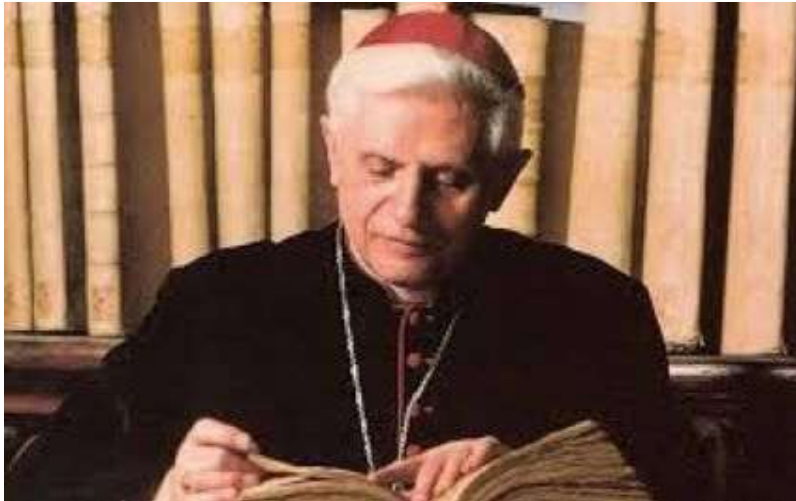


**Độc Joseph Ratzinger,
Nhà thần học
của tính liên tục**



Thu thập và chuyển ngữ

Vũ Văn An

Sydney 2025

Giới thiệu

Công trình thần học của Đức Hồng Y Joseph Ratzinger, tức Đức cố Giáo Hoàng Bênêđictô XVI, hết sức phong phú và đa dạng. Ngài thường viết cho tạp chí *Communio*, một tạp chí ngài cùng Henri de Lubac và Hans Urs von Baltazar thành lập, sau khi chia tay với tạp chí *Concilium*.

Cuộc chia tay này, theo George Weigel trong cuốn *The Irony of Modern Catholic History*, không hẳn giữa phe duy truyền thống và phe tự do tại Công đồng Vatican II, cho bằng là một cuộc chiến bên trong “hàng ngũ các thần học gia duy cải cách”, một cuộc chiến thực sự đã diễn ra ngay lúc Vatican II đang nhóm họp. Dĩ nhiên là âm thầm, và chỉ trở thành công khai khi Henri de Lubac và Joseph Ratzinger rời bỏ *Concilium*, thành lập năm 1963, để lập ra *Communio* năm 1972.

Nhiều nhận định khác nhau đã được viết về nguyên nhân của việc chia tay này. Tracey Rowland, thần học gia người Úc, chẳng hạn, đã diễn giải các khác biệt giữa hai nhóm này như sau:

Trước hết, họ có một sự hiểu biết hoàn toàn khác về lời khuyên của Chúa Kitô với các tông đồ của Người trong việc đọc các dấu hiệu của thời đại. Ẩn chứa trong đó là một sự hiểu biết khác về sự mặc khải. Như một bức biếm họa, người ta có thể nói rằng các nhà thần học **Communio** nhìn vào các phong trào văn hóa đương thời từ góc độ giáo huấn của giáo quyền của Giáo hội trong khi các người chủ trương *Concilium* nhìn vào giáo huấn của huấn quyền từ góc độ các phong trào văn hóa đương thời. Các người chủ trương *Communio* tin rằng khi Chúa Kitô bảo các tông đồ của Người đọc các dấu hiệu của thời đại, Người muốn nói với họ rằng Người, Chúa Kitô, chính là dấu hiệu của thời đại. Người đang đưa ra một quan điểm cánh chung. Người đang nói với các tông đồ của Người rằng các con hiện đang sống trong kỷ nguyên Kitô giáo, hãy hiểu rằng Sự Nhập thể đã diễn ra, hãy hiểu rằng Thiên Chúa đã mặc lấy bản chất con người. Người không nói rằng điều quan trọng là các con phải theo kịp các trào lưu xã hội đang thay đổi và liên hệ đức tin Kitô giáo với chúng.

Thứ hai, trong khi các nhà thần học theo phong cách *Communio* và *Concilium* đồng ý rằng thần học Công Giáo đại diện cho sự tổng hợp của đức tin và lý trí, họ thích các đối tác triết học khác nhau cho thần học. Karl Rahner dự đoán rằng vì hiện có rất nhiều triết lý khác nhau đang được sử dụng nên các học giả Công Giáo sẽ bị cám dỗ bởi điều mà ông gọi là 'sự ham muốn tri thức luận' - mong muốn gắn kết thần học Công Giáo với mọi loại triết lý thời thượng. Do đó, một sự khác biệt rất đáng kể giữa các học giả *Communio* và *Concilium* nằm ở sự lựa chọn đối tác triết học của họ. Ví dụ, nhóm *Communio* không bị thu hút bởi chủ nghĩa Mác-xít văn hóa.

Thứ ba, hai nhóm có thái độ khác nhau đối với các nền văn hóa hiện đại và hậu hiện đại. Mặc dù không tránh né mọi khía cạnh của các nền văn hóa này, các nhà thần học *Communio* (giống như các nhà thần học Chính thống giáo cấp tiến mà họ chông chéo trên một số mặt trận) chỉ trích các nền văn hóa này nhiều hơn so với các nhà thần học theo phong cách *Concilium*.

Thứ tư, hai nhóm có thái độ khác nhau đối với thẩm quyền của huấn quyền và các vấn đề khác trong giáo hội học như bản chất của chức vụ Phêrô và thừa tác vụ linh mục (*Catholic World Report* phỏng vấn 11/05/2017. Xem <https://www.catholicworldreport.com/2017/05/11/tracey-rowlands-guide-through-the-catholic-academic-zoo/>)

Tuy nhiên, một cách ngắn gọn, trong diễn văn Giáng sinh năm 2005 với giáo triều Rôma, chính Đức Bê-nê-đíc-tô XVI đã thẳng thừng nói tới nguyên nhân này, đó chính là vì *Concilium* đã “đọc” Vatican II như một đứt đoạn với quá khứ Công Giáo, điều mà ngày nay chúng ta gọi là “thay đổi mô hình” (paradigm shift).

Khuynh hướng ấy đã được Henri de Lubac nhìn ra ngay từ số thứ năm của *Concilium*. Chính vì thế, năm 1969, de Lubac, Louis Bouyer thuộc dòng Oratorian người Pháp, Jorge Medina Estévez người Chile và Joseph Ratzinger người Đức đã đồng ý gặp nhau trong phiên họp đầu tiên tại Rome của Ủy ban Thần học Quốc tế, một cơ quan cố vấn cho Bộ Giáo lý Đức tin. Tại một cuộc họp do nhà thần học người Thụy Sĩ Hans Urs von Balthasar sắp xếp và dẫn đầu, họ đã thảo luận về khả năng có một tạp chí thần học mới sẽ thách thức sự bá quyền về mặt trí thức mà *Concilium* và các nhà thần học liên quan đến nó được hưởng. Như Ratzinger sau này nhớ lại, họ đã chọn tên *Communio*, bởi vì hạn từ tiếng Latinh này có nghĩa là "hiệp thông" hàm ý "sự chung sống hòa hợp giữa sự thống nhất và khác biệt", trái ngược với quan điểm hạn hẹp về mặt ý thức hệ của *Concilium*.

Communio sẽ “đọc” Vatican II qua lăng kính của toàn bộ truyền thống Công Giáo, kể cả Vatican I, chứ không qua lăng kính “đứt đoạn với quá khứ” của *Concilium*.

Tác giả sáng chói nhất của nhóm, nhấn mạnh đến tính chất liên tục, chính là thần học gia Joseph Ratzinger, sau này là người kế nhiệm của Thánh Giáo Hoàng Gioan Phao-lô II, Đức Bê-nê-đíc-tô XVI. Như ta sẽ thấy, ngài mở rộng ý niệm liên tục tính không những qua lãnh vực đại kết, liên tôn mà cả thế tục, mặc nhiên nhìn ra cả khía cạnh tích cực của Jean-Paul Sartre.

Chúng tôi sẽ lần lượt giới thiệu một số bài của ngài. Trước nhất mời đọc giả đọc bài “*Communio*: Một Chương trình”

Communio: Một Chương trình

Hồng Y Joseph Ratzinger

Communio được thành lập để lôi cuốn và mang các Ki-tô hữu lại với nhau chỉ dựa trên đức tin chung của họ (Communio số 19, Mùa Thu 1992)

Khi số đầu tiên của Tập san Công Giáo Quốc tế Communio xuất hiện vào đầu năm 1972, đã có 2 ấn bản, một bằng tiếng Đức và một bằng tiếng Ý. Một ấn bản Croatia cũng đã được thai nghén ngay từ đầu. Lời nói đầu của Franz Greiner được dùng như một dẫn nhập đưa vào ấn bản Đức. Chung cho cả hai ấn bản là đóng góp thần học nền tảng của Hans Urs von Balthasar “*Communio: Một Chương trình*”. Khi chúng ta đọc những trang này 20 năm sau, chúng ta ngạc nhiên trước tính liên quan của điều nói lúc đó. Hiệu quả của nó vẫn có tính nổ bùng trong khung cảnh thần học đương thời. Dĩ nhiên, chúng ta dám hỏi đến mức độ nào tờ tập san duy trì được các nguyên tắc hướng dẫn của nó và hiện nay, điều gì có thể làm để tỏ ra công bình hơn đối với chúng. Tuy nhiên, một cuộc vấn lương tâm loại này không thể là chủ đề cho bài nói của tôi. Tôi chỉ xin cố gắng làm mới lại ký ức của chúng ta và củng cố quyết tâm vốn đã có từ lúc khởi đầu.

Nguồn gốc của tập san Communio

Để đạt mục tiêu này, điều có khả năng hữu ích là tái khảo sát trong giây lát việc hình thành ra tập san. Bất chấp nhiều trở ngại, ngày nay, nó đã xuất hiện trong 13 ngôn ngữ. *Communio* không thể bị loại khỏi cuộc bàn luận thần học hiện thời nữa. Ngay từ đầu, sáng kiến của Hans Urs von Balthasar đã không phải là việc thành lập một tập san. Thần học gia vĩ đại xuất thân từ Basel này vốn không tham dự vào biến cố Công Đồng. Xem xét sự đóng góp được ngài thực hiện, người ta phải nhìn nhận một mất mát lớn. Nhưng cũng có mặt tốt ở sự vắng mặt của ngài.

Balthasar đã có thể nhìn toàn bộ từ xa, và điều này dành cho ngài một sự độc lập và rõ ràng trong phán đoán, một điều sẽ bất khả nếu ngài dành 4 năm trải nghiệm biến cố từ bên trong. Ngài hiểu và chấp nhận không dè dặt sự vĩ đại của các bản văn công đồng, nhưng cũng thấy kiểu cách chạy vòng quanh mà quá nhiều người đầu óc hẹp hòi đã trở nên quen thuộc với. Họ tìm cách lợi dụng bầu khí công đồng bằng cách tiếp tục chạy quanh tiêu chuẩn đức tin. Các đòi hỏi của họ thích ứng với khiêu thường thức của các người đồng thời với họ và tỏ ra phần khích vì người ta trước đó từng giả thiết rằng những ý kiến này không thể giảng hòa với đức tin của Giáo Hội. Origen từng nói rằng “Các người lạc giáo nghĩ sâu hơn nhưng không đúng hơn” (1). Đối với thời hậu công đồng, tôi nghĩ rằng chúng ta phải thay đổi câu nói đó một chút và nói: “lỗi suy nghĩ của họ xem ra đáng lưu ý hơn nhưng gây tổn hại cho sự thật”. Điều trước đây không thể nói được đã được coi như việc tiếp tục tinh thần Công đồng. Không hề tạo ra được bất cứ điều gì thực sự mới mẻ, người ta cao ngạo cho là đáng lưu ý một cách rẻ tiền. Họ rao bán hàng hóa từ chợ bọ chết tự do ngày cũ như thể họ là nền thần học Công Giáo mới mẻ.

Ngay từ đầu, Balthasar đã tri nhận một cách rất sắc sảo diễn trình qua đó tính liên quan trở thành quan trọng hơn sự thật. Ngài chống đối nó một cách không thể lay chuyển vốn là đặc điểm trong tư duy và đức tin của ngài. Càng ngày chúng ta càng thừa nhận rằng cuốn *Khoảnh khắc Chứng tá Ki-tô giáo* (*The Moment of Christian Witness = Cordula oder der Ernstfall*), xuất hiện lần đầu năm 1966, là một cuốn cổ điển về bút chiến vô tư. Công trình này xứng đáng được xếp vào hàng các cuốn bút chiến vĩ đại của các Giáo Phụ, vốn dạy chúng ta phải dị biệt hóa ngộ đạo với Ki-tô giáo. Trước đó, ngài đã viết một cuốn sách nhỏ vào năm 1965 tựa là “*Ai là Ki-tô hữu?*” (*Who is a Christian?*), một cuốn sách làm chúng ta ngồi dậy và lưu ý tới sự rõ ràng trong các tiêu chuẩn của ngài. Ngài dạy chúng ta phân biệt giữa điều là Ki-tô giáo một cách chân chính và những óc tưởng tượng nhà làm về Ki-tô giáo. Cuốn sách này thực hiện chính xác điều Balthasar đã mô tả năm 1972 như là trách vụ của *Communio*: “Không phải là chuyện diêu vũ dương oai, nhưng là lòng can đảm Ki-tô giáo phải chường mình ra cho nguy cơ” (2) Ngài đã tự làm mình ra dễ bị tổn thương với niềm hy vọng rằng những tiếng kèn đó sẽ báo trước việc trở về với các vấn đề thực chất của suy tư thần học. Một khi thần học không còn được đo lường theo nội dung của nó mà đúng hơn theo các phạm trù hoàn toàn hình thức của bảo thủ và cấp tiến, con người bác học của Basel hẳn đã rất nhanh nhìn thấy rằng tiếng nói của một mình ngài không đủ. Điều được xếp loại trong tình huống này như bảo thủ lập tức bị phán quyết là không có liên quan và không đòi các luận điểm thêm nữa.

Do đó, Balthasar muốn tìm đồng minh. Ngài đặt kế hoạch cho một dự án chung, “*Làm sáng tỏ*” (*Klarstellungen*), một cuốn sách không hơn 150 trang. Cuốn sách này giả thiết chỉ bao gồm các tóm tắt ngắn ngủi, bởi các nhà chuyên môn bậc nhất của các khoa cá thể, về bất cứ điều gì là thiết yếu đối với nền tảng đức tin. Ngài soạn ra một kế hoạch chủ đề và viết 35 trang cho bản dự thảo sơ bộ, trong đó, ngài chỉ cho các tác giả có triển vọng biết luận lý học bên trong của công trình như một toàn bộ. Ngài thảo luận với nhiều thần học gia nhưng vì các đòi hỏi đặt trên các tác giả ngài nghĩ tới, nên dự án đã không bao giờ khởi động được. Hơn nữa, ngài nhận ra rằng các thay đổi nhanh chóng trong từ vựng thần học đòi một thay đổi khác trong cách sắp xếp các câu hỏi và câu trả lời. Vào một lúc nào đó cuối thập niên 60, Balthasar phân định rằng dự án của ngài không thể nào được hiện thực hóa. Điều rõ ràng là một hợp tuyển đơn nhất sẽ không đủ nhưng một cuộc bàn luận liên tục với các trào lưu khác là điều cần thiết.

Do đó, ý tưởng về một tập san đến với ngài, một ý tưởng thành hình trong cuộc đàm luận với phiên họp thứ nhất của Ủy Ban Thần học Quốc tế (1969). Khung cảnh này làm ngài nhận ra rằng phương tiện đàm luận như thế này phải có tính quốc tế. Nếu không, nó sẽ không biểu lộ được chiều rộng thực sự của Đạo Công Giáo, và tính đa dạng của các biểu thức văn hóa Công Giáo sẽ bị lãng quên. Yếu tố quyết định trong “*Làm sáng tỏ*”, vốn không có trong trước tác bút chiến trước đó, nay trở nên rõ ràng trọn vẹn. Việc đảm nhiệm chỉ đạt được tính lâu dài và thu hút lòng trung thành nếu dựa vào tiếng Có chứ không phải tiếng Không. Chỉ một nền tảng tích cực mới có khả năng đáp ứng các câu hỏi từng được đặt ra.

Balthasar, Henri de Lubac, L. Bouyer, J. Medina, M.J. Le Guillou và tôi sắp xếp gặp nhau vào mùa thu 1969 ngoài những buổi tham vấn chính thức của Ủy Ban. Trong đó, dự án có được hình thức cụ thể. Các tham dự viên trước nhất nghĩ rằng nên có sự cộng tác Pháp-Đức. Le Guillou, người lúc đó hoàn toàn khỏe mạnh và có khả năng hoàn thành công việc, giả thiết điều hành phía Pháp. Balthasar tự làm ngài trở thành cha đẻ của dự án chung với trách nhiệm

đặc biệt đối với phía Đức.

Hiển nhiên, cần một thời gian dài để ý tưởng trở thành hiện thực. Chúng cần một nhà xuất bản, một chủ bút, các phương tiện tài chánh, và một rường cột tương đối vững chãi các tác giả. Cũng có vấn đề danh đề (title). Nhiều khả thể đã được thử nghiệm. Thí dụ, tôi nhớ cuộc đàm luận với các sáng lập viên của tập san *Les quatre fleuves* (Bốn Con Sông), lúc ấy đang khởi đầu tại Paris với cùng các mục tiêu. Không những ấn bản Pháp của chúng tôi không bao giờ khởi động được, nhưng Le Guillou, vì bất cứ mục đích thực tế nào, đã bỏ cuộc vì bệnh tật. Hai biến cố có tính quyết định để dự án có thể được bắt đầu. Balthasar liên lạc với phong trào *Communione e Liberazione* [hiệp thông và giải phóng], được thai nghén ở Ý và lúc đó đang bắt đầu nở rộ. Những người trẻ đến với nhau trong cộng đồng do Don Giussani thành lập biểu lộ một sinh khí, sự sẵn lòng chấp nhận rủi ro và lòng can đảm của đức tin, lúc đó rất cần thiết. Nhờ thế, người hùng hạp Ý đã được tìm ra. Ở Đức, nhà xuất bản Kösel quyết định bỏ tập san văn hóa truyền thống *Hochland* để thay thế nó bằng tập san chỉ sống được ít lâu *Neues Hochland*. Chữ “Mới” trong *Neues Hochland* có ý nói đến sự xoay hướng có tính quyết định. Chủ bút cuối cùng của *Hochland*, Franz Greiner, sẵn sàng cung hiến kinh nghiệm và việc phục vụ của ông cho tập san mới. Ông làm thế một cách hết sức quên mình và còn thành lập một nhà xuất bản để bảo đảm tính độc lập cho dự án. Do đó, ông không những không đòi hỏi bất cứ lợi nhuận nào cho riêng ông mà còn biến chính các phương tiện cá nhân của ông cho toàn bộ dự án. Không có ông, khởi đầu tờ tập san sẽ hoàn toàn bất khả. Ngày nay, chúng ta cần cảm ơn ông một lần nữa về những gì ông đã làm.

Tôi không còn nhớ chính xác khi nào danh xưng *Communio* đầu tiên được nêu ra trong cuộc đàm luận, nhưng tôi tin rằng nó xảy ra qua cuộc tiếp xúc với *Communione e Liberazione*. Chữ này xuất hiện hết sức bất ngờ, giống như việc chiếu sáng một căn phòng. Nó thực sự diễn tả mọi điều chúng tôi muốn nói. Có một số khó khăn khởi đầu vì danh xưng này đã có người lấy. Ở Pháp, có một tập san nhỏ với danh đề này và ở Rome, có một loạt sách. Vì lý do này, “*Tập san Công Giáo Quốc tế*” đã được chọn làm danh đề chính. “*Communio*” sau đó được thêm vào như một tiêu đề để không vi phạm quyền của người khác.

Nhờ ý niệm hướng dẫn mới và việc chúng tôi liên lạc với các đối tác Ý, chúng tôi đã có thể minh xác diện mạo của tập san xa hơn nữa. Chúng tôi cũng muốn khác về cơ cấu với các tập san có trước. Cơ cấu mới giả thiết phải chứng tỏ tính sáng tạo và sâu rộng mà chúng tôi vốn kỳ vọng. Về căn bản, có hai yếu tố mới được chúng tôi muốn du nhập. Chúng tôi muốn một loại tính quốc tế mới. Chống lại phương thức tập quyền của *Concilium*, chúng tôi nghĩ ý nghĩa của chữ *communio* đòi một sự chung sống hòa hợp của hợp nhất và dị biệt. Hans Urs von Balthasar ý thức từ kinh nghiệm của ngài trong tư cách nhà xuất bản rằng cả ngày nay, vẫn còn nhiều điều phân rẽ các nền văn hóa Âu Châu với nhau. Thí dụ, ngài đã thành lập loạt *Theologia Romanica*, trong đó, các công trình tốt nhất của nền thần học Pháp được công bố ở Đức. Hẳn ngài nhận ra rằng lý do làm chúng phần lớn không bán được ở Đức là vì người Đức không hiểu nền văn hóa được chúng dựa vào. Nền tập san này cũng phải mở toang các nền văn hóa cho nhau, mang chúng vào cuộc đàm luận đích thực với nhau, nhưng đồng thời dành cho nhau đủ không gian để tự phát triển. Các tình huống trong Giáo hội và xã hội khác nhau đến nỗi điều cháy bỏng đối với nền văn hóa này vẫn mãi hoàn toàn xa lạ đối với nền văn hóa kia. Chúng tôi nhất trí xuất bản phần đầu tiên với những bài thần học đã được thiết kế qua việc lên kế hoạch chung. Nhờ cách này, các tác giả từ nhiều quốc gia khác nhau được phép có

điều gì đó để nói trong mọi ấn bản. Phần thứ hai dự tính đặt trong tay nhân viên tòa soạn của các quốc gia cá thể. Theo truyền thống *Hochland*, chúng tôi quyết định, ở Đức, dành phần thứ hai cho các vấn đề văn hóa tổng quát, càng nhiều càng tốt. Việc phối hợp thần học với văn hóa cũng giả thiết là nét phân biệt của tờ tập san. Nếu tập san muốn trở nên diễn đàn để đàm luận giữa đức tin và văn hóa, thì điều cũng cần thiết là nhân viên tòa soạn phải bao gồm các linh mục và giáo dân cũng như các thần học gia và đại diện các ngành khác.

