.

[15] Ibid. pp.231-2.

[16] Trích trong Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine 5 Vols, V Christian Doctrine and Modern Culture* (Since 1700) (Chicago and London, 1989), p.66.

[17] Ibid. p.105.

[18] Ibid, p.101.

[19] Ibid. p. 103.

[20] *Paradise Lost*, Book III, Lines 113-119, 124-128.

[21] Francois-Marie de Voltaire, *Philosophical Dictionary* (dịch bởi Theodore Besterman) (London, 1972), p.357.

[22] Ibid. p.57.

[23] Trích trong Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p.290.

[24] Baruch Spinoza, *A Theologica-Political Treatise* (dịch bởi R.H.M. Elwes) (New York, 1951), p.6.

[25] Trích trong Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p.60.

[26] . Ibid. p. 110.

[27] Trích trong Sherwood Eliot Wirt (biên soạn) *Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader* (Tring, 1988), p.9.

[28] Albert C. Outler, (biên soạn), *John Wesley: Writings*, 2 Vols. (Oxford and New York, 1964), pp. 194-6.

[29] Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p. 125.

[30] Ibid. p. 126.

[31] Trích trong George Tickell SJ, *The Life of Blessed Margaret Mary* (London, 1890), p.2s8.

[32] Ibid. p.221.

[33] Samuel Shaw, *Communion with God*, trích trong Albert C. Outler, 'Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition' trong Louis Dupre and Don E. Saliers (biên soạn.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989), p.245.

[34] Ibid, p.248.

[35] Digger: người đào, xới, cuốc đất; Phái này kêu gọi một cuộc cách mạng xã hội nhằm hướng tới lối sống cộng sản.

[36] Nguyên văn: *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*.

[37] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1970 edn.), p.172.

[38] Ibid. p.173.

[39] Ibid.p.174.

[40] Nguyên văn: "Gangraena or a Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectarians of this time.(BT)"

[41] Ibid. p.290.

[42] Ibid, p.303.

[43] Ibid. p.304.

[44] Ibid. p.305.

[45] Trích trong Wirt (biên soạn) *Spiritual Awakening*, p.1 10.

[46] Trích trong ibid, p.1 13.

[47] Alan Heimart Religion and the American Mind. *From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968), p.43.

[48] ‘An Essay on the Trinity’ trích trong ibid, pp.62-3.

[49] Trích trong ibid, p.101.

[50] Nhận xét của Alexander Gordon và Samuel Quincey trích trong ibid. p. 167.

[51] Gershom Scholem, Sabbati Sevi, (Princeton, 1973).

[52] Trích trong Gershom Scholem, ‘Redemption Through Sin’, trong *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), p. 124.

[53] Ibid. p. 130.

[54] Ibid.

[55] Ibid.

[56] Ibid. p. 136.

[57] (Nguyên văn: Sabbatarianism) Giáo phái Sabbath, một phái Tin Lành hình thành thế kỷ XVII ở Anh quốc buộc phải giữ lại ngay Sabbath như người Do Thái.

[58] Trích trong Scholem, 'Neutralisation of Messianism in Early Hasidism' in *ibid.* p. 190.

[59] Scholem, 'Devekut or Communion with God' trong *ibid.* p.207-

[60] Louis Jacobs, 'The Uplifting of the Sparks', trong Arthur Green (biên soạn) *Jewish Spirituality*, 2 Vols, (London, 1986, 1988), II, pp.i 18-121.

[61] *Ibid.* p.125.

[62] Scholem, 'Devekuth' trong *The Messianic Idea in Judaism*, pp.226-7.

[63] Arthur Green, 'Typologies of leadership and the Hasidic Zaddick' trong *Jewish Spirituality II*, p.i32.

[64] Sifra De-Zeniuta (dịch bởi R.J. Za. Werblowsky) trong Louis Jacobs, (biên soạn) *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976 and London, 1990), p.171.

[65] *Ibid.* p. 174.

[66] Arnold H. Toynbee, *A Study of History*, 12 Vols (Oxford 1934- 61), X, p.128.

[67] Albert Einstein, 'Strange is Our Situation Here on Earth' trong Jaroslav Pelikan (biên soạn) *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p.204.

[68] Trích trong Rachel Elin, 'HaBaD: the Contemplative Ascent to God' trong Green (biên soạn) *Jewish Spirituality II*, p.161.

[69] *Ibid.* p. 196.

[70] Trích trong Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven and London, 1987), p.225.

[71] 'A Letter to the Blind for Those Who See' trong Margaret Jourdain (dịch, biên tập) *Diderot's Early Philosophical Works* (Chicago, 1966), pp.113-14.

[72] Paul Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach, *The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World* (dịch bởi H.D. Robinson), 2 Vols (New York, 1835), I, p.22.

[73] Ibid. II, p.227.

[74] Ibid. I, p. 174.

[75] Ibid. II, p.232.

Chú Thích chương 10

[1] M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), p.66.

[2] November 22, 1817, trong *The Letters of John Keats* (biên soạn H.E. Rollins) 2 Vols (Cambridge, Mass., 1958), pp. 184-5.

[3] Gửi George và Thomas Keats, December 21 (27?), 1817 in *ibid*, p.191.

[4] The Prelude II, 256-64.