Ý niệm *communio* cũng gợi ý một đặc điểm nữa cho chúng tôi. Chúng tôi không muốn chỉ tung *Communio* vào thị trường trung lập và chờ xem tìm được khách hàng ở đâu. Chúng tôi nghĩ rằng danh đề đòi tập san phải thành lập một cộng đồng luôn phát triển dựa vào *communio*. Các vòng *Communio* giả thiết phải nổi lên với những tiêu điểm khác biệt. Chúng tôi coi tập san như một loại nền tảng trí thức và tâm linh cho từng tiêu điểm và hy vọng nó sẽ được thảo luận như vậy. Ngược lại, các ý tưởng mới cũng như các phê phán những gì chúng tôi đang làm cũng phát xuất từ những vòng này. Tóm lại, chúng tôi nghĩ chúng tôi có thể có một loại đối thoại mới với các độc giả. Tập san không có ý định cung ứng các món hàng trí thức để bán nhưng cần một bối cảnh sống động để hỗ trợ nó. Đồng thời, chúng tôi nghĩ rằng một loại tài trợ mới là điều có thể có, người ta không dựa vào vốn cố định nhưng được nuôi dưỡng bằng sáng kiến chung của mỗi tác giả và mỗi độc giả, được phán đoán là những người nâng đỡ thực sự của toàn bộ dự án. Chẳng may, sau một vài khởi đầu khiêm tốn tại Đức và nhiều cố gắng cương quyết hơn tại Pháp, chúng tôi khám phá thấy kế hoạch này không hữu hiệu. Một mâu thuẫn gì được thử lúc đó vẫn sống còn nơi những người đóng góp cho *Communio* tại Đức. Dù sao, chúng tôi buộc phải chấp nhận việc người ta không thể thiết lập một cộng đồng với tờ tập san nhưng cộng đồng phải đi trước tờ tập san và phải làm cho nó trở thành cần thiết, như trường hợp của *Communione e Liberazione*. *Communio* không bao giờ có ý định trở thành công cụ của phong trào này. Đúng hơn, *Communio* được thành lập để thu hút và đem các Ki-tô hữu lại với nhau chỉ dựa trên đức tin chung, độc lập với tư cách hội viên trong các cộng đồng đặc thù của họ.

Danh xưng như một chương trình

Khi tập san của chúng tôi bắt đầu cách nay 20 năm, chữ *communio* chưa được nền thần học cấp tiến hậu công đồng khám phá. Lúc đó, mọi sự tập trung vào “dân Chúa”, một ý niệm được nghĩ là một đối mới chân chính của Công đồng Vatican II và nhanh chóng được tương phản với lối hiểu phẩm trật về Giáo hội. Càng ngày, “dân Chúa” càng được hiểu theo nghĩa tối thượng quyền bình dân, như một quyền quyết định chung, có tính dân chủ đối với mọi điều Giáo Hội là và đối với mọi điều Giáo Hội nên làm. Thiên Chúa được coi là đáng tạo dựng và làm chủ con người vì cụm từ này có chữ “Chúa”, nhưng cả với ý thức này, Người cũng đã bị bỏ qua một bên. Người bị hỗn hồng hóa với ý niệm một dân tự tạo và hình thành ra mình (3). Chữ *communio*, mà không ai quen lưu ý, nay có tính thời thượng một cách đáng ngạc nhiên, tuy chỉ là một thứ làm tôn thứ khác (foil). Theo lối giải thích này, Vatican II đã từ bỏ giáo hội học phẩm trật của Vatican I và thay thế nó bằng một giáo hội học *communio*. Bởi thế, *communio* xem ra được hiểu cùng một cách y như “dân Chúa” từng được hiểu, nghĩa là như một ý niệm hàng ngang về mặt yếu tính. Một đảng, ý niệm này giả thiết phát biểu khoảnh khắc bình đẳng dưới sắc lệnh phổ quát cho mọi người. Mặt khác, nó cũng nhấn mạnh như một trong các ý tưởng nền tảng nhất của nó một nền giáo hội học hoàn toàn dựa trên giáo hội địa phương. Giáo hội xuất hiện như một mạng lưới các nhóm, vốn có trước cái toàn thể

và đạt được sự hòa hợp với nhau qua việc xây dựng đồng thuận (4).

Loại giải thích này về Công đồng Vatican II chỉ có thể được bênh vực bởi những người từ chối đọc các bản văn của nó hay những người chia chúng thành hai phần: phần cấp tiến có thể chấp nhận được và phần thủ cựu không thể chấp nhận được. Trong các văn kiện công đồng liên quan tới chính Giáo Hội, chẳng hạn, Vatican I và Vatican II được cột vào nhau một cách không thể tách rời. Đơn giản không hề có vấn đề tách một giáo hội học trước đây, không thích hợp khỏi một giáo hội học mới và khác. Các ý tưởng giống như thế này không những lẫn lộn các bản văn công đồng với các cương lĩnh đảng phái, và các công đồng với các hội nghị chính trị, mà chúng còn giản lược Giáo Hội xuống hàng một đảng chính trị. Sau một giai đoạn, các đảng chính trị có thể vứt bỏ một cương lĩnh cũ và thay thế nó bằng một cương lĩnh được họ coi là tốt hơn, ít nhất cho tới lúc một cương lĩnh khác xuất hiện trên chính trường.

Giáo hội không có quyền trao đổi đức tin lấy một điều khác và đồng thời mong tín hữu ở lại với mình. Do đó, các công đồng không thể khám phá ra các giáo hội học hay các tín lý khác mà cũng không thể rẫy bỏ chúng. Theo lời Công Đồng Vatican II, Giáo hội “không cao hơn Lời Chúa nhưng phục vụ nó và do đó chỉ dạy những gì được chuyển giao cho mình” (5). Cái hiểu của chúng ta về chiều sâu và chiều rộng của truyền thống phát triển vì Chúa Thánh Thần mở rộng và thâm hậu hóa ký ức của Giáo Hội ngõ hầu hướng dẫn Giáo Hội “vào mọi chân lý” (Ga 16:13). Theo Công đồng, sự lớn mạnh trong tri nhận (*Wahrnehmung, perceptio*) về điều vốn cố hữu trong truyền thống diễn ra theo ba cách: qua suy gẫm và học hỏi của tín hữu, qua cái hiểu nội tâm phát xuất từ đời sống thiêng liêng, và qua việc công bố của những người “đã nhận được đặc sủng sự thật chắc chắn bằng việc kể nhiệm chức vụ giám mục” (6). Những lời sau đây, trong căn bản, diễn giải vị trí thiêng liêng của một công đồng cũng như các khả thể và trách vụ của nó: công đồng cam kết từ bên trong đối với lời Chúa và truyền thống. Nó chỉ có thể dạy điều được truyền lại cho. Như một qui luật, nó phải tìm ra ngôn từ mới để chuyển giao truyền thống trong mọi bối cảnh mới, ngõ hầu, nói cách khác, truyền thống vẫn mãi y nguyên thực sự. Nếu Công đồng Vatican II đem ý niệm *communio* lên tuyền đầu để ta chú ý, nó không làm thế để tạo ra một giáo hội học mới hay ngay cả một Giáo hội mới. Đúng hơn, nghiên cứu cẩn thận và biện phân thiêng liêng, vốn phát xuất từ trải nghiệm của tín hữu, làm nó có khả năng, vào lúc này, phát biểu một cách đầy đủ và toàn diện hơn những gì truyền thống phát biểu.

Ngay sau chuyện bàn thêm này, chúng ta vẫn có thể hỏi *communio* có nghĩa gì trong truyền thống và việc tiếp nối truyền thống vốn diễn ra tại Công đồng Vatican II. Trước nhất, *communio* không phải là một khái niệm xã hội học mà là một khái niệm thần học, một khái niệm mở rộng qua cả lãnh vực hữu thể học. O. Saier đã mô tả chính xác điều này trong nghiên cứu thâu đáo năm 1973 của ông, vốn chi tiết hóa lập trường của Công đồng Vatican II về *communio*. Chương đầu tiên, dùng để điều tra “cách nói của Vatican II” cho rằng *communio* giữa Thiên Chúa và con người đến trước nhất và *communio* của tín hữu với nhau đến sau đó. Ngay cả chương thứ hai, vốn dùng để mô tả chỗ đứng của *communio* trong thần học, cũng nhắc lại điều này. Trong chương thứ ba, Lời và bí tích cuối cùng đã xuất hiện như các yếu tố xây dựng *Communio ecclesiae* [hiệp thông giáo hội] chân chính. Với sự hiểu biết trang trọng của ngài về các nguồn triết học và thần học, Hans Urs von Balthasar đã mô tả các nền tảng của những gì Công đồng mới nhất từng khai triển về điểm này. Tôi không muốn nhắc lại những gì ngài đã nói, nhưng tôi sẽ nhắc vấn đề tới một số yếu tố chính vì chúng đã là

và vẫn là nền tảng cho những gì chúng ta muốn đạt được trong tập san của chúng tôi. Trước nhất, chúng ta phải nhớ rằng “hiệp thông” giữa những người đàn ông và đàn bà chỉ khả hữu khi được chấp nhận bởi thành phần thứ ba. Nói cách khác, bản chất chung của con người tạo nên chính khả thể chúng ta có thể thông đạt với nhau. Chúng ta không phải chỉ là bản nhiên, mà còn là các ngôi vị và theo cách mỗi ngôi vị đại diện cho một cách thể độc đáo là nhân bản khác với bất cứ ai khác. Do đó, bản nhiên mà thôi không đủ để thông đạt sự nhạy cảm bên trong của các ngôi vị. Nếu chúng ta muốn có một sự phân biệt khác nữa giữa cá nhân tính và ngôi vị tính, thì chúng ta có thể nói rằng cá nhân tính chia rẽ, còn làm ngôi vị sẽ mở cửa chào đón. Làm một ngôi vị, tự bản chất của nó, là liên hệ. Nhưng tại sao nó mở cửa? Vì cả trong chính những tầng sâu thẳm của nó và trong các khát vọng cao nhất của nó, việc là một ngôi vị vượt quá các ranh giới của nó hướng tới một “điều gì đó” lớn hơn, có tính phổ quát và thậm chí hướng tới “một ai đó” lớn hơn, có tính phổ quát. Thành phần thứ ba bao trùm mọi sự mà chúng ta thường hướng tới chỉ có tính bó buộc khi lớn hơn và cao hơn các cá nhân. Một đàng, chính thành phần thứ ba này ở trong mỗi cá nhân vì nó đựng tới họ từ bên trong. Thánh Augustinô từng mô tả thành phần này như “cao hơn mọi chiều cao của tôi, nội thẳm hơn là tôi với chính tôi”. Thành phần thứ ba này, thực sự là thành phần thứ nhất, chúng ta gọi là Thiên Chúa. Chúng ta đựng tới chúng ta trong Người. Qua Người và chỉ qua Người, một *communio*, nắm bắt những tầng sâu thẳm của chúng ta, mới bước vào hiện hữu.

Chúng ta phải tiến thêm bước nữa. Thiên Chúa tự thông đạt với nhân loại bằng cách tự trở nên con người. Nhân tính của Người trong Chúa Ki-tô được mở toang qua Chúa Thánh Thần một cách đến nỗi ôm lấy mọi người chúng ta như thể chúng ta hết thảy được hợp nhất thành một thân thể, thành một xương thịt chung đơn nhất. Đức tin vào Ba Ngôi và đức tin vào Nhập Thể hướng dẫn ý niệm hiệp thông với Thiên Chúa tránh xa lãnh vực các khái niệm triết học và định vị nó trong thực tại lịch sử của đời ta. Do đó, người ta có thể thấy tại sao truyền thống Ki-tô giáo giải thích *koinōnia-communio* trong 2Cr 13:13 như là mô tả thẳng thừng về Chúa Thánh Thần.

Đặt nó vào hình thức phát biểu cụ thể: việc hiệp thông của người ta với nhau sở dĩ khả hữu là nhờ Thiên Chúa, Đấng kết hợp chúng ta qua Chúa Ki-tô trong Chúa Thánh Thần để hiệp thông trở thành một cộng đồng, một “giáo hội” theo nghĩa chân chính của từ ngữ. Giáo hội được thảo luận trong Tân Ước là một giáo hội “từ trên cao”, không phải thứ “trên cao” do con người chế ra mà là từ “trên cao” đích thực mà Chúa Giêsu từng nói đến: “các ông thuộc về những gì ở bên dưới, tôi thuộc về những gì ở trên cao” (Ga 8:23). Chúa Giêsu, một cách rõ ràng, đã đưa ra một ý nghĩa mới cho chữ “ở bên dưới” khi “Người xuống những vùng thấp hơn của trái đất” (Ep 4:9). Giáo hội học “từ bên dưới” từng được đề nghị với chúng ta hiện nay giả thiết điều này: người ta coi Giáo Hội chỉ như một số lượng xã hội hội học và Chúa Ki-tô như một chủ thể hành động không còn ý nghĩa nào cả. Nhưng trong trường hợp này, người ta không còn nói về một giáo hội nào nữa mà về một xã hội tự đặt cho mình các mục tiêu tôn giáo. Theo luận lý học của lập trường này, một giáo hội như thế cũng là “từ bên dưới” theo nghĩa thần học, tức là “thuộc thế gian này”, đó là việc Chúa Giêsu đã định nghĩa “bên dưới” ra sao trong Tin mừng Gioan (Ga 8:23). Một giáo hội học dựa trên *communio* hệ ở việc suy nghĩ và yêu thương từ “trên cao” đích thực. “Trên cao” này tương đối hóa mọi “trên cao” và “bên dưới” của con người vì trước Người, người thứ nhất sẽ là người chót hết và người chót hết sẽ là người trước nhất.

Trách vụ chính của tập san *Communio* phải, và do đó vẫn phải, lái chúng ta về phía “trên cao” đích thực này, thứ trên cao sẽ biến mất khỏi tầm nhìn khi chỉ được hiểu theo nghĩa xã hội học và tâm lý học. “Các giấc mơ của Giáo Hội” cho tương lai sẽ xô lồng hoài mong mù quáng muốn dẫn thân thành lập một giáo hội sẵn sàng tháo bỏ bất cứ điều gì là cốt yếu. Các hoài mong như thế chỉ có thể kích thích nhiều thất vọng hơn nữa, như Georg Muschalek đã chứng tỏ (7). Chỉ dưới ánh sáng cái “bên trên” đích thực người ta mới thực thi được một cuộc phê phán nghiêm túc và xây dựng hàng giáo phẩm, mà cơ sở của hàng này không thể là thứ triết lý ghen tỵ mà là Lời Thiên Chúa. Một tập san mang danh *Communio*, do đó, phải giữ cho sống động ngôn từ Ba Ngôi, ngôn từ mặc khải của Người trong lịch sử cứu độ trong Cựu và Tân Ước, mà giữa chúng là Việc Nhập Thể của Chúa Con, Thiên Chúa ở cùng chung ta, và trở thành mãi mê trong ngôn từ Thiên Chúa trước bất cứ điều gì khác. Tập san này phải nói về Đấng Tạo Dựng, Đấng Cứu Chuộc, việc chúng ta giống Thiên Chúa, và cả về tội lỗi của nhân loại nữa. Nó không bao gờì được quên số phận đời đời của chúng ta và cùng với thần học, nó phải khai triển một nền nhân học biết đi vào tâm điểm vấn đề. Nó phải làm cho Lời Chúa thành câu trả lời cho các câu hỏi của mọi người. Điều này có nghĩa nó không thể ẩn mình đằng sau một nhóm chuyên gia, thần học gia, và “những người tạo giáo hội” chỉ biết hối hả chạy từ cuộc họp này qua cuộc họp nọ và lo củng cố sự bất bình với Giáo Hội nơi họ và nơi người khác. Một tập san mà tư duy dựa trên *communio* không được phép chuyển giao ý thức hệ và công thức của mình cho những nhóm đó. Nó phải tiếp cận những ai tra vấn và tìm hiểu, và khi đàm đạo với những người như thế, nó phải học cách tiếp nhận như mới ánh sáng của chính Lời Thiên Chúa.

Chúng ta cũng nên nói thêm rằng họ cũng phải là những nhà truyền giáo đúng nghĩa. Âu Châu sắp sửa trở thành ngoại giáo một lần nữa, nhưng giữa những người ngoại giáo mới này, cũng có lòng khao khát Thiên Chúa mới. Tình hình này đôi khi làm ta lảm lẩn. Con khát này nhất định sẽ không được giải bằng cách mơ về Giáo Hội và không phải bằng cách tạo ra một giáo hội cố gắng tái sáng chế ra mình qua những cuộc thảo luận bất tận. Chẳng thà trốn vào những điều bí truyền, ma thuật, những nơi xem ra tạo nên bầu khí màu nhiệm, một điều gì đó hoàn toàn khác, còn hơn. Đức tin không củng cố các xác tín của những người dành thì giờ cho những điều như thế. Đức tin là hồng phúc ban sự sống và một lần nữa phải trở nên có thể được nhận ra như vậy.

Trước khi kết luận, chúng ta phải nói qua về hai chiều kích khác của *communio* vốn chưa được chúng ta thảo luận. Ngay trong văn chương tiền Ki-tô giáo, ý nghĩa đầu tiên của *communio* cũng đã nói đến Thiên Chúa và các vị thần, và ý nghĩa thứ hai, cụ thể hơn, nói đến các màu nhiệm làm trung gian cho việc hiệp thông với Thiên Chúa (8). Sơ đồ này dọn đường cho việc Ki-tô giáo sử dụng ngôn từ. *Communio* trước nhất phải được hiểu theo thần học. Chỉ lúc đó, người ta mới có thể rút ra các hệ luận cho ý niệm bí tích của *communio*, và chỉ sau đó, cho ý niệm giáo hội học. *Communio* là sự hiệp thông thân thể và máu huyết Chúa Ki-tô (xem *ICr* 10:16). Bây giờ, Toàn Thể đạt tới tính cụ thể trọn vẹn của nó; mọi người ăn cùng một bánh và do đó chính họ trở nên một. “Hãy nhận những gì thuộc anh em”, Thánh Augustinô viết thế, giả thiết rằng qua các bí tích, hiện hữu của con người được tham gia vào và được biến đổi thành một hiệp thông với Chúa Ki-tô. Giáo Hội chỉ hoàn toàn là chính mình trong bí tích, nghĩa là, bất cứ nơi nào Giáo Hội phó mình cho Người và bất cứ nơi nào Người phó mình cho Giáo Hội, tạo nên Giáo hội hết lần này đến lần nọ. Như một Đấng đã xuống tận những tầng sâu nhất của trái đất và hiện sinh con người, Người hướng dẫn Giáo Hội hết lần

này đến lần nọ trở lên cao. Chỉ trong bối cảnh này, ta mới có thể nói đến chiều kích phẩm trật và đôi mới lỗi hiệu của chúng ta về truyền thống như một việc lớn lên về danh tính. Hơn bất cứ điều gì khác, điều này minh giải việc là người Công Giáo có nghĩa gì. Chúa là toàn bộ bất cứ nơi nào Người được tìm thấy, nhưng điều này cũng có nghĩa: cùng với nhau, chúng ta chỉ là một Giáo Hội và sự kết hợp nhân loại là định nghĩa không thể thiếu của Giáo Hội. Do đó, “Người là bình an của chúng ta... nhờ Người, cả đôi bên, chúng ta được liên kết trong một Thần Khí duy nhất” (Ep 2:14-18).

Vì lý do trên, Hans Urs von Balthasar đã giảng một đòn nặng nề lên nền xã hội học nhóm. Ngài nhắc nhở chúng ta rằng cộng đồng giáo hội xuất hiện với khá nhiều người ngày nay như một bộ xương các định chế. Thành thử, “nhóm nhỏ...ngày càng trở nên tiêu chuẩn cho sinh khí của giáo hội. Với những người này, Giáo Hội như Công Giáo và phổ quát hình như lơ lửng giống như chiếc mái không gắn kết lơ lửng trên tòa nhà họ cư ngụ”. Balthasar cung cấp một viễn kiến thay thế:

“Toàn bộ cố gắng của Thánh Phao-lô là cứu hiệp thông Giáo Hội khỏi những cụm ‘trải nghiệm’ đặc sủng và qua thừa tác vụ tông truyền đưa Giáo Hội vượt qua chính mình tới những gì là Công Giáo, phổ quát. Thừa tác vụ trong Giáo Hội chắc chắn là phục vụ, chứ không thống trị, nhưng nó là việc phục vụ với thẩm quyền phá bỏ mọi tường thành được các nhà đặc sủng dựng lên chống lại hiệp thông phổ quát, và đem chúng 'đến chỗ vâng phục Chúa Ki-tô' (2Cr 10:5). Bất cứ ai dùng đặc sủng (dân chủ) san bằng thừa tác vụ Giáo Hội, do đó, đánh mất nhân tố vốn, một cách không lay chuyển và qua thập giá, thi hành mọi trách vụ đặc biệt vượt qua mình và nâng nó lên hàng Giáo Hội phổ quát, mà mỗi dây hiệp nhất của nó không phải là trải nghiệm (*gnosis*) mà là tình yêu hy sinh (*agape*)” (9).

Không cần phải nói đây không phải là việc bác bỏ ý nghĩa độc đáo của Giáo Hội địa phương cũng không bác bỏ các phong trào và cộng đồng mới trong đó Giáo Hội và đức tin có thể được cảm nghiệm một cách mạnh mẽ. Mỗi khi Giáo Hội sa vào một thời kỳ khủng hoảng và các cơ cấu ri sét không còn chống chọi được cơn cuồng phong thoái hóa phổ quát, những phong trào ấy từng là cơ sở canh tân, sức mạnh tái sinh (10). Điều này luôn giả định: bên trong các phong trào này, có sự cởi mở đối với toàn thể Đạo Công Giáo và họ nên thích ứng với sự hiệp nhất của truyền thống.

Cuối cùng chữ *agape* dẫn đến một chiều kích yếu tính khác của ý niệm *communio*. Việc hiệp thông với Thiên Chúa không thể sống được mà không có việc thực sự quan tâm tới cộng đồng nhân bản. Như thế, chiều kích đạo đức và xã hội tìm thấy trong ý niệm Thiên Chúa thuộc về yếu tính của *communio*. Một tập san tuân theo chương trình này cũng phải dành thời gian xử lý các vấn đề đạo đức và xã hội lớn lao của thời đại. Vai trò của nó không có tính chính trị, nhưng tuy vậy nó vẫn phải soi sáng các vấn đề kinh tế và chính trị bằng ánh sáng Lời Chúa bằng việc cũng lưu ý tới việc bình luận có phê phán và xây dựng.

Trước khi kết luận, ít nhất chúng ta cũng nên nhận xét sơ bộ về việc tự vấn lương tâm điều mà tôi từ khước bàn tới ở lúc khởi đầu. Tờ tập san đã thành công ra sao trong việc thực thi chương trình nguyên thủy của nó trong hai mươi năm đầu hiện hữu? Sự kiện nó bén rễ vào 13 ấn bản khác nhau đã nói thay sự cần thiết và chiều rộng của nó cho dù sự cân bằng thích đáng giữa điều phổ quát và điều đặc thù vẫn còn gây ra nhiều khó khăn cho các ấn bản cá thể. Nó

đã bàn tới nhiều vấn đề chính về đức tin: Kinh Tin Kính, các bí tích, và các Mối Phúc, ấy là mới kể đến những loạt bài quan trọng nhất trong số các loại bài đang tiếp diễn. Chắc chắn nó đã giúp nhiều người tiến lại gần hơn *communio* của Giáo Hội hoặc thậm chí không bỏ căn nhà của họ trong Giáo Hội bất kể nhiều thử thách gay go. Tuy nhiên không có lý do nào để tự thỏa mãn. Tôi không thể không nghĩ tới câu nói của Hans Urs von Balthasar: “Không phải là chuyện diều võ dương oai, nhưng là chuyện can đảm Ki-tô giáo, khi chường mình cho nguy cơ”. Chúng ta có can đảm đủ chưa? Hay, trên thực tế, chúng ta vẫn ẩn mình phía sau thông thái thần học và quá thường khi rảng chứng tỏ cả chúng ta nữa cũng cập nhật hóa? Chúng ta có thực sự nói Lời đức tin một cách dễ hiểu và vươn tới các trái tim của một thế giới đang đói khát? Hay phần lớn chúng ta chỉ rảng ở lý trong vòng nội bộ, ném banh tới lui bằng ngôn từ kỹ thuật? Tôi xin kết thúc với điều ấy, vì cùng với những câu hỏi này, tôi cũng muốn phát biểu các lời khen ngợi và cầu chúc tốt nhất của tôi cho 20 năm kế tiếp của *Communio*.

(1) Origen, *Bình luận về các Thánh vịnh* 36, 23 (PG 17, 133B) được trích dẫn trong Hans Urs von Balthasar, *Origines, Geist und Feuer* (Einsiedeln/Freiburg, 1991) 115 (Bản tiếng Anh: *Origen: Spirit and Fire*, của Robert J. Daley (Washington D.C. 1984).

(2) Hans Urs von Balthasar, "Communio: a Programme," trong *International Catholic Review: Communio*, Vol. 1, no. 1 (1972), 12.

(3) Tôi đã cố gắng giải thích nghĩa chính xác, theo Kinh Thánh của khái niệm, "dân Chúa" trong cuốn sách của tôi, *Giáo hội, Đại kết và Chính trị* (New York 1988). Cũng nên xem cuốn sách nhỏ của tôi *Zur Gemeinschaft gerufen* (Freiburg, 1991), 27-30.

(4) Cũng nên so sánh, về phương diện này, cuốn *Zur Gemeinschaft gerufen* 70-97. Cũng đáng lưu ý là văn kiện của Bộ Giáo lý Đức tin, gửi các giám mục của Giáo Hội Công Giáo về "Một số Khía cạnh về Giáo hội như Hiệp thông".

(5) *Dei Verbum*, số 10.

(6) *Ibid.* số 8

(7) G. Muschalek, *Kirche-noch heilsnotwendig? Uber das Gewissen, die Emporung und das Verlangen* (Tubingen, 1990); cuốn sách nhỏ này cung cấp một cuộc phân tích và chẩn đoán gợi suy nghĩ về cuộc khủng hoảng hiện nay trong Giáo hội.

(8) Tham chiếu quan trọng nhất tìm thấy trong W. Bauer, *Worterbuch zum Neuen Testament* (Berlin, 5th ed.) Từ khóa: koinoneo, koinonia, koinonos, các cột 867-870.

(9) Balthasar, *Communio - A Programme*, 10.

(10) Điều này được minh họa rất rõ trong cuốn sách của B. Hubensteiner, *Vom Geist des Barock* (Munich, 1978, 2nd ed.) nhất là các trang 58-158. Cũng nên so sánh P.J. Cordes, *Mitten in unserer Welt. Krafte geistlicher Erneuerung* (Freiburg, 1987); bản tiếng Anh xem *In the Midst of Our World: Forces of Spiritual Renewal* (San Francisco, 1988)

Giáo Hội học của Công Đồng Vatican II

Ngay sau Thế chiến I, Romano Guardini phát biểu một câu chằng bao lâu sau đó đã trở thành câu trích dẫn tiêu chuẩn trong đạo Công Giáo Đức: “một biến cố có tầm quan trọng không lường đã khởi đầu: Giáo Hội đang bừng tỉnh trong linh hồn người ta”. Công Đồng Vatican II là hoa trái của sự bừng tỉnh này. Nó đặt thành lời và dành cho toàn thể Giáo Hội điều đã chín mùi trong cách nhận thức phát sinh từ đức tin trong bốn mươi năm giữa năm 1920 và năm 1960 vốn đầy những khởi sự và hy vọng. Để hiểu Công Đồng Vatican II, chúng ta phải nhìn vào thời kỳ này và cố gắng nhận ra, ít nhất trong những nét bao quát, các đường hướng và luồng tư tưởng dẫn tới Công Đồng. Trong mỗi trường hợp, tôi muốn bắt đầu bằng các ý niệm vốn được chủ trương trong thời kỳ này để từ chúng, khai triển các yếu tố căn bản của học thuyết Công Đồng trong Giáo Hội.

1. Giáo Hội như thân thể Chúa Kitô

a. Hình ảnh Nhiệm thể

“Giáo Hội đang bừng tỉnh trong linh hồn người ta”, câu nói này của Guardini đã được nói ra một cách đầy suy nghĩ vì đối với ngài, điều đặc biệt quan trọng là Giáo Hội được nhận biết và cảm nghiệm như một điều nội tâm, như một điều không đối lập với chúng ta như một dụng cụ cơ khí, nhưng sống động trong chúng ta. Nếu đến lúc đó, Giáo Hội vốn được nhìn như chỉ là cơ cấu và tổ chức, thì nay, tầm nhìn thông sáng coi chúng ta là chính Giáo Hội. Nó không chỉ là một tổ chức, nó là một cơ thể của Chúa Thánh Thần, một điều sống động bao gồm tất cả chúng ta từ bên trong. Ý thức mới mẻ về Giáo Hội này tìm thấy hình thức ngữ học của nó trong hạn từ “Nhiệm thể Chúa Kitô”. Một cảm nghiệm mới mẻ và giải phóng về Giáo Hội tự phát biểu trong công thức này. Về cuối đời ngài, trong năm Hiến chế về Giáo Hội của Công Đồng được chấp thuận, Guardini, một lần nữa, lại phát biểu một quan niệm mới: Giáo Hội “không phải là một định chế được nghĩ ra hay xây dựng ra... mà là một hữu thể sống động... nó lại sống qua thời gian; biến thành, giống như mọi sinh vật biến thành; thay đổi... tuy nhiên luôn y nguyên trong yếu tính vì cốt lõi thâm sâu nhất của nó là Chúa Kitô. Bao lâu chúng ta còn coi Giáo Hội chỉ như một tổ chức...; như một thẩm quyền...; như một liên minh..., chúng ta vẫn chưa có cái hiểu đúng đắn về nó. Nó là một hữu thể sống động, và mối liên hệ của chúng ta với nó phải tự nó là sự sống”.

Khó mà phát biểu được sự phấn khích và niềm vui, những điều lúc đó hệ ở việc hiểu được như vậy. Trong thời kỳ tư tưởng cấp tiến hiện hữu cho tới Thế chiến I, Giáo Hội Công Giáo đã bị coi là một bộ máy xương khô ương ngạnh chống đối các thành tựu của thời hiện đại. Trong thần học, vấn đề quyền tối thượng của Đức Giáo Hoàng đã trở vượt đến độ Giáo Hội xuất hiện, trong yếu tính, như định chế cai trị tập quyền mà người ta đã bảo vệ một cách ương ngạnh và là định chế chỉ bị thách thức từ bên ngoài. Nay, điều rõ ràng là Giáo Hội không phải chỉ có thế; tất cả chúng ta cùng mang nó với nhau trong đức tin một cách sống động, y hệt như nó mang chúng ta. Điều trở thành rõ ràng là nó lớn lên một cách hữu cơ, như nó từng lớn lên qua các thế kỷ ra sao, nay nó cũng lớn lên như vậy. Điều trở nên rõ ràng là mầu nhiệm Nhập Thể vẫn còn hiện diện qua nó: Chúa Kitô vẫn tiến bước qua các thời đại. Như thế, nếu chúng ta hỏi các yếu tố nào của sự khởi đầu đầu tiên này vẫn còn đó hoài và đã bước vào Công Đồng Vatican II, chúng ta có thể nói rằng yếu tố đầu tiên là việc xác định về Kitô học ý

niệm Giáo Hội. J.A. Mohler, người đánh thức vĩ đại nền thần học Công Giáo sau cuộc tàn phá của Phong trào Ánh Sáng, có lần đã nói rằng người ta có thể biếm họa một nền thần học giả mạo nào đó với câu này: “Chúa Kitô đã thiết lập phẩm trật ngay từ đầu và đã lo liệu đầy đủ cho Giáo Hội cho đến ngày tận thế” Nhưng để trả lời điều này, người ta phải nói rằng Giáo Hội là một nhiệm thể nghĩa là Chúa Kitô luôn làm nền tảng cho nó, trong nó, Người không bao giờ chỉ là quá khứ nhưng luôn luôn và trước hết là hiện tại và tương lai. Giáo Hội có nghĩa là sự hiện diện của Chúa Kitô, là tính đồng thời của chúng ta với Người, là tính đồng thời của Người với chúng ta. Nó sống nhờ việc Chúa Kitô ngụ cư trong trái tim chúng ta; từ đó, Người hình thành Giáo Hội cho chính Người. Vì lý do đó, lời đầu tiên của Giáo Hội là Chúa Kitô chứ không phải Giáo Hội. Nó lãnh mạng theo mức mọi chú ý đều hướng về Người. Công Đồng Vatican II đặt cái nhìn thông sáng này ở đầu việc nó xem xét bằng cách bắt đầu *Lumen gentium* [từ đây viết tắt là LG] ngày 21 tháng Mười Một năm 1964 với những lời “*Lumen gentium cum sit Christus*” [Ánh sáng muôn dân là chính Chúa Kitô]. Vì Chúa Kitô chính là ánh sáng thế giới, Giáo Hội là tấm gương phản chiếu vinh quang của Người, truyền tải sự sáng láng của Người. Muốn hiểu đúng Công Đồng Vatican II, người ta phải bắt đầu đi bắt đầu lại với câu này.

Các khía cạnh nội tâm và đặc điểm cộng đồng của Giáo Hội phải được coi là yếu tố thứ hai của việc khởi đầu này. Giáo Hội lớn lên từ trong ra ngoài chứ không ngược lại. Trên hết, nó có nghĩa hiệp thông thân mật nhất với Chúa Kitô tự hình thành trong đời sống cầu nguyện, trong sinh hoạt bí tích và trong các thái độ căn bản của đức tin, đức cậy và đức mến. Như thế, nếu ai đó hỏi rằng “tôi phải làm gì để Giáo Hội xuất hiện và tiến triển? Câu trả lời phải là trước hết, bạn hãy tìm kiếm đức tin, đức cậy và đức mến. Cầu nguyện xây dựng Giáo Hội và cộng đồng bí tích trong đó các lời cầu nguyện của Giáo Hội được khứng nghe sẽ trở lại với chúng ta.

Mùa hè này, tôi gặp một mục tử nói với tôi rằng điều làm ngài nặng trĩu nhất khi tiếp nhận các trách nhiệm mục vụ là cả nhiều thập niên này không có ơn gọi làm linh mục nào phát xuất từ giáo xứ của ngài. Ngài phải làm gì? Người ta không thể tạo ra ơn gọi, chỉ có Chúa mới ban cho. Nhưng lúc đó, phải chăng chúng ta đành bó tay. Với mỗi ưu tư này, ngài quyết định làm một cuộc hành hương hàng năm dọc theo nẻo đường gian nan tới đền Đức Mẹ tại Altotting và mời những người chia sẻ mỗi ưu tư của mình cùng đi và cầu nguyện với ngài. Mỗi năm đều càng có nhiều người đi, và năm nay, trước nỗi vui mừng khôn tả của toàn thể ngôi làng, họ đã có thể cử hành lần đầu tiên thánh lễ do vị linh mục mới thụ phong.

Hạn từ “nhiệm thể Chúa Kitô” nói cho chúng ta hay: Giáo Hội lớn lên từ bên trong, nhưng chính vì chiều hướng này, nó bao gồm một chiều kích khác: Chúa Kitô xây dựng nhiệm thể cho chính Người và tôi phải thích ứng vào nó như một thành viên khiêm nhường. Nó không được tìm thấy hay có được bằng bất cứ cách nào khác. Nhưng một khi được tìm thấy và có nó nó hết sức hoàn toàn vì tôi đã trở nên chi thể và bộ phận của nó ở đời này và do đó, muôn đời vĩnh viễn. Với việc nhận ra này, ý tưởng cấp tiến cho rằng Chúa Giêsu đáng lưu ý còn Giáo Hội chỉ là một vụ việc không thành công phải bị loại bỏ khá tự động. Chúa Kitô chỉ hiện hữu trong thân thể của Người nhưng không bao giờ chỉ một cách thiêng liêng mà thôi. Điều này có nghĩa Chúa Kitô hiện hữu với nhiều người khác, với cộng đồng thường hằng tiếp tục sống qua nhiều thời đại và đó là thân thể của Người. Giáo Hội không phải là một ý niệm nhưng là một thân thể, và có vấp phạm Nhập Thể mà nhiều người thời Chúa Giêsu từng sa lầy vào vẫn

tiếp diễn. Nhưng ở đây, câu nói này vẫn còn nguyên giá trị: phúc thay những ai không xúc phạm vì Ta.

Đặc tính cộng đồng của Giáo Hội nhất thiết có nghĩa đặc điểm qui hướng về điều “chúng ta” của nó. Nó không hiện hữu ở một nơi nào đó, hơn là chính chúng ta là nó. Dĩ nhiên không ai có thể nói “tôi là Giáo Hội. Nhưng mọi người đều có thể và phải nói, “chúng ta là Giáo Hội”.

Và một lần nữa, “chúng ta” không phải là một nhóm tự tách biệt mình nhưng là một nhóm tự giữ mình bên trong toàn bộ cộng đồng các chi thể của Chúa Kitô, cả người sống lẫn người đã qua đời. Theo cách này, nhóm có thể nói đúng sự thật rằng “Chúng tôi là Giáo Hội”. Giáo Hội hiện hữu cái Chúng Tôi cõi mở này, cái Chúng Tôi phá vỡ mọi biên giới xã hội và chính trị, nhưng cả biên giới giữa trời và đất. Chúng ta là Giáo Hội, từ đó, có sự lớn mạnh của đồng trách nhiệm và cơ hội cho mỗi người trong chúng ta hợp tác; từ đó cũng phát sinh quyền được chỉ trích, một quyền dù sao cũng bao gồm việc tự phê phán chính mình. Tôi xin nhắc lại, vì Giáo Hội không phải ở một nơi chốn nào đó cũng không phải là một ai nào đó, chính chúng ta là Giáo Hội. Các ý niệm này đã chín mùi tại Công Đồng. Mọi điều từng được nói về trách nhiệm chung của hàng ngũ giáo dân và các hình thức pháp luật được tạo ra cho việc thể hiện nó một cách có ý nghĩ đã phát sinh từ tầm nhìn thấu suốt này.

Cuối cùng, ý niệm phát triển và do đó ý niệm năng động tính lịch sử của Giáo Hội cũng thuộc vào đây. Một thân thể mãi đồng nhất với chính nó chính nhờ việc liên tục trở nên mới trong diễn trình sống. Đối với Đức Hồng Y Newman, ý niệm phát triển là cây cầu đưa ngài tới việc trở lại đạo Công Giáo. Trong khi tôi tin rằng nó được kể trong số các ý niệm có tính quyết định và nền tảng của đạo Công Giáo, nhưng nó không hề được xem xét cách thỏa đáng, cho dù Công Đồng Vatican II có công phát biểu nó lần đầu tiên trong một văn kiện huấn quyền long trọng. Bất cứ ai muốn bám vào nghĩa chiều tự của Kinh Thánh hay vào các hình thức Giáo Hội giáo phụ đều đẩy Chúa Kitô vào dĩ vãng. Hậu quả hoặc là một đức tin hoàn toàn vô sinh chẳng có gì để nói với hiện tại hoặc là một hành vi võ đoán bỏ qua cả hai ngàn năm lịch sử, ném chúng vào giỏ rác thất bại, và rồi tạo hoạn ra việc Kitô giáo -theo Kinh thánh và theo Chúa Giêsu- phải nên như thế nào. Nhưng kết quả chỉ có thể là một sản phẩm giả tạo do chúng ta tạo ra không hề có một chút tính cố định nội tại nào. Căn tính đích thực có nguồn gốc chi hiện hữu ở những nơi có sự liên tục sống động để phát triển nó và nhờ thế cùng một lúc bảo tồn được nó.

b. Giáo hội học Thánh Thể

Nhưng, một lần nữa, chúng ta phải trở về với các khai triển của thời kỳ tiền Công Đồng. Như đã nhắc, giai đoạn đầu của việc tái khám phá ra Giáo Hội xoay quanh ý niệm nhiệm thể Chúa Kitô. Ý niệm này được khai triển từ Thánh Phaolô và được cả ý niệm hiện diện của Chúa Kitô lẫn năng động tính của sự sống đẩy lên tuyến đầu. Việc tìm tòi thêm đã dẫn tới những hiểu biết mới. Trên hết, Henri de Lubac, trong một công trình học giả sâu rộng đã cho thấy rõ ràng rằng hạn từ *corpus mysticum* [nhiệm thể], từ nguồn gốc, vốn chỉ Thánh Thể cực thánh và theo Thánh Phaolô, cũng như các giáo phụ, ý niệm Giáo Hội như thân thể Chúa Kitô nói kết một cách bất khả phân ly với ý niệm Thánh Thể trong đó Chúa hiện diện bằng thân xác và ban thân thể Người để chúng ta ăn. Như thế, một giáo hội học thánh thể xuất hiện, cũng có thể gọi là giáo hội học-hiệp thông. Giáo hội học-hiệp thông này trở thành cốt lõi của giáo

huấn Công Đồng Vatican II về Giáo Hội, và đồng thời, là yếu tố chính được Công Đồng truyền tải.

Như thế, giáo hội học thánh thể nghĩa là gì? Tôi sẽ cố gắng chỉ ra một cách chỉ vắn tắt thôi một ít điểm chính của nó. Thứ nhất là bữa Tiệc ly của Chúa Giêsu đã được thừa nhận như hành vi đích thực của việc thành lập ra Giáo Hội. Chúa Giêsu ban phụng vụ cái chết và việc sống lại của Người cho những kẻ vốn thuộc về Người và do đó ban cho họ lễ sự sống. Người lập lại Giao ước Sinai ở Bữa Tiệc Ly, hay đúng hơn, điều ở đó chỉ như một khởi đầu bằng dấu hiệu thì nay trở thành một thực tại hoàn tất, một cộng đồng máu và sự sống giữa Thiên Chúa và con người. Nói như thế, rõ ràng Bữa Tiệc Ly dự ứng thập giá và phục sinh và đồng thời nhất thiết phải giả định chúng vì nếu không, nó vẫn chỉ là một cử chỉ trống rỗng. Vì lý do đó, các Giáo phụ có thể nói một cách tốt đẹp rằng Giáo Hội đột phát từ cạnh sườn mở toang của Chúa, mà từ đó nước cùng máu đã tuôn ra. Nhìn từ một góc cạnh khác, cũng y hệt như nói rằng bữa Tiệc ly là việc khởi đầu của Giáo Hội. Vì nó đã có nghĩa rằng Thánh Thể đã nối kết con người lại với nhau, không những chỉ với nhau mà còn với Chúa Kitô, do đó đã biến họ thành Giáo Hội. Đồng thời, hiến chế nền tảng về Giáo Hội cũng quả quyết rằng: Giáo Hội sống trong các cộng đồng thánh thể. Nó là việc phục vụ phụng vụ trong cơ cấu và trong yếu tính của nó, phục vụ phụng vụ và, do đó, phục vụ con người trong việc biến đổi thế giới.

Việc phụng vụ là hình thức của Giáo Hội có nghĩa là: có một mối liên hệ đặc biệt và mật khác không diễn ra giữa tính đa dạng và tính hợp nhất. Trong mọi cử hành thánh thể, Chúa hoàn toàn hiện diện. Vì Người đã sống lại thực sự và sẽ không chết nữa, nên ta không thể phân chia Người được nữa. Người luôn tự hiện hoàn toàn và không phân chia. Vì lý do này, Công Đồng nói rằng: Giáo Hội của Chúa Kitô thực sự hiện diện trong mọi nhóm tín hữu địa phương được tổ chức hợp pháp, những nhóm này, bao lâu họ hợp nhất với các mục tử của họ, đều thích đáng được gọi là Giáo Hội trong Tân Ước. Vì các Giáo Hội này, tại chính các địa điểm địa dư của chúng, thực sự là dân mới được Thiên Chúa kêu gọi vào quyền năng Chúa Thánh Thần và do đó vào sức mạnh của xác tín trọn vẹn (xem 1Tx 1:5)...

Trong các cộng đồng này, dù thường nhỏ bé và nghèo nàn, hay hiện diện tại các khu phân tán (diaspora), Chúa Kitô đều hiện diện mà nhờ quyền năng và ảnh hưởng của Người, Giáo Hội Duy nhất, Thánh thiện, Công Giáo, Tông truyền đã được thiết lập (LG, 26). Điều này có nghĩa: từ những khởi nguyên của nền giáo hội học thánh thể này đã phát sinh nền giáo hội học của các Giáo Hội địa phương, vốn là đặc điểm của Công Đồng Vatican II và đại diện lý do bên trong, lý do bí tích cho tín lý về tính hợp đoàn.