[5] ‘Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey,’ 37-49.

[6] ‘Expostulation and Reply’; ‘The Tables Turned’.

[7] ‘Tintern Abbey’, 94-102.

[8] ‘Ode To Duty’; The Prelude XII, 316

[9] Trong thơ của Blake, “ngôi sao” biểu trưng cho trật tự duy lý, “starry pole” là vùng không gian được tạo ra và cai quản bằng lý trí. (ND)

[10] ‘Introduction’ to The Songs of Experience, 6-10.

[11] Jerusalem 33:1-24.

[12] *Ibid.* 96:23-8.

[13] F.D.E. Schliermacher, *The Christian Faith* (dịch bởi H. R. Mackintosh and J.S. Steward) (Edinburgh, 1928).

[14] *Ibid.* p.12.

[15] Albert Ritschl, *Theology and Metaphysics* (2nd edn.) (Bonn, 1929), p.29-

[16] Trích trong John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1978), p.162.

[17] ‘Contribution to the Critique of Hegels “Philosophy of the Right” {!} trong Jaroslav Pelikan (biên soạn) *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p.80.

[18] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), No.125.

[19] Friedrich Nietzsche, *The Antichrist in The Twilight of the Gods and The Antichrist* (dịch bởi R. J. Hollingdale), (London, 1968), p.163.

[20] Sigmund Freud, *The Puture of an Illusion* (ấn bản tiêu chuẩn), p.56.

[21] Friedrich Neitzsche, Thus Spake Zarathustra, *A Book for Every One and No One* (dịch bởi R.J. Hollingdale, London, 1961), p.217.

[22] Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam liv*, 18-20.

[23] NXB Văn học, 6/2013

[24] Trích dẫn bởi William Hamilton trong ‘The New Optimism - From Prufrock to Ringo’ in Thomas J. J. Altizer and William Hamilton (biên soạn.) *Radical Theology and the Death of God* (New York and London, 1966).

[25] Michael Gilsenan, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East* (London and New York, 1985 edn.), p-38.

[26] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 Vols (New York, 1908), II, p.146.

[27] Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985), pp. 183-4.

[28] Nguyên gốc: “Rightly Guided Caliph (rashidun)”(BT)

[29] Risalat al-Tawhid, trích trong Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1971), p-378.

[30] Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton and London, 1957), p-95-

[31] Ibid. p. 146, tham khảo pp. 123-160 về phân tích của Al-Azhar.

[32] “Người trong Dân”, cụm này lấy từ Sáng thế kỷ 26:10. (ND)

[33] Trích trong Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (dịch bởi Deborah Greniman) (New York, 1985), p.i58. Thuật ngữ Kabbalah in nghiêng.

[34] Tên gọi một cộng đồng tập thể ở Israel vốn theo truyền thống dựa trên nông nghiệp.

[35] Ibid. p. 143.

[36] ‘Avodah’, 1-8, dịch, bởi T. Carmi (biên tập và dịch) *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), p-534-

[37] 'The Service of God', trích trong Ben Zion Bokser (biên tập và dịch) *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (Warwick N.Y., 1988), p.50.

[38] Elie Weisel, *Night* (dịch bởi Stella Rodway) (Harmondsvvorth, 1981), p.45. 34. Ibid, pp.76-7.

[39] Ibid., pp. 76–77.

Chú Thích chương 11

[1] Peter Berger, *A Rumour of Angels* (London, 1970), p.58.

[2] A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth, 1974) p.152.

[3] Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History* (Charlottesville, 1985), p.10.

[4] . Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (London, 1966), p.136.

[5] Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London, 1963), p. 138.

[6] Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966), passim.

[7] Dùng để chỉ sự sa ngã của Adam và Eva khi ăn trái cấm. (ND)

[8] Paul Tillich, *Theology and Culture* (New York and Oxford,) 1964, p.129.

[9] Alfred North Whitehead, 'Suffering and Being' trong *Adventures of Ideas* (Harmondsworth, 1942), pp. 191-2.

[10] *Process and Reality* (Cambridge, 1929), p.497.

[11] Ali Shariati mất năm 1977, trong khi cách mạng Iran đến năm 1979 mới diễn ra.(BT)

[12] Một công trình ở giữa đền thờ thiêng liêng nhất của đạo Hồi ở Makkah, là nơi chứa Hắc Thạch, hòn đá từ Thiên đàng rơi xuống làm chỉ dẫn cho Adam và Eva xây đền thờ theo đức tin Hồi giáo.(BT)

[13] Ali Shariati, *Hajj* (dịch bởi Laleh Bakhtiar), (Teheran, 1988), p.46.

[14] Ibid. p.48.

[15] Martin Buber, 'Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie', trích trong Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today* (dịch bởi Edward Quinn), (London, 1978), p.508.

[16] Trích trong Raphael Mergui and Philippa Simmonot, *Israel's Ayatollahs; Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), p.43.

[17] Tất nhiên, trách nhiệm cá nhân cũng rất quan trọng trong Ki-tô giáo, nhưng Do Thái giáo và Hồi giáo nhấn mạnh điều này bởi hai tôn giáo này thiếu một lĩnh vực trung gian, một quan điểm được phục hồi bởi các nhà cải cách Tin Lành.

[18] Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times* (New York, 1947), pp. 189-90.