Tuy nhiên, trước tiên, chúng ta phải nhìn gần hơn tới phát biểu của Công Đồng để nắm được giáo huấn của nó một cách chính xác hơn. Vì ở điểm này, Công Đồng Vatican II tiếp xúc với các thúc đẩy của cả nền thần học Chính thống lẫn nền thần học Thệ phản là những nền thần học mà dù sao nó cũng đã tích nhập thành một quan điểm Công Giáo sâu rộng hơn. Ý niệm giáo hội học thánh thể đầu tiên vốn được phát biểu trong nền thần học Chính Thống Giáo của các thần học gia lưu vong Nga và do đó ngược lại với điều bị coi là chủ nghĩa tập quyền Rôma: mọi cộng đồng thánh thể được nó coi đã là Giáo Hội hoàn toàn vì hoàn toàn đã có Chúa Kitô. Sự hợp nhất bên ngoài với các cộng đồng khác không phải là yếu tố thiết lập ra Giáo Hội và vì lý do đó, việc hợp nhất với Rôma không thể là yếu tố tạo nên Giáo Hội. Sự hợp nhất ấy rất tốt vì nó nói lên tính viên mãn của Chúa Kitô hướng ra bên ngoài nhưng nó

thực sự không thuộc yếu tính của Giáo Hội vì người ta không thể thêm bất cứ điều gì vào tính toàn diện của Chúa Kitô.

Từ một quan điểm khác nữa, ý niệm Thệ Phản về Giáo Hội cũng đi theo hướng trên. Luther không còn khả năng nhận ra Thần Khí Chúa Kitô trong Giáo Hội như một toàn thể. Đúng hơn, ông gần như coi nó là dụng cụ của phản-Kitô. Ông cũng không xem xét các Giáo Hội Thệ Phản đã được thành lập, từng phát sinh từ Giáo Hội Cải Cách, theo nghĩa đích thực vì chúng chỉ là các phương thể có tính chức năng về xã hội và chính trị dưới sự lãnh đạo của các quyền lực chính trị, không hơn không kém. Với ông, Giáo Hội rút lui vào cộng đồng: chỉ duy cộng đoàn lắng nghe lời Chúa tại chỗ mới là Giáo Hội. Vì lý do này, ông thay thế hạn từ “Giáo Hội” bằng hạn từ “cộng đồng” và Giáo Hội trở thành một ý niệm tiêu cực.

Trở lại bản văn của Công Đồng, chúng ta lưu ý một vài sắc thái đáng lưu ý. Nó không đơn giản nói, “Giáo Hội hiện hữu trọn vẹn trong mọi cộng đồng cử hành Thánh Thể”. Đúng hơn, lời phát biểu như sau, “Giáo Hội thực sự hiện diện trong mọi nhóm tín hữu địa phương được tổ chức hợp pháp, những nhóm, bao lâu hợp nhất với các mục tử của nó, đều cũng được gọi một cách thích đáng là Giáo Hội”. Hai yếu tố quan trọng ở đây. Thứ nhất, cộng đồng phải “hợp pháp” để có thể trở thành Giáo Hội, và nó hợp pháp “bao lâu hợp nhất với các mục tử”. Điều này có nghĩa gì?

Trước nhất, nó có nghĩa, không ai có thể biến mình thành Giáo Hội. Một nhóm không thể đơn giản tụ tập với nhau, đọc Tân Ước, rồi nói: “Nay chúng tôi là Giáo Hội vì Chúa ở nơi nào có hai hay ba người tụ họp với nhân danh Người”. Xét trong yếu tính, yếu tố tiếp nhận thuộc về Giáo Hội, y hệt như đức tin phát xuất từ việc nghe chứ không phải là sản phẩm của quyết tâm hay suy tư của người ta. Vì đức tin là việc gặp gỡ với điều tôi không tự nghĩ ra hay tạo ra bằng các thành tựu của riêng tôi mà chính nó phải gặp gỡ tôi. Chúng ta gọi cơ cấu tiếp nhận và gặp gỡ này là “bí tích”. Và vì lý do này, cả việc một bí tích được lãnh nhận và không ai ban nó cho chính mình đều thuộc hình thức căn bản của nó. Không ai có thể tự rửa tội cho mình, không ai có thể tự ban bí tích truyền chức thánh cho mình, không ai tự giải tội cho chính mình. Cơ cấu gặp gỡ nhau này là lý do khiến việc ăn năn tội cách trọn từ chính yếu tính của nó không thể thực hiện bên trong lương tâm mình, nó đòi hình thức gặp gỡ bí tích. Vì lý do này, không những là một vi phạm các chi thị giáo luật bề ngoài mà còn là một vi phạm tới chính cơ cấu nội tâm nhất của bí tích khi người ta chuyển Thánh Thể quanh quanh và tự ý mỗi người tự lãnh lấy. Trong trường hợp của duy một mình bí tích này, sự kiện linh mục được phép tự ban mình máu Chúa cho chính mình cho thấy một *mysterium tremendum* [mầu nhiệm đáng sợ] mà ngài thấy ngài phải giáp mặt với. Ngài hành động “bằng ngôi vị của Chúa Kitô” và do đó, đại diện cho Chúa Kitô và đồng thời vẫn là con người tội lỗi, kẻ sống hoàn toàn nhờ lãnh nhận hồng ân.

Người ta không thể tạo ra Giáo Hội mà chỉ lãnh nhận nó, nghĩa là lãnh nhận nó từ chỗ nó đã hiện hữu và ở chỗ nó thực sự hiện hữu; từ cộng đồng bí tích của thân thể Chúa Kitô xuyên qua lịch sử. Nhưng một điều gì khác thế cũng được thêm vào giúp chúng ta hiểu được những hạn từ khó hiểu “các cộng đồng hợp pháp”. Chúa Kitô hiện diện trọn vẹn khắp nơi, đó là điều duy nhất và rất quan trọng được Công Đồng phát biểu chung với các anh chị em Chính Thống Giáo. Nhưng Người chỉ là một ở khắp mọi nơi và do đó, tôi có thể có một Chúa chỉ trong sự hợp nhất mà chính Người là, trong sự hợp nhất với nhiều người khác cũng là thân

thể Người và phải trở nên thân thể Người mỗi ngày một mới trong Thánh Thể. Do đó, sự hợp nhất với nhau của các cộng đồng cử hành Thánh Thể không phải là điều thêm từ bên ngoài vào giáo hội học thánh thể mà chính là điều kiện bên trong của nó: Chúa Kitô duy nhất chỉ được tìm thấy trong sự hợp nhất. Đến mức đó, Công Đồng kêu gọi các cộng đồng tự lãnh các trách nhiệm nhưng phải loại bỏ mọi tự mãn. Nó trình bày một giáo hội học mà vì nó là người Công Giáo, nghĩa là cộng đồng tín hữu của mọi nơi và mọi thời, không phải là các yếu tố tổ chức bề ngoài mà là ân sủng phát xuất từ bên trong và đồng thời là dấu chỉ hữu hình của quyền lực Chúa, Đấng duy nhất có thể ban hợp nhất cho quá nhiều rào cản.

2. Tính hợp đoàn Giám Mục

Ý niệm hợp đoàn Giám Mục, cũng được liệt kê trong số các trụ cột chính trong giáo hội học của Công Đồng Vatican II, được nối kết một cách chặt chẽ nhất với giáo hội học thánh thể. Ý niệm này phát sinh từ việc nghiên cứu các cơ cấu phụng vụ của Giáo Hội. Nếu tôi không lầm, nghiên cứu đầu tiên phát biểu nó một cách rõ ràng và do đó dẫn đường cho Công Đồng về điểm này chính là học giả phụng vụ người Bỉ, Bernard Botte. Điều này quan trọng, vì sự nối kết với phong trào phụng vụ của thời kỳ giữa hai Thế Chiến cũng trở thành hiển nhiên ở đây. Phong trào phụng vụ là đất uơm trồng đích thực cho phần lớn các thể hiện trình bày từ trước đến nay. Bên kia chiều kích lịch sử, phong trào phụng vụ quan trọng vì nó minh họa mỗi nối kết bên trong các ý niệm mà không có nó, người ta không thể hiểu chúng một cách chính xác. Cuộc tranh luận về tính hợp đoàn không phải là cuộc cãi cọ giữa Đức Giáo Hoàng và các Giám Mục liên quan đến việc các ngài chia sẻ quyền lực trong Giáo Hội, mặc dù nó có thể dễ dàng thoái hóa thành một cuộc cãi cọ như thế và các vị có liên quan phải luôn tự hỏi mình xem liệu các vị có ở phía sai lầm hay không. Nó thực sự cũng không phải là cuộc cãi cọ về các hình thức luật lệ và các cơ cấu định chế. Đúng hơn, tính hợp đoàn, trong yếu tính, được sắp đặt cho việc phục vụ vốn là việc phục vụ đích thực của Giáo Hội, việc phục vụ phụng vụ. Bernard Botte lấy ý niệm của ngài từ những trật tự phụng vụ cổ xưa nhất. Điều này đã được chỉ rõ cho các người chống đối tính hợp đoàn; những người này, trong thời gian Công Đồng nhắc đến sự kiện này là tính hợp đoàn có ý nghĩa trong luật La Mã và trong luật hợp tác của đầu thời hiện đại nhưng không nên hòa hợp nó với hiến chế Giáo Hội. Một quan niệm khả hữu về ý niệm hợp đoàn được đề cập ở đây rất có thể làm méo mó ý nghĩa việc phục vụ của Giáo Hội. Vì lý do này, điều quan trọng là luôn luôn trở về với cốt lõi để bảo vệ nó khỏi những bóp méo như thế.

Như vậy, điều này có nghĩa gì? Trong các nghiên cứu của ngài, Botte nhấn mạnh tới hai bình diện của ý niệm hợp đoàn. Bình diện thứ nhất hệ ở sự kiện này là: vị Giám Mục được vây quanh bởi linh mục đoàn. Chúng ta đã nhắc đến việc điều này có nghĩa gì, tức là, Giáo Hội sơ khai không quen thuộc với việc các cộng đồng cá thể tự lấy mình làm đủ. Vì các linh mục, những vị phục vụ họ, thuộc về nhau; cùng với nhau, các vị là “hội đồng” của Giám Mục. Các cộng đồng được duy trì trong sự hợp nhất lớn lao hơn như một toàn thể nhờ vị Giám Mục. Là một linh mục luôn bao gồm mối liên hệ giữa các linh mục với nhau, cũng như mối liên hệ với vị Giám Mục, một mối liên hệ, ngược lại, bao gồm mối liên hệ với Giáo Hội như một toàn thể. Nhưng điều này có nghĩa: các Giám Mục, về phần các ngài, không làm việc tự các ngài, một cách cô lập. Cùng nhau, các vị tạo thành *thứ bậc [ordo]* Giám Mục, như đã được phát biểu trong ngôn ngữ luật lệ La Mã là luật phân chia xã hội thành những *thứ bậc [ordines]* khác nhau. Sau này, hạn từ *ordo* trở thành chỉ danh của bí tích truyền chức thánh. Do đó, việc

bước vào việc phục vụ cộng đồng, vào cái Chúng Tôi của những người phục vụ này là thuộc về bản thể yếu tính của bí tích này. Một cách tình cờ, chữ *ordo* cũng được dùng thay thế cho chữ *collegium* (hợp đoàn); cả hai đều có nghĩa cùng một điều trong bối cảnh phục vụ. Như thế, vị Giám Mục không phải là Giám Mục một mình nhưng luôn ở trong cộng đồng Công Giáo của những người từng là Giám Mục trước ngài, hiện là Giám Mục với ngài và sẽ là Giám Mục sau ngài. Vì chiều kích thời gian cũng được nhắm ở đời này: Giáo Hội không phải là một điều chúng ta làm ra hôm nay, nhưng là một điều chúng ta lãnh nhận từ lịch sử các tín hữu và là điều chúng ta sẽ truyền lại như là chưa được hoàn tất, một điều chỉ nên trọn vào ngày Chúa quang lâm.

Công Đồng kết hợp các ý niệm này cùng với các ý niệm về bí tích thánh hiến các Giám Mục thành một tổng hợp hữu cơ. Nó nhắc nhở chúng ta rằng ngay các tông đồ cũng là một cộng đồng. Trước khi các ngài lãnh nhận danh xưng “tông đồ”, các ngài xuất hiện dưới chỉ danh “nhóm Mười Hai”. Việc Chúa kêu gọi 12 người đàn ông có một đặc tính dấu chỉ mà người Do Thái nào cũng hiểu: nó nhắc người ta nhớ đến 12 con trai của Giacóp mà từ đó 12 chi tộc Israel đã phát sinh. Như thế, 12 là con số biểu tượng của Dân Thiên Chúa; nếu Chúa Giêsu kêu gọi nhóm 12, thì cử chỉ biểu tượng này nói rằng chính Người là Giacóp-Israel mới, và nay, với những người đàn ông này, một dân mới của Thiên Chúa đang khởi đầu. Máccô diễn tả điều này một cách rất rõ ràng trong Tin Mừng của ngài: “Người nêu tên nhóm mười hai” (3:14). trong nói kết này, người ta biết rằng mười hai cũng là con số có tính vũ trụ, con số chỉ các dấu hoàng đạo (zodiac) vốn phân chia năm, thời gian của con người. Sự hợp nhất của lịch sử và vũ trụ, đặc tính vũ trụ của lịch sử cứu rỗi, do đó, đã được nhấn mạnh. Mười hai phải là các dấu chỉ mới của hoàng đạo lịch sử dứt khoát của vũ trụ. Nhưng chúng ta nên ở lại với những điều tước khắc làm chúng ta ưu tư: các tông đồ chỉ là những gì các ngài là trong việc ở với nhau của cộng đồng mười hai, một cộng đồng, sau sự phản bội của Giuđa, do đó phải một lần nữa được làm cho đầy đủ và trọn vẹn. Người ta, do đó, chỉ trở thành người kế vị các tông đồ bằng cách gia nhập cộng đồng của những người mà nơi họ chức vụ của các ngài được tiếp tục. “Tính hợp đoàn” thuộc yếu tính của chức vụ Giám Mục; nó chỉ có thể được sống và chấp hành trong việc ở với nhau của những người cùng một lúc đại diện cho sự hợp nhất của dân Thiên Chúa.

Nếu chúng ta tự hỏi điều này nghĩa là gì trong thực tế, trước nhất, chúng ta phải trả lời rằng chiều kích Công Giáo của chức vụ Giám Mục (cũng như của các chức thánh của mọi đời sống cộng đồng) đã được nhấn mạnh rất nhiều. Chủ nghĩa đặc thù (particularism) hoàn toàn mâu thuẫn với ý niệm hợp đoàn. Như Công Đồng đã phát biểu, tính hợp đoàn không phải là hình thức pháp luật trực tiếp nhưng là một lợi thế thần học đệ nhất đẳng, đối với cả giáo luật lẫn hành động mục vụ. Hình thức pháp luật đại diện cho biểu thức trực tiếp nói lên thực tại thần học “hợp đoàn” là công đồng chung. Vì lý do này, trong bộ giáo luật mới, tính hợp đoàn được qui định trong bối cảnh của điều nói về giám mục đoàn cách riêng (các điều 336-341). Mọi hình thức áp dụng khác không thể diễn dịch trực tiếp từ nó nhưng chỉ có thể tạo các cố gắng ở trung gian đệ nhị đẳng của nguyên tắc nền tảng lớn lao trong thực tại hàng ngày. Các cố gắng này phải luôn được đo lường bởi mức độ theo đó chúng tương thích với nội dung căn bản đang bàn: vượt lên trên chân trời địa phương hướng tới yếu tố chung của sự hợp nhất Công Giáo, mà với nó, chiều kích lịch sử của đức tin luôn thuộc về và sẽ tiếp tục làm thế cho tới ngày Chúa quang lâm.

3. Giáo Hội như dân Thiên Chúa

Khi bàn tới ý niệm hợp đoàn, khẩu lệnh đã được nhắc đến mà độc giả chắc chắn đã và đang chờ đợi từ lâu là: Giáo Hội như Dân Thiên Chúa. Điều này có nghĩa gì? Để hiểu nó, một lần nữa, chúng ta phải trở lại với việc các khai triển trước Công Đồng. Sau những phấn khích đầu tiên của việc khám phá ra ý niệm thân thể Chúa Kitô, ý niệm dân Thiên Chúa dần dần được thâm hậu hóa và chỉnh sửa theo hai hướng. Chúng ta đã thấy chỉnh sửa thứ nhất rồi. Nó được tìm thấy trước nhất trong công trình của Henri de Lubac, người đã cụ thể hóa ý niệm thân thể Chúa Kitô dưới ánh sáng giáo hội học thánh thể và do đó mở nó cho các vấn đề cụ thể của trật tự pháp lý của Giáo Hội và mối liên hệ của Giáo Hội địa phương và Giáo Hội nói chung. Hình thức chỉnh sửa kia bắt đầu vào cuối thập niên 1930 ở Đức nơi các nhà thần học khác nhau lên tiếng phê bình rằng, với ý niệm nhiệm thể, mối liên hệ của hữu hình với vô hình, của luật lệ và ân sủng, của trật tự và sự sống mãi mãi tối hậu là không thể giải thích được. Do đó, họ đề nghị ý niệm “dân Thiên Chúa”, tìm thấy trước nhất trong Cựu Ước, như mô tả một cách toàn diện hơn về Giáo Hội. Ý niệm này cũng được chuyển tải dễ dàng hơn với các phạm trù xã hội học và luật học, trong khi thân thể Chúa Kitô vẫn là hình ảnh quan trọng nhưng không đầy đủ đối với đòi hỏi thần học của việc tạo ra ý niệm.

Lời phê phán thoát đầu phần nào hơi hợt này về ý niệm thân thể Chúa Kitô sau đó đã được thâm hậu hóa từ nhiều quan điểm khác nhau, từ đó, nội dung tích cực được khai triển dựa vào đó ý niệm dân Thiên Chúa đã được đưa vào giáo hội học của Công Đồng. Một điểm quan trọng đầu tiên là cuộc tranh luận về tư cách chi thể trong Giáo Hội vốn là hậu quả của thông điệp về nhiệm thể Chúa Kitô được Đức Piô XII công bố ngày 29 tháng 6 năm 1943. Lúc ấy, ngài tuyên bố rằng tư cách chi thể trong Giáo Hội được liên kết với ba giả định sau: phép rửa, đức tin chân chính, và thống thuộc sự hợp nhất pháp lý của Giáo Hội. Tuy nhiên, những người không phải là Công Giáo hoàn toàn bị loại ra khỏi tư cách chi thể trong Giáo Hội. Ở một xứ sở nơi vấn đề đại kết hết sức quan yếu, như ở Đức, lời tuyên bố này hẳn phải dẫn tới các lập luận dữ dội, nhất là từ khi Bộ giáo luật mở ra một viễn cảnh khác nữa. Theo truyền thống luật lệ của Giáo Hội được duy trì ở đó, phép rửa tạo cơ sở cho hình thức thống thuộc Giáo Hội có tính cấu tạo lâu dài. Do đó, điều trở nên rõ ràng là tư duy pháp lý, trong một số trường hợp, có thể đem lại nhiều linh động và cởi mở hơn là ý niệm “huyền nhiệm”. Người ta thắc mắc liệu hình ảnh nhiệm thể có quá hẹp hòi trong tư cách khởi điểm để xác định các hình thức khác nhau của việc thống thuộc Giáo Hội vốn đã hiện hữu một cách phức tạp trong lịch sử nhân bản hay không. Đối với sự thống thuộc, hình ảnh thân thể chỉ cung ứng ý niệm “chi thể”, người ta hoặc là chi thể hoặc là không, không ở lưng chừng. Nhưng, người ta hỏi, há chính khởi điểm của hình ảnh này không quá hẹp hòi hay sao, vì điều khá hiển nhiên là có những mức độ ở giữa? Theo cách này, người ta bắt gặp hạn từ “dân Thiên Chúa”, một ý niệm, về phương diện này, đầy đặn và mềm dẻo hơn. Hiến chế về Giáo Hội đã tiếp nhận chính việc sử dụng này khi nó mô tả mối liên hệ của các Kitô hữu không phải là người Công Giáo với Giáo Hội Công Giáo theo ý niệm “nối kết” và mối liên hệ của những người không phải là Kitô hữu theo ý niệm “thiết lập bằng luật” (ordination). Cả hai trường hợp, nó đều dựa vào ý niệm dân Thiên Chúa (LG 15 và 16).

Do đó, người ta có thể nói ý niệm dân Thiên Chúa được dẫn nhập vào Công Đồng phương diện khác nữa. Việc tái khám phá Giáo Hội sau Thế chiến I là một hiện tượng Công Giáo và Thế Phản; ngay cả việc canh tân phụng vụ cũng không hề chỉ là của Giáo Hội Công Giáo.

Nhưng chính tính cách chung này cũng kéo theo việc phê phán lẫn nhau. Ý niệm thân thể Chúa Kitô được khai triển trong Giáo Hội Công Giáo theo nghĩa tổng quát là Giáo Hội thích được coi như “Chúa Kitô sống trên trái đất” và được mô tả như việc Nhập thể của Chúa Con tiếp diễn cho tới tận thế. Điều này khiến người Thệ Phản phản đối, họ coi đây là một việc Giáo Hội tự đồng nhất hóa một cách không thể chịu đựng được với Chúa Kitô, trong đó, có thể nói, Giáo Hội tự thờ phượng mình và tự tuyên bố mình vô ngộ. Tuy nhiên, dần dần, ngay các nhà tư tưởng Công Giáo cũng thấy, tuy không đi xa đến thế, rằng với công thức này, một tính quyết định nào đó đã được gán cho lời nói và hành động của Giáo Hội khiến cho mọi lời chỉ trích nào xem ra cũng là một tấn công vào chính Chúa Kitô và do đó hoàn toàn làm ngơ yếu tố con người, quá con người là đảng khác, trong Giáo Hội. Sự khác nhau về Kitô học một lần nữa đã rõ ràng: Giáo Hội không đồng nhất với Chúa Kitô nhưng đối lập với Người. Chính Giáo Hội của những kẻ tội lỗi cần sự thanh tẩy và canh tân hoàn toàn: nó phải trở nên Giáo Hội hoàn hảo. Ý niệm cải cách do đó trở thành yếu tố quyết định của ý niệm dân Thiên Chúa, một ý niệm đã không để mình được khai triển từ ý niệm thân thể Chúa Kitô.

Ở đây, chúng ta đụng tới một khía cạnh thứ ba vốn đóng một vai trò ủng hộ ý niệm dân Thiên Chúa. Năm 1939, nhà chú giải của tín phái Luthêrô, Ernst Käsemann, công bố chuyên luận của ông về Thư Do Thái tựa là “Dân Lữ Hành của Thiên Chúa”. Tựa đề này gần như trở thành một khẩu lệnh trong la bàn tranh luận Công Đồng vì nó để một điều gì đó được lắng nghe mà trong cuộc vật lộn với Hiến chế về Giáo Hội đã được thể hiện ngày một rõ ràng hơn: Giáo Hội chưa đạt được mục tiêu của mình. Nó vẫn có niềm hy vọng đích thực của mình ở phía trước. Khoảnh khắc “cánh chung” của ý niệm Giáo Hội trở nên rõ ràng. Trước nhất, theo cách này, người ta có khả năng tuyên bố sự thống nhất của lịch sử cứu rỗi, một lịch sử bao gồm Israel và Giáo Hội cùng nhau trên hành trình hành hương của họ. Như thế, người ta có khả năng phát biểu tính lịch sử của Giáo Hội, một tính vẫn đang diễn tiến và trước nhất sẽ trở thành chính mình khi đường thời gian đã được đi qua và kết thúc trong bàn tay Thiên Chúa. Người ta cũng có khả năng tuyên bố tính thống nhất bên trong của chính dân Thiên Chúa trong đó, cũng như trong mọi dân tộc, có những chức vụ và thừa tác vụ khác nhau; nhưng trên hết và quá bên kia mọi phân biệt như thế, mọi khách hành hương vẫn là một cộng đồng dân lữ hành của Thiên Chúa. Như thế, nếu người ta muốn tóm lược bằng những khẩu lệnh những điều mà các yếu tố nổi bật của ý niệm dân Thiên Chúa quan trọng đối với Công Đồng, người ta có thể nói rằng ở đây đặc điểm lịch sử của Giáo Hội trở nên rõ ràng, sự thống nhất của lịch sử Thiên Chúa với con người, sự thống nhất bên trong của dân Thiên Chúa vượt quá các ranh giới thậm chí của tình trạng bí tích, các năng động tính cánh chung, đặc điểm sơ bộ và gây đổ của Giáo Hội lúc nào cũng cần phải canh tân, và cuối cùng cả chiều kích đại kết nữa, tức, các cách thể khác nhau theo đó, việc nối kết và thiết lập bằng luật với Giáo Hội là khả hữu và có thật vượt quá các ranh giới của Giáo Hội Công Giáo.

Nhưng điều trên cũng đã cho thấy chúng ta không nên tìm kiếm những điều nào trong ý niệm dân Thiên Chúa. Có lẽ cho phép tôi tường trình ở đây một cách phần nào bản thân hơn, vì chính tôi từng được phép dự phần khiêm nhường vào tiền lịch sử dẫn tới Công Đồng. Đầu thập niên 1940, khi ý niệm dân Thiên Chúa bắt đầu được tranh luận, giáo sư thần học của tôi, Gottlieb Söhngen, đưa ra ý kiến dựa trên nhiều bản văn giáo phụ và nhiều chứng tá khác của truyền thống cho rằng “dân Thiên Chúa” quả có thể là ý niệm nền tảng của Giáo Hội tốt hơn rất nhiều ý niệm “thân thể Chúa Kitô”. Nhưng vì ngài là người rất thận trọng, nên ngài không thỏa mãn với những điều gần như chắc chắn này nhưng muốn được biết một cách chính xác

hơn. Do đó, ngài đã quyết định có một loạt các luận án tiền sử viết về vấn đề này, để tìm hiểu vấn đề từng bước.

Nhiệm vụ đó được trao cho tôi để bàn về dân Thiên Chúa trong Thánh Augustinô, là vị Thánh mà nơi ngài, trước nhất Cha Söhngen nghĩ cha đã khám phá ra ý niệm dân Thiên Chúa. Khi tôi bắt tay vào làm việc, điều không lâu sau đó trở thành rõ ràng là tôi phải bao gồm nhiều thần học gia châu Phi trước đó nữa, những người đã nghĩ tới ý tưởng đó trước cả Thánh Augustinô, nhất là Tertullianô, Thánh Cyprianô, Optatô thành Mileve, và người theo phái Donatist, Tyconio. Dĩ nhiên, người ta cũng phải lưu ý tới các bậc thầy quan trọng hơn của phương Tây, ít nhất các nhân vật như Origen, Thánh Athanasio, và Gioan Kim Khẩu. Và cuối cùng, một cuộc nghiên cứu về các nền tảng Kinh Thánh cũng là điều không hề miễn cưỡng. Khi tôi dần thân vào việc này, tôi đã gặp được một khám phá bất ngờ: hạn từ “dân Thiên Chúa” quả xuất hiện rất thường xuyên trong Tân Ước, nhưng chỉ trong rất ít nơi (có lẽ chỉ ở hai nơi) nó mới chỉ về Giáo Hội, trong khi nghĩa thông thường của nó nói đến dân Israel. Thực vậy, ngay cả ở chỗ có lẽ nó chỉ Giáo Hội, thì nghĩa căn bản “Israel” vẫn còn đó, nhưng bối cảnh chỉ rõ rằng các Kitô hữu nay trở thành Israel. Do đó, ta có thể nói rằng hạn từ “dân Thiên Chúa” không phải là tên chỉ Giáo Hội trong Tân Ước, nhưng chỉ là tên chỉ Giáo Hội trong cách thức tái giải thích Cựu Ước theo Kitô học; như thế, nó có thể chỉ tên của Israel mới qua sự biến đổi có tính Kitô học. Danh xưng thông thường để chỉ Giáo Hội trong Tân Ước là chữ *ecclesia*, một chữ, trong Cựu Ước, chỉ cuộc tụ tập của dân qua Lời Thiên Chúa kêu gọi. Chữ *ecclesia* (Giáo Hội) là dị bản Tân Ước và biến thể của ý niệm dân Thiên Chúa của Cựu Ước. Nó được sử dụng vì nó bao hàm ý niệm cho rằng việc tái sinh trong Chúa Kitô trước nhất làm cho người không phải là dân thành người dân. Sau đó, Thánh Phaolô đã tóm lược một cách nhất quán diễn trình biến thể Kitô học cần thiết này trong ý niệm thân thể Chúa Kitô.

Trước khi tôi rút ra các hệ quả từ điều này, tôi vẫn phải lưu ý rằng trong khi ấy, học giả Cựu Ước, Nobert Lohfink, đã chứng tỏ rằng ngay trong Cựu Ước, chữ “dân Thiên Chúa” cũng không đơn giản chỉ Israel theo nghĩa sự kiện thực nghiệm (empirical factuality). Nhìn hoàn toàn theo phương diện thực nghiệm, không ai là “dân Thiên Chúa” cả. Trình bày Thiên Chúa như dấu chỉ dòng dõi hay như dấu xã hội của bản sắc chỉ có thể là một cao ngạo không thể chịu đựng được và cuối cùng là phạm thượng. Israel được gọi là dân Thiên Chúa bao lâu nó hướng về Người, chứ không phải tự chính nó, chỉ ở trong hành vi tương quan và tự vượt quá mình, chỉ có chúng mới làm nó trở thành điều tự nó không là. Đến mức đó, việc tiếp tục của Tân Ước mới nhất quán; nó cụ thể hoá hành vi hướng về Thiên Chúa này trong mầu nhiệm Chúa Giêsu Kitô, Đấng hướng tới chúng ta và tiếp nhận chúng ta trong đức tin và bí tích vào mối tương quan của Người với Chúa Cha.

Như thế, tất cả những điều trên có nghĩa gì một cách cụ thể? Nó có nghĩa là: các Kitô hữu đơn giản không phải là dân Thiên Chúa. Xét một cách thực nghiệm, họ không phải là dân, như bất cứ phân tích xã hội học nào cũng có thể chứng tỏ mau chóng. Và Thiên Chúa không phải là tài sản của bất cứ ai; không ai có thể nắm lấy Người cho riêng mình. Các Kitô hữu không phải là dân chỉ có thể là dân Thiên Chúa nhờ được bao gồm trong Chúa Kitô, Con Thiên Chúa và là con Ápraham. Ngay khi người ta nói tới dân Thiên Chúa, Kitô học cũng phải vẫn là trung tâm của giáo huấn về Giáo Hội và do đó, trong yếu tính, Giáo Hội phải được nghĩ theo các bí tích Rửa tội, Thánh Thể và Truyền chức Thánh. Chúng ta chỉ là dân

Thiên Chúa nhờ thân thể chịu đóng đinh và sống lại của Chúa Kitô. Chúng ta chỉ là dân Thiên Chúa nhờ việc thiết lập bằng luật sống động vào nó, và chỉ trong bối cảnh này, cụm từ này mới có ý nghĩa. Công Đồng làm rõ việc nối kết này một cách rất khéo khi đặt cụm từ “dân Thiên Chúa” chung với một cụm từ khác và rất căn bản chỉ Giáo Hội: Giáo Hội như bí tích. Người ta chỉ trung thành với Công Đồng nếu họ luôn đọc và suy nghĩ cùng nhau hai từ ngữ rất quan trọng này của giáo hội học Công Đồng, bí tích và dân Thiên Chúa. Ở đây, điều trở nên rõ ràng là Công Đồng đi trước chúng ta xa xiết bao; ý niệm Giáo Hội như bí tích vẫn chỉ mới bắt đầu rạn vỡ đối với chúng ta.

Do đó, sẽ là điều phi lý nếu người ta muốn diễn dịch một quan niệm thay đổi về phẩm trật và hàng ngũ giáo dân từ sự kiện chương nói về dân Chúa đến trước chương nói về phẩm trật như thể mọi người đã chịu phép rửa đều thực sự có mọi quyền năng của chức thánh trong chính họ và phẩm trật chỉ là vấn đề trật tự tốt mà thôi. Chương thứ hai liên quan tới vấn đề giáo dân bao lâu sự hợp nhất yếu tính bên trong của mọi người đã chịu phép rửa trong trật tự ơn thánh được tuyên bố và đặc tính thừa tác của Giáo Hội, do đó, được nhấn mạnh. Nhưng chương này không đặt cơ sở cho nền thần học về giáo dân vì một lý do khá đơn giản là mọi người đều thuộc dân Thiên Chúa. Toàn bộ Giáo Hội và yếu tính của nó được bàn ở đây. Các bậc sống của nó được trình bày sau đó theo thứ tự sau đây: Phẩm trật (Chương 3), giáo dân (chương 4), tu sĩ (chương 6).

Nếu việc trình bày của tôi về giáo hội học của Công Đồng Vatican II muốn được đầy đủ, thì giờ đây tôi nên trình bày cả nội dung của các chương còn lại cũng như việc điều gì đã được nói về ơn gọi chung phải nên thánh và về mối tương quan giữa Giáo Hội trần thế với Giáo Hội thiên đàng. Nhưng việc này vượt quá các giới hạn của cuộc bàn luận này. Tôi chỉ quan tâm tới việc cho thấy các nền tảng trên đó, mọi áp dụng khác phải dựa vào. Trong phần kết luận, tôi chỉ muốn vấn đề nhắc đến một điều. Hiến chế về Giáo Hội của Công Đồng đã kết thúc với chương nói về Mẹ Thiên Chúa. Vấn đề liệu có nên dành một bản văn riêng biệt cho ngài hay không đã được thảo luận một cách gay go, như mọi người đã biết. Tôi nghĩ dù sao đây cũng là một xoay chiều may mắn khi chiều kích Thánh Mẫu trực tiếp đi vào giáo huấn về Giáo Hội. Vì theo cách này, khởi điểm của chúng ta cuối cùng đã trở nên rõ ràng một lần nữa: Giáo Hội không phải là một phương thể có tính máy móc, không phải chỉ là một định chế, cũng không phải là một khối lượng xã hội học thông thường, mà là một ngôi vị, một người đàn bà, một bà mẹ. Sống động. Lối hiểu Thánh Mẫu về Giáo Hội là phản đề có tính quyết định nhất đối với ý niệm chỉ có tính tổ chức hay bàn giấy về Giáo Hội. Chúng ta không thể tạo ra Giáo Hội, chúng ta phải là Giáo Hội. Chúng ta là Giáo Hội và Giáo Hội chỉ ở trong chúng ta theo mức đức tin cũng lên khuôn hữu thể chúng ta vượt quá hành động của chúng ta. Chỉ khi nào là Maria, chúng ta mới trở thành Giáo Hội. Tại nguồn gốc của nó, Giáo Hội không được tạo nên mà là được sinh ra. Nó được sinh ra khi lời Xin Vâng trở lên trong linh hồn Đức Maria. Ý muốn sâu sắc nhất của Công Đồng là Giáo Hội có thể thức tỉnh trong linh hồn chúng ta. Đức Maria chỉ đường cho chúng ta.

Hồng Y Joseph Ratzinger,

Theo bản tiếng Anh của Stephen Wentworth Arndt, Communio số Mùa Thu, 1986

Các Nền Tảng Kinh Thánh của Chức Linh Mục

Tiếp theo Công Đồng Vatican II, hình ảnh Công Giáo về chức linh mục, vốn được Công Đồng Trent xác định và được dành cho một sinh lực tươi mới do việc lưu ý canh tân tới chứng tá Kinh thánh tại Công Đồng Vatican II, đã rơi vào một tình huống khủng hoảng. Con số lớn lao những người quay lưng với chức linh mục và con số suy giảm lớn lao các ơn gọi làm linh mục trong nhiều quốc gia chắc chắn không thể được giải thích duy bằng những cơ sở thần học. Tuy nhiên, các nguyên nhân có nguồn gốc bên ngoài Giáo Hội cũng không có một tác động lớn lao như thế trừ khi các nền tảng thần học của thừa tác vụ linh mục đã đạt tới điểm nguy kịch đối với nhiều linh mục và người trẻ. Trong tình huống văn hóa mới phát triển sau Công Đồng, các lập luận cũ của Phong trào Cải Cách của thế kỷ 16, cùng với các lập luận mới của ngành chú giải Kinh thánh hiện đại, vẫn được nuôi dưỡng bởi các giả định Cải Cách, đã thu thập được một tính thuyết phục nào đó; nền thần học Công Giáo đã không có khả năng phản công các giả định bằng những đáp ứng thỏa đáng.

Các lập luận đó là những lập luận nào? Trước hết (khi đưa ra câu trả lời cho câu hỏi này bằng cách trình bày các lập luận – chất liệu trong ngoặc đơn được thêm vào, *Chủ biên*), nên chú ý tới từ vựng được sử dụng. Trong thời kỳ tiên khởi, Giáo Hội mô tả các thừa tác vụ của mình bằng một ngôn từ phạm tục chứ không thánh thiêng. Không có sự liên tục hiển thị nào của các thừa tác vụ này với chức tư tế của Luật Môsê.

Trong một thời gian dài, các thừa tác vụ này ít được định nghĩa và có đặc điểm hết sức đa dạng trong tên gọi và hình thức. Chỉ tới cuối thế kỷ thứ nhất, chúng mới tìm được các hình thức và nội dung tương đối rõ ràng, mặc dù diễn trình hình thành chúng vẫn chưa kết thúc. Tuy nhiên, điều này rất quan trọng: không ở đâu có dấu chỉ minh nhiên về việc phục vụ phụng vụ của các thừa tác vụ này. Chúng không bao giờ được nối kết minh nhiên với việc cử hành Thánh Thể. Giảng giải Tin Mừng nổi bật như nhiệm vụ chính cùng với các chức vụ đa dạng khác trong tương quan với đời sống của cộng đồng Kitô giáo.

Từ đó, một lý thuyết đã phát sinh đại cương cho rằng các thừa tác vụ của Giáo Hội mới phát sinh, vào lúc đó, chỉ được xem xét theo chức năng chứ không có đặc tính thánh thiêng. Với chủ trương này, một lý thuyết cũng đã tự phát xuất hiện cho rằng đức tin Kitô giáo nhằm làm cho thế giới thành phạm tục và hoàn toàn loại bỏ tất cả những điều thánh thiêng. Không hẳn bất thường xuyên là việc, qua nền tảng Kinh Thánh, người ta còn tìm thấy đề xuất dựa vào Thư Híp-ri, trong đó Chúa Giêsu được cho là đã chịu đau khổ ở bên ngoài công thành và mời gọi chúng ta cũng ra khỏi công thành với Người (Hr 13:13tt). Ngược hẳn với ý nghĩa của những lời này, vốn nói lên nền thần học sâu sắc của Thập Giá, nay người ta bảo: vào lúc Chúa Giêsu chết, màn trong đền thờ đã bị xé toạc. Không còn sự phân cách giữa đền thờ và thế gian, giữa thánh thiêng và phạm tục. Cái chết của Chúa Kitô giữa thế gian cho chúng ta thấy rằng tình yêu thực thi giữa lòng cuộc đời là phụng vụ duy nhất hiện hữu trong kỷ nguyên Tân Ước.

Đến một mức nào đó, các ý kiến trên giả định các phán quyết giải thích được đưa ra thời Phong trào Cải Cách Thệ Phản và mang lại cho nó một sức mạnh mới. Chìa khóa nền tảng cho một cách đọc Kinh Thánh mới được coi là hết sức sinh động vào thời gian này; nó bao

gồm việc đối nghịch giữa lề luật và Tin Mừng và được coi là phát sinh từ nền thần học của Thánh Phaolô. Lề luật, vốn đã bị loại bỏ, được đặt ở thế mâu thuẫn với Tin Mừng. Phạm trù lề luật bao gồm chức linh mục và việc phụng tự (hy lễ). Tin Mừng được cho là tìm được biểu thức nơi các nhân vật tiên tri và trong việc giảng giải lời.

Vì lý do đó, các phạm trù lề luật, chức linh mục, hy lễ, và phụng tự có âm sắc tiêu cực, vì chúng dẫn con người tới chữ viết vốn giết chết và tới việc làm vốn không thể công chính hóa. Yếu tính của Tin Mừng, ngược lại, hệ ở việc nghe lời và đức tin, là điều duy nhất công chính hóa con người. Do đó, chính các nhân vật tiên tri và việc giảng giải mới tương thích với Tin Mừng, trong khi chức linh mục chỉ thuộc về lề luật và cần bị loại bỏ hoàn toàn khỏi Giáo Hội của tân Ước.

Lối nhìn sự việc như thế ảnh hưởng sâu xa tới nẻo đường của ngành chú giải hiện đại và rất phổ biến. Từ đó, các xem xét về từ vựng như đã nhắc trên đây đã nhận được sức mạnh của chúng. Thần học Công Giáo, vốn chấp nhận khoa giải thích hiện đại sau Công Đồng mà không mấy tranh luận và không ý thức lối chú giải của khoa giải thích ấy, đã không có khả năng trả lời các câu hỏi do nguồn này nêu lên. Do đó, cuộc khủng hoảng đã nảy sinh mà chúng ta đã nhắc đến ở phần đầu.

Trong khi ấy, công việc của các nhà thần học đã bắt đầu có được một tầm nhìn quân bình hơn về các câu hỏi này. Người ta không nên quên rằng ngay trong thế kỷ 16, sau chống đối ban đầu, đã có những bắt đầu quân bình mới. Đối với người Thệ Phản, việc phong chức vào các thừa tác vụ giảng giải, sau một thời gian ngắn, đã tiến đến chỗ được hiểu như có một sự tương tự như một bí tích. Tương tự như thế, việc nối kết thừa tác vụ giảng giải với thừa tác vụ cử hành Thánh Thể đã một lần nữa xuất hiện trở lại. Mặc dù hạn từ chức linh mục được tránh né trong truyền thống các tuyên tín phát xuất từ phong trào Cải Cách, theo nhiều cách dựa trên Tân Ước, thừa tác vụ lời Chúa đã được phục hồi như một bí tích.

Cuộc đối thoại đại kết cũng mở đường cho khả thể xác định tốt hơn chia khóa giải thích cho lối hiểu sách thánh chính xác hơn. Nó cũng vạch đường để nhờ đó các nền tảng của giáo huấn Công Giáo liên quan tới chức linh mục có thể được trình bày một cách mới mẻ. Theo chiều hướng này, tôi muốn vấn tất chứng tỏ việc giáo huấn này được suy nghĩ ra sao bởi chứng từ của Kinh Thánh.

1. Nền tảng Tân Ước của thừa tác vụ: hoạt động tông đồ hiểu như tham dự vào sứ mệnh của Chúa Kitô

Điều cần là nhận ra sự mới mẻ của Tân Ước, là hiểu Tin Mừng như Tin Mừng và học hỏi để nhìn một cách chính xác cả tính thống nhất của lịch sử cứu rỗi, vốn diễn tiến trong giao ước cũ và mới. Sau khi trở thành trung tâm hữu hình, thống nhất hóa hành động của Thiên Chúa với chúng ta, sứ điệp và công trình của Chúa Kitô trong tính mới mẻ của chúng mang những gì đi trước chúng tới chỗ hoàn thành. Nếu chúng ta tìm kiếm sự mới mẻ đích thực của Tân Ước, thì đó chính là Chúa Kitô.

Sự mới mẻ đó không hệ nhiều ở các ý niệm hay ý tưởng; sự mới mẻ này là một ngôi vị: Thiên Chúa, Đấng trở nên hữu thể nhân bản và lời cuốn con người tới Người. Câu hỏi chức

linh mục của Tân Ước là gì phải bắt đầu với Kitô học. Thời đại tự xưng là cấp tiến quen với lối giải thích hình ảnh Chúa Kitô vượt ra ngoài các giả định riêng của nó. Theo lối giải thích của nó, Chúa Giêsu đặt triết lý hành động thuần túy chống lại loại tôn giáo bị nghi lễ làm cho méo mó; chống thứ tôn giáo cộng đoàn và tập thể, ngài chủ trương tự do và trách nhiệm của nhân vị cá thể. Được mô tả như bậc thầy đạo đức vĩ đại, Người giải thoát hữu thể nhân bản khỏi xích xiềng phụng tự và nghi lễ và đặt con người này duy nhất vào lương tâm của họ mà không có bất cứ trung gian nào khác trước mặt Thiên Chúa.

Ở hậu bán thế kỷ của chúng ta, những ý kiến như trên được nhiều người khác phát xuất từ Karl Marx tham gia. Chúa Kitô nay được mô tả như một người phản loạn tự đặt mình chống lại sức mạnh nô dịch của các định chế và chết trong cuộc đấu tranh – đặc biệt chống lại cao ngạo của các linh mục. Người phải được gặp gỡ cách này như đáng giải phóng người nghèo khỏi cảnh áp bức của kẻ giàu, một đáng nhất quyết thiết lập một “vương quốc”; nghĩa là, một xã hội mới của những hữu thể nhân bản tự do và bình đẳng.

Hình ảnh Chúa Kitô mà người ta gặp gỡ trong Kinh Thánh quả tình rất khác! Điều rõ ràng là trong bối cảnh này, chỉ những yếu tố nào trực tiếp liên hệ với vấn đề của chúng ta mới được bàn tới. Nét yếu tính trong hình ảnh Chúa Kitô được trước tác Tân Ước truyền đạt hệ ở mối liên hệ độc đáo của Người với Thiên Chúa. Chúa Giêsu biết Người có một sứ mệnh do Thiên Chúa điều hướng, thẩm quyền Thiên Chúa hoạt động trong Người (xem Mt 7:29; 21:23; Mc 1:27; 11:28; Lc 20:2; 24:19; v.v...) Người mang một sứ điệp từ Chúa Cha; Người được “sai” đến với một nhiệm vụ được Chúa Cha ủy nhiệm cho Người.

Tác giả Tin Mừng Gioan minh họa rất rõ chủ đề “sứ mệnh” phát xuất từ Chúa Cha của Chúa Con này. Nhưng nó cũng hiện diện trong các Tin Mừng gọi là nhất lãm. Khía cạnh “nghịch lý” của sứ mệnh này phát xuất từ sự rõ ràng đáng ngạc nhiên trong công thức của Thánh Gioan, một công thức được thánh Augustinô giải thích cách sâu sắc: Đạo lý tôi dạy không phải là của tôi (7:16). Nếu Chúa Cha bị gạt ra ngoài, Chúa Giêsu sẽ chẳng còn điều gì là của riêng Người nữa. Đạo lý của Người không phải của Người vì cả Người nữa cũng không phải của Người. Đúng hơn, trong toàn bộ hiện hữu của Người như Chúa Con, Người từ Chúa Cha và thuộc về Chúa Cha. Nhưng do cùng lý do, vì Người không có gì là của Người cả, nên mọi sự thuộc Chúa Cha đều là của Người: “Chúa Cha và Ta là một” (10:30). Trá trọng hiện hữu và hành động của Người lại cho Chúa Cha, Người không còn tìm ý chí riêng của Người (3:30). Điều này làm cho Người đáng tin do sự kiện này là lời Chúa Cha tự biểu lộ rõ ràng nơi Người. Ở đây, mẫu nhiệm Thiên Chúa Ba Ngôi, vốn cũng là gương mẫu cho hiện hữu của chúng ta, sáng láng trong sự rục rờ của nó.

Chỉ từ tâm điểm Kitô học này, thừa tác vụ của các tông đồ, mà chức linh mục của Giáo Hội Chúa Kitô bắt nguồn từ đó, mới có thể hiểu được. Ngay từ đầu đường lối của Người, Chúa Giêsu đã tạo nên khuôn dạng mới gồm 12 người đàn ông (virorum) được tuyển chọn, khuôn dạng mà sau Phục sinh, vẫn tiếp tục trong thừa tác vụ của những người nay là tông đồ; nghĩa là những người “được sai đi”. Đối với vấn đề của chúng ta, điều quan trọng cần nhắc nhớ là Chúa Giêsu ban quyền lực của Người cho các tông đồ theo cách Người thiết lập thừa tác vụ của họ như một tiếp diễn chính thừa tác vụ của Người. “Bất cứ ai tiếp nhận các con là tiếp nhận thầy”, Người phán như thế với Nhóm Mười Hai (Mt 10:40; xem Lc 10:16; Ga 13:10). Nhiều bản văn khác trong đó Chúa Giêsu ban quyền lực của Người cho các môn đệ có thể

trung dẫn ở đây: Mt 9:8; 10:1; 21:23; Mc 6:7; 13:34; Lc 4:6; 9:1; 10:19). Việc tiếp diễn thừa tác vụ của Chúa Giêsu và các môn đệ một lần nữa được làm cho rất rõ ràng trong Tin Mừng thứ tư: “Nhu Cha Thầy đã sai Thầy, Thầy cũng sai các con” (20:21; xem 13:20; 17:18).

Tính nghiêm túc của quả quyết này được thấy rõ nếu chúng ta nhắc lại điều đã nói ở trên về cơ cấu sứ mệnh của Chúa Giêsu. Như đã lưu ý, chính Chúa Giêsu đã được sai đi trong tính toàn diện của ngôi vị Người; hơn nữa, Người còn là sứ mệnh lẫn mỗi tương quan từ và với Chúa Cha. Dưới ánh sáng này, ta thấy ý nghĩa lớn lao của song hành có trong các bản văn: “Con không thể làm được gì tự chính Người” (Ga 5:19, 30) và “không có Thầy, các con không thể làm gì được” (20:21; xem 13:20; 17:18).

Điều “không làm gì được” này mà các tông đồ có chung với Chúa Giêsu, cùng một lúc, nói lên sức mạnh và sự yếu đuối của thừa tác vụ tông đồ. Tự các ngài, tự các nguồn lực của các ngài, các ngài không thể làm được điều các tông đồ nên làm. Làm thế nào các ngài có thể tự mình nói rằng “tội lỗi của bạn đã được tha cho bạn”? Làm thế nào các ngài có thể nói “Đây là Minh Ta”? Làm thế nào các ngài có thể đặt tay và nói “Hãy tiếp nhận Chúa Thánh Thần”? Không có điều nào trong số vốn làm nên hoạt động tông đồ này diễn ra do thẩm quyền riêng của các ngài. Nhưng trong sự trút hữu các nguồn lực của các ngài là việc các ngài hiệp thông với Chúa Giêsu, Đấng hoàn toàn phát xuất từ Chúa Cha: với Người, có mọi sự, không có Người, không có gì cả.

“Việc thiếu khả năng hoàn toàn” của các ngài kéo các ngài vào chung sứ mệnh với Chúa Giêsu. Một thừa tác vụ thuộc loại như thế, trong đó, hữu thể nhân bản dựa trên truyền đạt thần linh hành động và ban phát điều không bao giờ có thể được ban phát hay thực hiện dựa trên các nguồn lực nhân bản, chính là điều, trong truyền thống Giáo Hội, được gọi là bí tích. Nếu, trong cách sử dụng của mình, Giáo Hội gọi việc truyền chức linh mục là bí tích thì chính là theo nghĩa này: con người phàm trần này không hề thực hành các công việc do khả năng hay tài năng tự nhiên của mình mà đặc biệt thỏa đáng hay đem lại lợi ích nào.

Ngược lại, người tiếp nhận bí tích được sai đi để ban phát điều họ không thể ban phát dựa trên các nguồn lực hay quyền lực tự nhiên, để hành động nhân danh một Đấng khác và là cơ quan của Người. Hơn nữa, không hữu thể nhân bản có thể tự tuyên bố mình là linh mục; và không cộng đồng nào, bằng sắc lệnh của mình, cổ vũ một hữu thể nhân bản nào vào thừa tác vụ này. Nó chỉ có thể được tiếp nhận bằng một bí tích, vốn là của Thiên Chúa. Một sứ mệnh chỉ có thể tiếp nhận từ Đấng Sai Phái, từ Chúa Kitô trong bí tích của Người, qua đó một ai đó trở thành tiếng nói và bàn tay của Chúa Kitô trong thế giới.

Tuy nhiên, việc hiến mình này, việc từ bỏ mình và quên đi chính bản ngã mình này không hủy tiêu một hữu thể nhân bản nhưng đúng hơn, dẫn tới sự chín mùi nhân bản đích thực. Sở dĩ như thế vì chúng đồng hóa hữu thể nhân bản vào màu nhiệm Ba Ngôi và sản sinh ra hình ảnh sống động trong đó chúng ta đã được dựng nên. Vì chúng ta được dựng nên giống hình ảnh của Chúa Ba Ngôi, nên ai tự đánh mất mình sẽ tìm được chính mình.

Với những lời lẽ ấy, chúng ta đã phân nào dự ứng được một điều gì đó. Chúng ta cũng đã đạt tới các kết luận rất quan trọng. Theo các Tin Mừng, chính Chúa Kitô ban cho các tông đồ cơ cấu yếu tính của chính sứ mệnh của Người: Người ban quyền cho các ngài và kết nạp các

ngài vào quyền lực của Người. Sự kết hợp với Chúa này, trong đó, một hữu thể nhân bản tiếp nhận quyền làm điều họ không thể làm, được gọi là một bí tích.

Một sứ mệnh mới tạo ra trong việc tuyển chọn 12 người đàn ông (virorum) có bản chất bí tích. Thành thử, cơ cấu này phát sinh từ tâm điểm sứ điệp Kinh Thánh. Rõ ràng, thừa tác vụ này, được Chúa Kitô tạo ra, là một điều khá mới mẻ, không hề có nguồn gốc nào từ Cựu Ước, nhưng phát sinh từ quyền lực mới của Chúa Giêsu Kitô. Thừa tác vụ có tính bí tích của Giáo Hội nói lên tính mới mẻ của Giêsu Kitô cũng như sự hiện diện của Người trong trọn bộ lịch sử.

2. Kế thừa tông đồ (successio apostolorum)

Sau khi đã vấn tắt bàn tới nguồn gốc và cốt lõi của thừa tác vụ do Chúa Kitô thiết lập, chúng ta nêu câu hỏi: thừa tác vụ này được tiếp nhận ra sao trong thời đại tông đồ? Và đặc biệt, việc chuyển tiếp diễn ra như thế nào giữa thời đại ấy và thời gian sau các tông đồ? Hay nói cách khác, tấm gương Tân Ước phản chiếu ra sao việc kế thừa các tông đồ (successio apostolorum), là điều, sau nền tảng Kinh Thánh, đã tạo nên cây cột thứ hai liên quan đến học thuyết Công Giáo về chức linh mục của Tân Ước?

Chúng ta có thể bàn đến câu hỏi thứ nhất một cách vấn tắt vì chứng tá của Thánh Phaolô về vấn đề này rất thuyết phục rồi. Một cách rất rõ ràng, viễn kiến của ngài về chức vụ tông đồ đã được trình bày thông suốt trong câu khẳng quyết nổi tiếng ở Thư thứ hai gửi tín hữu Côrintô: “Vì thế, chúng tôi là sứ giả thay mặt Chúa Kitô, như thể chính Thiên Chúa dùng chúng tôi mà khuyên dạy. Vậy, nhân danh Đức Kitô, chúng tôi nài xin anh em hãy làm hoà với Thiên Chúa” (2Cr 5:20). Thiên Chúa kêu gọi qua các tông đồ vốn là các đại diện của Người. Như đã xuất hiện rõ ràng trong bản văn này, bản chất của thừa tác vụ tông đồ là điều chúng ta đã thừa nhận trên đây như tạo nên yếu tính của một “bí tích”. Cơ cấu ngôn từ và hành động này không nhân danh mình mà nhân danh thẩm quyền Thiên Chúa, xuất hiện lại khi Thánh Phaolô nói rằng “Chúng ta hãy xử sự như những thừa tác viên của Thiên Chúa” (2Cr 6:4).

Bản thể của thừa tác vụ tông đồ cũng được tóm lược ở chỗ Thánh Phaolô nói rằng “thừa tác vụ hòa giải” đã được ủy thác cho ngài (2Cr 5:18). Hòa giải với Thiên Chúa phát xuất từ Thập Giá Chúa Kitô và do đó, có bản chất “bí tích”. Thánh Phaolô giả thiết hữu thể nhân bản sống “tha hóa” khỏi chính họ (Ep 2:12). Chỉ nhờ kết hợp với tình yêu đóng đinh của Chúa Giêsu Kitô mà sự tha hóa này của hữu thể nhân bản khỏi Thiên Chúa và khỏi chính họ mới được vượt qua; chỉ có như vậy hữu thể nhân bản mới có thể tìm được “hòa giải”.

Diễn trình hoà giải này diễn ra trên Thập Giá Chúa Kitô; như một biến cố lịch sử, cái chết của Chúa Kitô thuộc về quá khứ; nó trở thành hiện tại cho chúng ta trong “bí tích”. Trong thư thứ nhất của ngài gửi tín hữu Côrintô, Thánh Tông đồ cho thấy tầm quan trọng lớn lao của các bí tích rửa tội và Thánh Thể trong diễn trình này, cùng với lời lẽ hòa giải, lời phát sinh đức tin và sinh ra chúng ta một lần nữa.

Khi xem xét tất cả những điều trên, điều rõ ràng là trong các trước tác tông đồ, thừa tác vụ tông đồ được phân biệt rõ ràng với các ơn phúc vốn thông thường được ban cho đời sống Kitô hữu. Một cách hết sức thuyết phục, sự khác nhau chuyên biệt này cũng xuất hiện khi

Thánh Phaolô viết trong thư thứ nhất của ngài gửi tín hữu Côrintô: “Vậy chớ gì thiên hạ coi chúng tôi như những thừa tác viên của Chúa Kitô, những người quản lý các mầu nhiệm của Thiên Chúa” (4:1). Từ sự khác nhau chuyên biệt này, ta có thẩm quyền của tông đồ đối với cộng đồng, một điều đôi khi được ngài phát biểu bằng ngôn từ hết sức mạnh mẽ, chẳng hạn như khi ngài hỏi; “Anh em muốn gì? Muốn tôi mang roi vọt hay là đức bác ái và lòng nhân hậu mà đến với anh em?” (4:21). Dựa trên thẩm quyền này, ngài cũng nại tới việc tuyệt thông “để phần hồn họ được cứu thoát trong Ngày của Chúa” (5:5). Việc mô tả tông đồ theo lối này không có rễ má gì với thứ “vô chính phủ thần khí” (pneumatic anarchy) mà ở thời ta một số nhà thần học sẵn sàng rút tĩa coi như là bản chất đích thực của Giáo Hội từ thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô.

Từ việc phân tích của chúng ta, điều rõ ràng là chứng tá của Thánh Phaolô liên quan tới thừa tác vụ tông đồ tương hợp với điều chúng ta đã tìm thấy trong các Tin Mừng. Trong trách nhiệm của “các thừa tác viên Tân Ước” (2Cr 3:6), mà ngài nói tới, chúng ta thấy cùng một cơ cấu bí tích từng được lời lẽ của Chúa tỏ cho chúng ta thấy: Tông đồ hành động không phải do thẩm quyền riêng mình nhưng là thẩm quyền Chúa Kitô, không như thành viên của một cộng đồng, nhưng như đứng trên cộng đồng và ngó với nó nhân danh Chúa Kitô.

Cơ cấu có tính đối thoại này thuộc về yếu tính của mạc khải. Đức tin không phải là điều con người nghĩ ra, họ không thể biến mình thành một Kitô hữu bằng suy gẫm hay đời sống luân lý. Việc trở lại với đức tin luôn luôn có nguồn gốc từ bên ngoài; nó là một tặng phẩm luôn phát xuất từ một người khác, từ Chúa Kitô, Đấng tới gặp chúng ta. Cấu trúc đức tin Kitô giáo sẽ lâm nguy khi “nhân tố thần linh từ bên ngoài” (*extra divinum*) bị phủ mờ.

Một cộng đồng muốn tự biến mình thành một Giáo Hội hay một cộng đồng Giáo Hội sẽ hủy diệt mầu nhiệm có tính đối thoại của mạc khải và tặng phẩm ân sủng, những điều luôn phát xuất từ “một người khác”, từ bên ngoài. Trong mọi bí tích, quà tặng của Thiên Chúa và hữu thể nhân bản tiếp nhận tặng phẩm này luôn đứng ở thế đối nghịch nhau. Cùng một cấu trúc cũng tìm thấy nơi lời Thiên Chúa; đức tin phát xuất không phải từ việc đọc mà từ việc lắng nghe; việc rao giảng lời Chúa bởi người được sai đi rao giảng thuộc về cấu trúc của hành vi đức tin.

Giờ đây, chúng ta chuyển qua câu hỏi thứ hai của chúng ta: thừa tác vụ của các tông đồ tiếp diễn sau khi các ngài qua đời trong chuỗi “kế thừa tông truyền” hay chức vụ của các ngài là điều độc đáo, chấm dứt với cái chết của các ngài. Tìm câu trả lời cho câu hỏi bị tranh cãi này, trước nhất chúng ta phải nói rằng trong những ngày đầu tiên của Giáo Hội mới phát sinh, ý nghĩa của chữ tông đồ phần nào có tính rộng rãi hơn. Chỉ trong thần học của Thánh Luca, về cuối thế hệ Kitô hữu đầu tiên, danh hiệu này mới được dành cho mười hai người đàn ông được Chúa tuyển chọn. Các thừa tác vụ thuộc nhiều loại khác nhau khác, tìm thấy trong thời gian này, chưa có được hình thức rõ ràng, dứt khoát. Một vài thừa tác vụ xuất hiện vượt ra ngoài ranh giới của cộng đồng địa phương; thí dụ, tiên tri và thầy dạy. Mặc khác, có những chức vụ phục vụ Giáo Hội địa phương. Nơi các Kitô hữu phát xuất từ truyền thống Do Thái Giáo, những chức vụ này được gọi là *presbyters* [trưởng lão], trong khi đối với Giáo Hội phát xuất từ dân ngoại, chúng ta thấy có “*Overseers*” [giám sát] (*episcopos*) và *deacons* [phó tế] trong thư gửi tín hữu Philiphê (1:1).

Dần dần, từ những khởi đầu này, một cấu trúc các thừa tác vụ, rõ ràng và dứt khoát, phát triển và đến cuối thời các tông đồ, đạt tới độ chín mùi đầu tiên của nó. Làm chứng đặc biệt cho sự chín mùi này là hai bản văn đáng lưu ý của Tân Ước, mà tôi xin vắn tắt nói tới. Trước nhất, tôi xin giải thích diễn từ của Thánh Phaolô ngõ cùng các trưởng lão tại Miletus của Tiểu Á. Trong tường thuật của Thánh Luca, nó xuất hiện như “tín thư” [testament] của các tông đồ. Theo lời được truyền lại ở đây, nguyên tắc kế thừa tông truyền đã được thiết lập một cách đầy thuyết phục. Theo truyền thống của Thánh Luca, Thánh Tông đồ nói, “Anh em hãy ân cần lo cho chính mình và toàn thể đoàn chiên mà Thánh Thần đã đặt anh em làm người giám sát, hãy chặn dất Hội Thánh của Thiên Chúa, Hội Thánh Người đã mua bằng máu của chính mình” (Cv 26:28).

Một số những điều khác đáng được xem xét ở đây. Thứ nhất, hai ý niệm vốn khác biệt nhau đã được coi là ngang bằng nhau; tức là, *presbyter* và *overseer* (*episcopos*). Các truyền thống phát xuất từ dân Do Thái và từ dân ngoại đã kết hợp thành một và được giải thích như thừa tác vụ độc nhất của kế thừa tông truyền.

Chính Chúa Thánh Thần dẫn đưa người ta vào thừa tác vụ này, vốn không hề phát xuất từ việc ủy quyền của cộng đồng nhưng là ơn phúc của Chúa, Đấng “thiết lập các giám sát”. Vì nó được Chúa Thánh Thần trao ban, nên nó có phẩm giá bí tích. Chức vụ tông đồ của việc chặn dất đoàn chiên của Chúa do đó vẫn tiếp diễn.

Nhưng cấu trúc tông đồ dẫn trở lại mầu nhiệm Chúa Kitô, Đấng chặn chiên đích thực, Đấng “đã chiếm” được đoàn chiên “bằng máu của Người”. Trong những lời lẽ này, không những các truyền thống Kitô hữu phát xuất từ dân Do Thái và các truyền thống của các Kitô hữu khác phát xuất từ dân ngoại kết hợp thành một, nhưng điều còn hơn thế nữa và có tầm ý nghĩa lớn lao hơn, thừa tác vụ của trưởng lão và của vị giám sát về phương diện yếu tính thiêng liêng của chúng xem ra là một trong tư cách thừa tác vụ của một tông đồ.

Thánh Luca phân biệt căn tính có tính yếu tính này, mà nguyên tắc kế thừa tông truyền vốn hệ ở, với một sự khác nhau có tính hình thức: mặc dù ngài chỉ gán cho nhóm mười hai danh xưng tông đồ, bản chất duy nhất về nguồn gốc được phân biệt với bản chất vĩnh viễn của kế thừa. Theo nghĩa này, thừa tác vụ trưởng lão và giám sát khác với sứ mệnh của Mười Hai Tông Đồ. Trưởng lão-Giám sát là những người kế vị, không phải là các tông đồ. Thuộc về cấu trúc của mạc khải và của Giáo Hội có cả “một lần” và “luôn luôn”. Quyền, được Chúa Kitô ban, để hoà giải, chặn dất, và dạy dỗ tiếp diễn không thay đổi nơi các người kế vị, nhưng các ngài chỉ là những người kế vị thực sự nếu “các ngài kiên tâm trong giáo huấn của các tông đồ” (Cv 2:42).

Cùng những nguyên tắc này tìm thấy trong diễn từ của Thánh Phaolô tại Miletus được đề xuất trong tấm gương phản chiếu các trưởng lão trong thư thứ nhất của Thánh Phêrô (5:1-4): “Cùng các bậc trưởng lão trong anh em, tôi xin có mấy lời khuyên nhủ, vì tôi cũng thuộc hàng trưởng lão, lại là chứng nhân những đau khổ của Chúa Kitô và được dự phần vinh quang sắp tỏ hiện trong tương lai. Anh em hãy chặn dất đoàn chiên mà Thiên Chúa đã giao phó cho anh em: lo lắng cho họ không phải vì miễn cưỡng, nhưng hoàn toàn tự nguyện như Thiên Chúa muốn, không phải vì ham hố lợi lộc thấp hèn, nhưng vì lòng nhiệt thành tận tụy. Đừng lấy quyền mà thống trị những người Thiên Chúa đã giao phó cho anh em, nhưng hãy

nêu gương sáng cho đoàn chiên. Như thế, khi vị Mục Tử tối cao xuất hiện, anh em sẽ được lãnh triều thiên vinh hiển không bao giờ hư nát”.

Ngay trong những lời lẽ đầu tiên của lời bảo ban tông đồ này, chúng ta đã tìm thấy biểu thức nói lên căn tính của thừa tác vụ tông đồ và trưởng lão. Điều này rất quan trọng; thánh tông đồ tự gọi ngài là một đồng trưởng lão (*conpresbyterum*) và bằng cách này đã nối kết về phương diện thần học thừa tác vụ của các tông đồ và các trưởng lão. Thần học của chức vị tông đồ, mà chúng ta đã xem xét ở phần thứ nhất, ở đây được chuyển giao cho chức vị trưởng lão, và bằng cách này, thần học chân chính của Tân ước về chức linh mục đã phát sinh. Thánh tông đồ, khi tự chỉ định mình như một đồng trưởng lão với các trưởng lão, đã nhìn nhận các ngài như được thiết lập vào cùng một thừa tác vụ và do đó mình nhiên thiết lập ra nguyên tắc kế thừa tông đồ.

Một khía cạnh khác nữa có tầm ý nghĩa lớn lao có thể được ghi nhận trong bản văn ngắn ngủi này. Như trong diễn từ tại Miletus, mà chúng ta vừa nói trên đây, ở đây, bản chất của nhiệm vụ tông đồ cũng được tóm lược trong chữ *pascite* [hãy chăn dắt đoàn chiên] từ hình ảnh người chăn chiên. Sự quan trọng của cách nói này thấy rõ nhờ sự kiện này là ở cuối chương hai (2:25), Thánh Tông đồ mô tả Chúa như “Đấng Chăn Chiên và Đấng Giám Sát linh hồn anh em”.

Ở đây, tại Chương Năm, Thánh Tông đồ sử dụng cùng một cách nói trên khi ngài gọi Chúa Kitô là Đấng Chăn Chiên Chính. Căn cứ vào ý nghĩa ngôn ngữ học của chữ *episcopus*, nghĩa là người giám sát, người chủ trì và ban hành hướng đi trông chừng, ngài thấy ý nghĩa này đồng nghĩa với chữ *pastore* (người chăn chiên). Theo cách này, chữ *episcopus* có nguồn gốc ngoại giáo bắt đầu được dùng để chỉ Chúa Kitô Đấng Chăn Chiên; một đức tin Kitô giáo mới và một “đặc tính thánh thiêng” mới của đức tin Kitô giáo đã tự biểu lộ rõ ràng. Như chữ đồng trưởng lão kết hợp các tông đồ và các vị kế nhiệm các ngài thế nào, thì chữ giám sát qui chiếu các vị vào Chúa Kitô và mạc khải nền tảng Kitô học cho thừa tác vụ giám sát và trưởng lão như vậy.

Như thế, vào cuối thời các tông đồ, trong các trước tác Tân Ước, đã có nền thần học rõ ràng về chức linh mục của Tân Ước, một nền thần học được ban cho Giáo Hội trong tín thác và tạo nên hạt nhân không thể thay thế được của mọi nền thần học về chức linh mục Kitô giáo suốt những thời gian qua.

3. Chức linh mục chung và đặc thù – Cựu và Tân Ước

Vào cuối các suy tư của chúng ta, chúng ta phải bàn tới mối tương quan giữa việc phục vụ linh mục mới phát sinh từ sứ mệnh của Chúa Kitô và chức linh mục chung của mọi tín hữu. Trong các trước tác Tân Ước, ý niệm về chức linh mục chung này được đề xuất ở hai chỗ, tức là, trong giáo lý rửa tội thời xưa, mà ta tìm thấy trong thư thứ nhất của Thánh Phêrô và trong lời chào thăm gửi tới bầy Giáo Hội ở đầu Sách Khải Huyền của Thánh Gioan (1Pr 2:9; Kh 1:6). Ngôn ngữ được sử dụng trong các bản văn này liên quan đến chức linh mục chung dẫn khởi từ sách Xuất Hành (19:6). Ở đây, nó nằm trong diễn từ trong đó Thiên Chúa, khi nói với Môsê trên Núi Sinai, đã cung ứng một giao ước với dân Israel rằng họ sẽ là gia nghiệp của Chúa và trở nên một “vương quốc tư tế” giữa các dân ngoại. Trong tư cách dân Chúa chọn,

họ phải là nơi thờ phượng đích thực và đồng thời vừa là chức linh mục vừa là đền thờ cho cả thế giới.

Bài giáo lý để rửa tội được lưu truyền trong thư của Thánh Phêrô đã chuyển giao lời mời gọi dân Cựu Ước sang cho người được rửa tội. Bằng cách này, nó cho thấy: qua phép rửa tội, các Kitô hữu tham dự vào các đặng ân của dân Thiên Chúa. Điều đã xảy ra trên Núi Sinai trở thành hiện tại một cách mới mẻ trong bí tích rửa tội. Giáo Hội của Chúa Kitô trong tính toàn thể của nó là đền thờ sống động nơi Thiên Chúa cư ngụ và được thờ lạy một cách đúng đắn. Qua thừa tác vụ của Giáo Hội thế giới được tụ tập với nhau để thờ lạy Thiên Chúa chân thực.

Thánh Phaolô cũng nói cùng một điều với lời lẽ khác trong thư gửi tín hữu Rôma, nơi ngài nói như là “thừa tác viên (*leitourgon*) của Chúa Giêsu Kitô cho dân ngoại trong sự thi hành việc phục vụ có tính tư tế (*hierourgounta*) Tin Mừng của Thiên Chúa để lễ dâng (*he prosphora*) của dân ngoại có thể được chấp nhận, thánh hóa trong Chúa Thánh Thần “ (Rm 15:16).

Do đó, rõ ràng là chức linh mục chung của người đã chịu phép rửa, một phép rửa phát sinh từ việc họ gia nhập lịch sử giao ước của Thiên Chúa từng bắt đầu trên núi Sinai và đổi mới trên thập giá Chúa Kitô, không hề chống đối chức linh mục thừa tác, hết như chức linh mục chung của dân Israel không bao giờ chống đối các chức linh mục. Từ các xem xét này, điều cũng rõ ràng là thừa tác vụ của kế thừa các tông đồ này là một điều mới mẻ thực sự theo nghĩa nào, và tính mới mẻ Kitô giáo này tiếp nhận vào chính nó các nhân vật dự ứng của Cựu Ước theo nghĩa nào. Một đảng, thừa tác vụ tông đồ của Giáo Hội là mới mẻ nhờ sự mới mẻ của Chúa Kitô, Đấng mà từ các lời nói, đời sống và cái chết của Người, thừa tác vụ này đã phát sinh. Mặt khác, Chúa Kitô, Đấng đã làm mọi sự nên mới, đồng thời làm nên trọn mọi nhân vật nhờ đó lịch sử chuyển vận hướng về Người.

Vì lý do đó, chức linh mục mới của các tông đồ Chúa Giêsu Kitô và của những vị kế nhiệm các ngài mang trong mình tất cả những gì đã chứa đựng một cách tiên tri trong Cựu Ước. Điều này rõ ràng khi chúng ta xem xét công thức được John Colson, sau một cuộc phân tích các nguồn một cách cẩn thận, đã dùng để xác định bản chất của chức linh mục Cựu Ước: “chức năng yếu tính của Kohanim [con cháu Aaron=linh mục] (*hiereis* [linh mục]) là thế này: giữ cho dân ý thức được bản chất linh mục của họ để họ sống cách thích đáng và vinh danh Thiên Chúa suốt đời họ.” Điều rõ ràng là công thức này gần gũi xiết bao với lời lẽ Thánh Phaolô đã trích trên đây. Nhưng động lực sai đi mới, riêng của chức linh mục Kitô giáo, phát sinh từ sự kiện này là trên Thập Giá của Người, Chúa Kitô là Đấng “đã phá sập bức tường thù nghịch phân rẽ” (Eph 2:14) và mang lại gần nhờ máu của Người những kẻ trước kia ở xa (Eph 2:13). Do đó, chức linh mục của Tân Ước làm việc đến cùng để toàn thể thế giới trở thành đền thờ và hy lễ được Thiên Chúa chấp nhận ngõ hầu Thiên Chúa trở nên tất cả trong tất cả (xem 1Cr 15:28).

4. Các kết luận liên quan đến chức linh mục ngày nay

Các nền tảng Kinh Thánh của thừa tác vụ linh mục nên được áp dụng ra sao vào việc đào tạo linh mục trong các hoàn cảnh hiện nay tùy thuộc Thượng Hội Đồng Giám Mục thảo luận. Tôi không thể và không muốn dự ứng các kết luận của nó. Tôi chỉ dám đề nghị một số chỉ dẫn

tổng quát, khá vắn tắt.

Chức linh mục của Tân Ước, xuất hiện nơi các tông đồ trước nhất, vốn được nhìn như giả thiết một sự hiệp thông thực sự với sứ mệnh của Chúa Giêsu Kitô. Người trở thành linh mục được tháp nhập vào sứ mệnh của Người. Kết quả là một mối tương quan sâu xa, có tính bản vị với Chúa Kitô là điều nền tảng cho đời sống và thừa tác vụ linh mục. Mọi việc đào tạo lãnh chức linh mục nên tập trung vào việc cổ vũ mối tương quan này.

Một linh mục nên trở thành một hữu thể nhân bản biết Chúa Giêsu một cách thân mật, nếu họ đã gặp được Người và học biết yêu thương Người. Bởi thế, một linh mục phải là một hữu thể nhân bản của câu nguyện, một người “thiên liêng” sâu xa. Không có bản thể thiêng liêng vững vàng, họ không thể bền tâm trong thừa tác vụ của mình. Họ cũng nên học hỏi từ mẫu nhiệm Chúa Kitô, chứ đừng nên tìm kiếm chính mình trong cuộc sống của mình hay sự thắng tiến của riêng mình. Họ nên học hỏi hy sinh mạng sống mình vì Chúa Kitô và đoàn chiên của Người.

Lối sống như thế chống lại xu hướng tự nhiên của chúng ta, nhưng từ từ, ta thấy rõ: người thực sự tự do là người có khả năng quên chính mình. Sống cho Chúa Kitô dẫn tới việc khám phá ra rằng người gieo và người gặt không phải là một (xem Ga 4:36). Không cần tìm kiếm thành công để có thể tin tưởng nơi chính mình. Người làm việc cho Chúa phó thác thành quả cho Chúa và với một tâm hồn vui tươi, đặt hết lo âu của mình trong bàn tay Chúa. Khi chúng ta tìm kiếm thành công của riêng mình, chức linh mục bắt đầu trông như một cố gắng vượt quá sức mình và gánh nặng của nó trở nên quá nặng đối với đôi vai của chúng ta. Nhưng trong đức tin, Chúa Kitô nâng đỡ chúng ta và nhờ kết hợp với Người, là niềm vui không thể lay chuyển phát sinh từ chiến thắng của Đấng đã vinh thắng thế gian (Ga 16:33) và ở với chúng ta cho đến ngày tận thế (Mt 28:20).

Từ sự hiệp thông mật thiết với Chúa Kitô, cũng tự phát nảy sinh việc chia sẻ tình yêu của Người đối với các hữu thể nhân bản, chia sẻ ý chí của Người muốn cứu vớt họ và đem trợ giúp đến cho họ. Người mà bản ngã bên trong biết Chúa Kitô cũng muốn thông truyền cho nhiều người khác niềm vui đích danh mình cảm nghiệm về ơn cứu chuộc trong Chúa. Công việc mục vụ phát sinh từ việc hiệp thông tình yêu này; cả trong các hoàn cảnh thử thách, nó vẫn được nuôi dưỡng bởi động cơ này và làm cuộc sống ta nên trọn.

Người yêu thương luôn muốn nhận biết. Tình yêu Chúa Kitô đích thực do đó mà có sẽ tự phát biểu trong ước muốn được nhận biết Người và mọi sự có liên quan đến Người. Vì tình yêu Chúa Kitô tất yếu là tình yêu các hữu thể nhân bản, nên việc giáo dục để lãnh nhận thừa tác vụ của Chúa Kitô cũng bao gồm việc giáo dục về các nhân đức nhân bản tự nhiên. Vì yêu Người nghĩa là biết Người, nên ý chí sẵn sàng lãnh nhận việc học hành cần trọng và chính xác là dấu chỉ cho thấy sự vững bền của ơn gọi. Vì Chúa Kitô không bao giờ cô đơn, nhưng luôn đến thu thập các hữu thể nhân bản vào thân thể Người, nên tình yêu Giáo Hội nhất thiết phải đi kèm với tình yêu Chúa Kitô, Đấng vốn muốn gặp chúng ta trong cộng đồng Giáo Hội. Trong sự sẵn sàng yêu thương Giáo Hội, một mối tương quan thân mật và mạnh mẽ với chính Chúa được biểu lộ rõ ràng.

Tôi muốn kết thúc bằng một trích dẫn từ Thánh Giáo Hoàng Grêgôriô Cả. Trong trích dẫn

này, ngài sử dụng hình ảnh của Cựu Ước để minh họa mối nối kết giữa đời sống nội tâm và thừa tác vụ:

“Các người thánh thiện là điều gì khác ngoài là những con sông mang nước đến cho mảnh đất khô nê của các cõi lòng trần tục? Thế nhưng... họ sẽ mau chóng khô cạn ngoại trừ họ cương quyết trong lòng luôn cố gắng quay về nơi họ đã phát sinh. Vì nếu họ không quay về nội tâm, về tâm hồn và tự cột mình vào chiếc xích yêu thương là các ý muốn của Đấng Dựng nên họ...lưỡi của họ sẽ ráo khô. Đúng hơn, họ phải quay trở về bên trong qua tình yêu. Và bất kể họ tỏ ra gì một cách công khai bằng lời nói và việc làm, trong bí mật, họ phải rút tĩa từ suối nguồn yêu thương này. Vì yêu thương, họ học hỏi điều họ trình bày trong giảng dạy” (*Bài giảng về Sách Êdêkien*, bài giảng V 16, Pl 76, 828 B)

Communio số Mùa Đông năm 1990

Bài báo này được trình bày như một diễn văn của Đức Hồng Y Joseph Ratzinger cho Thượng Hội Đồng Giám Mục thế giới, ngày 1 tháng Mười năm 1990. Bản dịch từ tiếng Latinh qua tiếng Anh của Carl J. Peter.

Một nền thần học về giao ước trong Tân Ước

Khi nói rằng con người là hình ảnh của Thiên Chúa, điều này muốn nói họ được thiết kế để trở-thành-trong-quan.

I. Chúc thư hay giao ước? Từ việc phân tích từ ngữ đến việc đặt vấn đề

Chúng ta gọi cuốn sách mỏng tạo nền cho đức tin Kitô giáo là “Tân Ước”. Tuy nhiên cuốn sách này đồng thời qui chiếu về một cuốn sách khác, mà chúng ta đơn giản gọi là “Sách Thánh” hay “Các Sách Thánh”, nghĩa là Kinh Thánh, vốn phát triển suốt trong lịch sử của dân tộc Do Thái cho tới lúc Chúa Kitô xuất hiện, và được Kitô hữu gọi là “Cựu Ước”. Như thế, toàn bộ Sách Thánh, trên đó, đức tin Kitô giáo dựa vào, xuất hiện như một chúc thư hai tầng được Thiên Chúa ngỏ với con người, một tuyên bố ý Người cho thế giới. Chữ “chúc thư” (testament) không được gắn với các Sách Thánh từ bên ngoài, nhưng đúng hơn được rút ra từ bên trong chúng: tựa đề được các Kitô hữu dành cho hai sách không chỉ nhằm mô tả ý nghĩa yếu tính nhìn trở lui, nhưng đúng hơn mang ra ánh sáng sợi chỉ xuyên suốt bên trong của chính Sách Thánh và nhận diện lời lẽ căn bản cung cấp chìa khóa để vào toàn bộ. Với lời lẽ vốn nảy sinh từ chính nguồn của nó, chúng ta phần nào rắng tóm tắt một cách để kết luận “yếu tính của Kitô giáo”.

Nhưng thử hỏi chữ Latinh *Testamentum* có được chọn một cách chính xác hay không? Nó có thực sự diễn dịch được không những lời lẽ vốn nằm ở phía bên dưới các bản văn Hípri hay Hy Lạp, hay nó dẫn chúng ta trên một nẻo đường khác? Vấn đề phiên dịch trở nên rõ ràng khi chúng ta tương phản phiên bản Latinh Cổ với phiên bản của Thánh Giê-rô-ni-mô. Trong khi phiên bản đầu nói tới *testamentum*, thì Thánh Giê-rô-ni-mô quyết định dùng *foedus* [hiệp ước] hay *pactum* [thỏa hiệp] (1). Như một tựa đề, chữ “*testamentum*” rất hay; nhưng khi đề cập tới ý nghĩa nó chứa đựng, chúng ta theo Thánh Giê-rô-ni-mô và nói tới cựu ước và tân ước. Điều này đúng cho cả thần học lẫn phụng vụ. Vậy nghĩa nào đúng? Kinh thánh thực sự nói gì khi sử dụng từ ngữ này? Liên quan đến từ nguyên của chữ Hípri *b'rith*, các học giả rơi vào bất đồng; ý nghĩa nội tại do các tác giả Kinh Thánh dự kiến chỉ có thể được xác định bởi sự gắn bó bên trong bản văn. Một manh mối quan trọng để hiểu từ ngữ này phát xuất từ sự kiện các dịch giả Hy Lạp của Kinh Thánh Do Thái đã dịch 267 đoạn trong số 287 đoạn trong đó có chữ *b'rith* bằng chữ *διαθήκη* vốn đồng nghĩa với chữ *σπουδή* (pact) hay *συνθήκη* (covenant) (2). Cái nhìn thông sáng về thần học của chúng vào bản văn rõ ràng dẫn chúng tới luận điểm này là các sự kiện Kinh Thánh không chỉ là một *syn-theke*, một thỏa thuận hỗ tương, mà còn chỉ một *dia-theke*, một sắc lệnh, trong đó, hai ý chí không hợp nhất, nhưng một ý chí thiết lập một lệnh truyền. Cái hiểu của tôi là khoa giải thích ngày nay nhất trí rằng các tác giả của Bản Bảy Mươi hiểu đúng ý nghĩa của bản văn Kinh Thánh. (3) Điều chúng ta nay gọi là “giao ước”, trong Kinh Thánh, không được hiểu như một mối liên hệ đối xứng (symmetrical) giữa các đối tác bước vào một thỏa thuận khế ước đặt để các nghĩa vụ và chế tài hỗ tương. Một ý tưởng như thế về việc hợp tác (partnership) trên bình diện bình đẳng là điều bất tương thích với ý niệm Kinh Thánh về Thiên Chúa. Đúng hơn, giả thiết của các dịch giả là con người, tự mình, không hề có khả năng thiết lập một mối liên hệ với Thiên Chúa, càng không thể hiểu theo ngôn từ qui định hay ép buộc Người bằng các nghĩa vụ dựa vào thành tích của riêng Người. Khi nói đến mối liên hệ giữa Thiên Chúa và con người, nó chỉ có thể diễn ra bởi quyết định tự do của Thiên Chúa, Đáng mà chủ quyền của Người không ai có

thể tấn kích được. Ở đây chúng ta đang bàn tới mối liên hệ hoàn toàn bất đối xứng, vì trong một mối liên hệ với một tạo vật, Thiên Chúa mãi mãi vẫn là Đấng Hoàn Toàn Khác. Như thế, giao ước không phải là một thỏa hiệp xây dựng trên tính có đi có lại, mà đúng hơn là một hồng phúc, một hành vi đầy sáng tạo của tình yêu Thiên Chúa. Với quả quyết này, chúng ta đã vượt quá phạm vi tìm hiểu triết học. Mặc dù hình thức giao ước được mô phỏng theo các hiệp ước nhà nước Hittit và Assyri trong đó, lãnh chúa phong kiến ban quyền cho các chư hầu, giao ước của Thiên Chúa với Israel tạo nên nhiều điều hơn thế. Vua Thiên Chúa không nhận được gì từ con người nhưng, nhờ hồng ân lẽ luật của Người, ban cho con người con đường sống.

Ở đây một câu hỏi xuất hiện. Kiểu giao ước của Cựu Ước tương ứng xít xao với kiểu được thực hiện giữa lãnh chúa và chư hầu, do đó, có một cấu trúc bất đối xứng. Tuy nhiên, tính năng động của hình ảnh Thiên Chúa thay đổi bản chất của diễn trình từ bên trong và ý nghĩa của sắc lệnh người có chủ quyền. Nay, nếu đặc điểm yếu tính của hành vi không còn được phát biểu bằng từ ngữ khế ước nhưng bằng từ ngữ yêu thương phụ thuộc, như trường hợp nơi các tiên tri, nhất là nơi Êdêkien 16, và nếu liên minh khế ước xuất hiện như một truyện tình giữa Thiên Chúa và dân riêng của Người, thì sự bất đối xứng trong hình thức cũ của nó có còn không? Dĩ nhiên, hôn nhân ở thế giới Đông phương xưa quả không được quan niệm như một mối liên hệ của những người ngang hàng, nhưng theo nghĩa tổ phụ, với người chồng như lãnh chúa. Tuy thế, việc mô tả có tính tiên tri về tình yêu say đắm của Thiên Chúa vượt quá cơ cấu hoàn toàn pháp lý lúc ấy cũng rất thông thường ở Đông phương. Một đảng, tính khác biệt vô hạn của Thiên Chúa phải xuất hiện như việc tăng cường triệt để tính bất đối xứng này. Đảng khác, bản chất đích thực của vị Thiên Chúa này dường như tạo nên một loại hai bên (two-sidedness) hết sức bất ngờ.

Ở đây, chúng ta lần đầu tiên thoáng thấy việc bàn tới chủ đề giao ước về phương diện thần học trong nền thần học Kitô giáo. Nói một cách triết học, phạm trù tương ứng với giao ước, vốn là một hình ảnh lấy từ lãnh vực luật học, là *relatio* [tương quan]. Phát xuất từ một quan điểm rất khác, tư duy cổ thời hiểu rằng tương quan giữa Thiên Chúa và con người chỉ có thể là bất đối xứng. Điều này là do luận lý siêu hình của triết học Hy Lạp vốn chủ trương rằng Thiên Chúa bất biến không thể bước vào các mối tương quan để biến đổi, và mỗi tương quan ấy là một điều riêng của con người để biến đổi. Do đó, về mỗi tương quan giữa Thiên Chúa và con người, người ta chỉ có thể nói đến một *relatio non mutua* (mối tương quan không hỗ tương), nghĩa là một hữu thể đối với một hữu thể khác không có chuyện có đi có lại: con người tương quan với Thiên Chúa chứ không phải Thiên Chúa tương quan với con người. Luận lý này rõ ràng không thể tránh được. Cõi đời đời đòi sự bất biến, và sự bất biến loại bỏ các mối tương quan vươn tới và qui chiếu vào thời gian. Nhưng há sứ điệp giao ước không nói với ta điều ngược lại hay sao? Trước khi chúng ta theo đuổi bất cứ câu hỏi nào hơn nữa phát xuất từ việc phân tích chữ *b'rith*, chúng ta nên đề cập đến các bản văn quan trọng nhất của Tân Ước nói đến giao ước. Lúc đó, chúng ta chắc chắn đụng độ với một câu hỏi nữa: điều gì phân biệt giao ước “cũ” và giao ước “mới”? Sự thống nhất nằm ở chỗ nào và sự phân biệt nằm ở chỗ nào trong ý niệm giao ước của cả hai chúc thư?

II. Giao ước trong hai chức thư

1. *Giao ước và giao ước trong Thánh Phaolô*

Dĩ nhiên, trong khuôn khổ đã định, không thể mưu toan bất cứ cuộc thăm dò nào vào nền thần học Tân Ước về giao ước một cách chính xác được. (4) Tôi chỉ muốn rời một số ánh sáng nào đó lên chủ đề này bằng cách trưng dẫn các thí dụ từ các lá thư chính của Thánh Phaolô và từ các bản văn nói về Bữa Tiệc Ly.

Điều làm người ta chú ý thoát đầu trong các thư của Thánh Phaolô là sự phân ranh giữa giao ước của Chúa Kitô và giao ước của Môsê, một sự phân ranh thường chỉ cho chúng ta hay sự khác nhau giữa giao ước “cũ” và “mới”. Sự tương phản sắc nét giữa hai giao ước được tìm thấy trong thư thứ hai gửi tín hữu Côrintô 3:4-18 và thư gửi tín hữu Galát 4:21-31 của thánh Phaolô. Trong khi chữ “tân ước” bắt nguồn từ lời hứa tiên tri (Gr 31:31) và do đó nối liền cả hai phần Kinh thánh với nhau, thì chữ “cựu ước” chỉ xuất hiện trong 2Cr 3:14. Tuy nhiên, thư Híp-ri nói tới giao ước thứ nhất (9:15) mà nó muốn chỉ không những kiểu nói cổ điển là “tân ước” mà còn như một *aeonian*, nghĩa là, “giao ước vĩnh cửu” (13:20). Chính kiểu nói này đã được lồng vào trình thuật thiết lập của Kinh Nguyện Thánh Thể Rôma trong Thánh Lễ (“giao ước mới và vĩnh cửu”). Trong thư thứ hai gửi tín hữu Côrintô của ngài, Thánh Phaolô đưa ra một phân đề sắc nét giữa giao ước do Chúa Kitô thiết lập và giao ước do Môsê thiết lập, giao ước đầu lâu bền, giao ước sau tạm bợ. Đặc tính của giao ước Môsê là bản chất tạm thời của nó, điều được Thánh Phaolô thấy tỏ hiện trong hai bảng lề luật bằng đá. Đá là biểu thức của điều đã chết và bất cứ ai nằm lý trong lãnh vực lề luật, mãi nằm lý trong lãnh vực cái chết. Hẳn ngài đã nghĩ tới lời của tiên tri Giêrêmia nói về giao ước mới được khắc ghi trong cõi lòng, cũng như lời của tiên tri Êdêkien về trái tim đá được thay thế bằng trái tim thịt. (5) Nếu thoát đầu bản văn nhấn mạnh tới bản chất tạm bợ và vô dụng của giao ước Môsê, thì cuối cùng, một viễn cảnh mới và thay thế đã xuất hiện: bức màn sẽ được vén lên khỏi trái tim người biết hướng mặt về Chúa, lúc ấy, họ sẽ có ánh sáng rực rỡ bên trong, ánh sáng thiêng liêng, trong lề luật và do đó sẽ có thể đọc nó cách chính xác. Sự biến thiên của các hình ảnh mà chúng ta quan sát ở đây và ở chỗ khác nơi Thánh Phaolô không luôn cho phép sử điệp của ngài tỏ hiện rõ ràng. Tuy nhiên, trong hình ảnh vén màn lên, bản chất tạm thời của lề luật xem ra đã được điều chỉnh: khi bức màn rơi khỏi cõi lòng thì điều lâu bền trong lề luật trở nên hiển thị. Nó trở nên chính tinh thần và do đó, đồng nhất với trật tự sống mới phát sinh từ thần khí.

Phân đề sắc nét của hai giao ước, cũ và mới, được Thánh Phaolô khai triển trong chương thứ ba của thư thứ hai gửi tín hữu Côrintô của ngài đã đóng dấu chấp thuận lên tư duy Kitô giáo kể từ đó, trong khi mối liên hệ tinh tế giữa chữ viết và lề luật, ẩn tàng trong hình ảnh chiếc màn, ít khi được lưu ý. Nhưng trên hết, điều thường bị quên lãng là việc Thánh Phaolô tiết lộ bi kịch Thiên Chúa xử sự với con người trong lời ca ngợi dân Do Thái của ngài ở chương chính thư gửi tín hữu Rôma. Trong số các hồng ân của Thiên Chúa ban cho dân Người, ngài nhắc đến “các thỏa thuận” (pacts) và giao ước. “Giao ước” xuất hiện ở đây ở số nhiều, theo truyền thống khôn ngoan. (6) Cựu Ước ý thức rõ ba dấu hiệu của giao ước: ngày sabát, cầu vồng và cắt bì. Chúng tương ứng với ba giai đoạn của giao ước hay ba giao ước. Cựu Ước biết giao ước với Nôê, giao ước với Ápraham, giao ước với Israel-Giacóp, giao ước tại Sinai, và giao ước của Thiên Chúa với Đavít. Tất cả các giao ước này đều có những đặc tính riêng

của chúng, mà chúng ta sẽ trở lại sau. Thánh Phaolô biết rõ rằng nhìn từ lịch sử cứu rỗi tiền Kitô giáo, chữ giao ước phải được nghĩ tưởng và nói đến ở số nhiều. Từ những giao ước đa dạng này, ngài đã lựa hai giao ước cách riêng, tương phản chúng với nhau và liên hệ mỗi giao ước này theo cách riêng của nó với giao ước của Chúa Kitô: tức là, giao ước với Ápraham và giao ước với Môsê. Ngài coi giao ước với Ápraham như là giao ước yếu tính, nền tảng và bền lâu. Giao ước với Môsê, 430 năm sau (Gl 3:17), đối với Thánh Phaolô là giao ước “ở giữa” (Rm 5:20). Tuy nhiên, nó không vô hiệu hóa giao ước với Ápraham, nhưng chỉ trình bày một giai đoạn trung gian của đường lối hướng dẫn của Thiên Chúa. Đó là đường lối theo đó, Thiên Chúa dạy dỗ con người, theo đó, các khúc đường sẽ từ từ biến đi một khi mục tiêu sự phạm đã hoàn thành. Con đường được để lại phía sau, ý nghĩa thì còn lại: giao ước Môsê được tháp nhập vào giao ước Ápraham, lệ luật trở thành phương thế của lời hứa. Như thế, Thánh Phaolô đã phân biệt sắc nét giữa hai loại giao ước như chúng ta gặp chúng trong Cựu Ước: giao ước vốn là qui chế luật lệ, và giao ước vốn là lời hứa trong yếu tính, một quà tặng của tình bằng hữu, trao tặng vô điều kiện. (7) Trong Ngũ kinh, chữ *b'rith* đơn giản chỉ là chữ đồng nghĩa với lệ luật và giới răn: một *b'rith* đã được truyền lệnh. Giao ước tại Sinai diễn ra trong Xuất Hành 24 chủ yếu như một “áp đặt lệ luật và nghĩa vụ lên dân”. (8) Một giao ước như thế có thể bị vi phạm. Trong Cựu Ước, lịch sử của Israel liên tiếp diễn ra như một lịch sử vi phạm giao ước. Ngược lại, giao ước với các tổ phụ được coi như có giá trị trường cửu. Trong khi giao ước nghĩa vụ lấy mẫu từ giao ước chúa tể và chư hầu, giao ước lời hứa lấy tặng dĩa hoàng gia làm mô hình. (9) Về phương diện này, Thánh Phaolô đúng khi giải thích bản văn Kinh Thánh bằng cách đưa ra một phân biệt giữa giao ước Ápraham và giao ước Môsê. Tuy nhiên, qua sự phân biệt này, sự tương phản sắc nét giữa giao ước cũ và mới nay bị triệt tiêu, và một sự thống nhất mới và năng động của toàn bộ lịch sử được công bố, trong đó, một giao ước duy nhất đã được thể hiện trong các giao ước. Nếu đúng như thế, thì ta không thể tương phản Giáo Ước Cũ và Mới như hai tôn giáo khác nhau. Chỉ còn một sự can thiệp duy nhất của Thiên Chúa vào lịch sử. Nó được thể hiện trong những hoạt động dị biệt hóa và đôi khi thậm chí mâu thuẫn nhau, nhưng vẫn thuộc về nhau trong sự thật.

2. Ý niệm giao ước trong các bản văn Bữa Tiệc Ly

Với tính đa nguyên và tương quan qua lại của các giao ước và tính thống nhất của giao ước, chúng ta đã tiến đến tâm điểm của việc tìm hiểu của chúng ta. Ở đây, chúng ta phải cẩn thận trong việc tiên tới vì đây là các thói quen suy nghĩ Do Thái giáo và Kitô giáo lâu đời; chúng phải được soi sáng bởi sứ điệp Kinh Thánh nguyên khởi và được nó chỉnh sửa một phần. Có tính quyết định cho việc hiểu ý niệm giao ước là trình thuật về Bữa Tiệc Ly. Có thể nói, chúng trình bày một đối tác Tân Ước cho việc thiết lập ra giao ước tại Sinai (Xh 24), và do đó tạo nên đức tin Kitô giáo trong giao ước mới được đóng ấn trong Chúa Kitô. Ở đây, chúng ta không nên đi vào những cuộc bàn luận phức tạp luôn có tính tranh cãi về mối tương quan giữa bản văn và biến cố, về việc các bản văn đã hình thành ra sao, và về thứ tự thời gian của chúng, nhưng chỉ cần tìm hiểu việc các bản văn, trong iện trạng, phải nói gì về vấn đề của chúng ta. Điều không tranh cãi là bốn trình thuật về việc thiết lập (Mt 26:26-29; Mc 14:22-25; Lc 22:15-20; 1Cr 11:23-26) có thể chia thành hai nhóm theo hình thức bản văn của chúng và nền thần học được chúng đại diện: truyền thống của Máccô và Mátthêu, và truyền thống của Phaolô và Luca. Sự khác nhau chính giữ hai truyền thống này, phải được tìm thấy trong lời lẽ được đọc trên chén thánh. Nơi Mátthêu và Máccô, lời này như sau: “đây là máu giao ước của Thầy đổ ra cho nhiều người.” Rồi Mátthêu thêm: “để tha thứ tội lỗi.” Tuy nhiên,

trong Luca và Phaolô, nội dung của chén đã được mô tả như sau: “chén này là giao ước mới trong máu của Thầy.” Luca thêm: “đổ ra vì các con.” Như thế, “giao ước” và “máu” được dị biệt hóa với nhau về phương diện ngữ pháp. Với Mátthêu và Máccô, hồng phúc chén thánh là “máu”, lúc ấy được xác định rõ như là “máu giao ước”. Nơi Phaolô và Luca, chén thánh là “giao ước mới” được cho biết là tìm thấy “trong máu Thầy”. Sự khác nhau thứ hai nên được nhắc đến: tức là, chỉ có Luca và Phaolô nói tới giao ước mới. Sự khác nhau thứ ba và là sự khác biệt quan trọng nằm ở sự kiện chỉ có Mátthêu và Máccô sử dụng cụm từ “cho nhiều người.” Hai xu hướng của truyền thống đều dựa trên các truyền thống giao ước của Cựu Ước, nhưng đã chọn hai khởi điểm khác nhau. Theo cung cách này, mọi ý tưởng yếu tính của giao ước đều hội tụ ở tính tổng thể của lời lẽ phát biểu trong Bữa Tiệc Ly, trong đó, chúng kết hợp thành một thể thống nhất mới.

Ở đây, chúng ta đang bàn tới các truyền thống nào? Lời truyền phép trong Mátthêu và Máccô trực tiếp dẫn khởi từ trình thuật về việc thiết lập ra giao ước Sinai. Trước nhất, Môsê rảy máu lễ vật lên bàn thờ, vốn tượng trưng cho Thiên Chúa dấu ấn, và sau đó, lên dân, vừa rảy vừa nói, “Đây là máu giao ước Chúa đã lập với anh em, dựa trên những lời này” (Xh 24:8). Ở đây, các quan niệm lâu đời đã được tổng hợp và nâng lên một bình diện cao hơn. G. Quelle đã định nghĩa ý niệm giao ước cổ xưa như nó xuất hiện trong các câu truyện của các Tổ Phụ như sau: “... để thiết lập một giao ước đòi bước vào một kết hợp máu xa lạ cũng như nhìn nhận đối tác vào cộng đồng của chính mình, về phương diện luật pháp, cố gắng thiết lập mối quan hệ họ hàng với họ”. Tình họ hàng máu mủ hư cấu được tạo ra như thế “thay đổi các đối tác thành anh em bằng thịt, bằng xương”. “giao ước tạo ra một sự thống nhất vốn là hòa bình” (10) – *shalom*. Nghi thức máu tại Sinai biểu thị rằng Thiên Chúa hành động cùng một cách với dân Người trong cuộc lang thang của họ trong sa mạc, một điều từ đó chỉ được thi hành bởi các nhóm bộ lạc khác nhau. Người thấy trước một đồng máu mủ với con người, đến nỗi từ nay Người thuộc về họ và họ thuộc về Người. Quả thật tình họ hàng này, một cách nghịch lý, xuất hiện giữa Thiên Chúa và con người, và lên đặc điểm bởi lời công bố, cuốn sách giao ước. Qua việc chấp nhận lời này, vốn là sự sống từ Thiên Chúa và với Thiên Chúa, xuất hiện tình họ hàng được thiết lập trong phụng tự nghi lễ máu. Nơi Chúa Giêsu, trao chén thánh cho các môn đệ của Người và nói “đây là máu giao ước của Thầy”, các lời lẽ của Sinai đã được tăng cường thành một tính thực tại tràn ngập và cùng một lúc cho thấy một chiều sâu đến nay vẫn chưa thể được quan niệm.

Điều diễn ra ở đây vừa là việc thiêng liêng hóa vừa là việc thực tiễn hóa hoàn toàn. Vì việc hiệp thông bí tích bằng máu này, một việc nay trở thành khả hữu, kết hợp người nhận với con người có thân xác là Chúa Giêsu, và do đó, với mẫu nhiệm thân linh của Người, trong một sự hiệp thông hoàn toàn cụ thể và thậm chí thể lý nữa. Thánh Phaolô mô tả việc đồng máu mủ mới mẻ này với Thiên Chúa vốn phát sinh từ sự kết hợp này bằng một so sánh mạnh bạo và cảm kích: “Anh em chẳng biết rằng ăn ở với gái điếm là nên một thân xác với người ấy sao? Thật thế, có lời chép rằng cả hai sẽ thành một xương một thịt (St 2:24). Ai đã kết hợp với Chúa, thì nên một tinh thần [một *pneuma*] với Người” (1Cr 6:16-17). Tuy nhiên, trong câu nói này, cách làm họ hàng hoàn toàn khác đã trở nên rõ ràng. Sự kết hợp bí tích với Chúa Kitô, và do đó, với Thiên Chúa, kéo con người ra khỏi thế giới vật chất và tạm bợ của họ và kéo họ lên nhập vào Hữu Thể Thiên Chúa, được Thánh Tông Đồ diễn giải bằng chữ *pneuma*. Đấng Thiên Chúa hạ cố kéo con người lên kết hợp với tính độc đáo và mới mẻ của Người. Tình họ hàng với Thiên Chúa nói lên một giai đoạn mới và được thay đổi sâu xa của đời sống

con người.

Nhưng việc thông truyền chính bản ngã Người cho con người làm sao trở thành khả hữu được? Từ giao ước tại Sinai, chúng ta đã thấy rằng bằng việc chấp nhận lời, tức lề luật Thiên Chúa, chúng ta được tháp nhập vào chính cách thức Hiện Hữu của Người. Trong bản văn của Bữa Tiệc Ly, không thấy việc này được nhắc đến một cách trực tiếp. Thay vào đó, ở đây, chúng ta bắt gặp cụm từ nhắc nhớ Bài ca của Người tó Đâu khổ trong Isaia 53: “đổ ra cho nhiều người”. Như thế, truyền thống tiên tri và truyền thống Sinai được nối với nhau và được giải thích. Chúa Giêsu kết hợp số phận của những người khác vào chính số phận của Người, Người sống cho họ và chết cho họ. Với các Giáo Phụ, ở đây, chúng ta có thể an tâm đi quá nghĩa chiều tự của bản văn mà không sợ bỏ sót ý nghĩa của nó. Cái chết của Chúa Kitô chỉ làm nên trọn điều đã bắt đầu lúc nhập thể. Chúa Con đã tiếp nhận những gì là nhân bản và nay mang chúng trả lại cho Thiên Chúa. “Chúa đã không ưa hy lễ và hiến tế, nhưng đã tạo cho con một thân thể...này đây, con đến” (Hr 10:5-7, Tv 40:7-9). Từ việc dâng hiến này lên Thiên Chúa, nay “máu” trở lại như máu giao ước cho con người. Xúc thịt trở thành Lời và Lời trở thành xúc thịt trong hành vi yêu thương, vốn là chính cách thức hiện hữu của riêng Thiên Chúa. Qua việc tham gia bí tích, nay nó trở thành cách thức hiện hữu của con người. Đối với việc chúng ta tìm hiểu ý nghĩa của chữ “giao ước”, điều quan trọng là hiểu ra rằng Bữa Tiệc Ly tự hiểu nó như việc đóng dấu cho giao ước, như việc tiếp tục biến cố Sinai, một việc xuất hiện ở đây không bị bãi bỏ nhưng được đổi mới. Việc đổi mới giao ước, từ những thời xa xưa, vốn là yếu tố yếu tính của phụng vụ Do Thái Giáo, (11) ở đây đã đạt được hình thức khả hữu cao nhất. Bữa Tiệc Ly nay trở thành việc tái diễn liên tục của việc đổi mới giao ước này trong đó, các hành động phụng vụ thường xuyên được lặp lại, do thẩm quyền của Chúa Giêsu, tiếp nhận một chiều sâu và đậm đặc chưa từng được quan niệm từ trước đến nay. Từ viễn cảnh này, ta có thể hiểu rằng vượt quá việc nối kết theo truyền thống Bữa Tiệc Ly với Mầu Nhiệm Vượt Qua, cả Thư gửi tín hữu Do Thái lẫn Tin Mừng Gioan (trong lời nguyện thương phẩm của Chúa Giêsu) cũng nối kết Phép Thánh Thể với Ngày Đền Tội (Day of Atonement) và nhìn thấy trong việc thiết lập nó Ngày Đền Tội có tính vũ trụ, một suy nghĩ cũng đã xuất hiện trong thư gửi tín hữu Rôma của Thánh Phaolô (3:2tt). (12)

Bây giờ, chúng ta phải vấn tắt liếc qua truyền thống Luca-Phaolô về những lời nói trên chén thánh. Ở đó, như chúng ta đã quan sát, nội dung của chén thánh được mô tả như “giao ước mới trong máu của Thầy.” Như thế, dòng tiên tri truyền thống lên cao điễm ở Gr 31:31-34, vốn lấy làm khởi điễm “giao ước của ta mà chúng đã vi phạm” (Gr 31:32), ở đây đã được tiếp nhận một cách rõ ràng. Thay vì giao ước bị vi phạm tại Sinai, Thiên Chúa sẽ, như lời tiên tri nói, thiết lập một giao ước mới, sẽ không bao giờ bị vi phạm nữa, bởi vì nó không còn đối đầu với con người như một cuốn sách hay như một phiến đá, nhưng được khắc ghi vào lòng họ. Giao ước có điều kiện, vốn cột vào lòng trung thành của con người đối với lề luật và do đó có thể bị vi phạm, được thay thế bằng giao ước vô điều kiện được Thiên Chúa tự buộc Người vào một cách bất khả phản hồi. Điều hoàn toàn chắc chắn là nay chúng ta thấy mình ở trong cùng một bối cảnh tưởng nghĩ mà chúng ta đã gặp trước đây trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô với phần đề của nó giữa hai giao ước. Quả thực điều xuất hiện rõ ràng hơn trong công thức thiết lập là vấn đề không phải chỉ là các Giao ước Cũ và Mới chống đối nhau như hai thế giới tách biệt, nhưng hình ảnh giao ước bị vi phạm và hình ảnh một giao ước khác được Thiên Chúa thiết lập luôn hiện diện trong đức tin của Israel. Do các lời khuyên dạy của các tiên tri, do việc bãi bỏ việc phụng tự ở đền thờ trong các thế hệ lưu đầy, cũng như do

những hoạn nạn liên tiếp xảy ra sau đó, Israel biết rất rõ rằng giao ước từng bị vi phạm nhiều lần. Những bia đá bẽ tan dưới chân núi Sinai là biểu thức cảm kích đầu tiên của giao ước bị bẽ tan tàn. Sau lưu đày, khi các bia đá được phục hồi bị mất vĩnh viễn, điều ngày càng rõ ràng là tai họa mất mát đó đã mang dáng dấp của đặc điểm vĩnh viễn. Israel biết rằng ngay dù họ vẫn được cử hành đi cử hành lại việc đổi mới giao ước, họ vẫn không tìm lại được các bia đá đã đánh mất, những bia đá mà chỉ một mình Thiên Chúa mới có quyền năng ban cho và ghi khắc. Nhưng họ cũng biết rằng Thiên Chúa không rút lại tình yêu của Người dành cho Israel. Họ cũng biết rằng chính Thiên Chúa đổi mới giao ước và lời hứa ban một giao ước mới không những nằm trong một tương lai xa vời nhưng, nhờ tình yêu không lay chuyển của Thiên Chúa, luôn bám lấy hiện tại nữa. (13) Cũng thế, các Kitô hữu nên biết rằng tính chung quyết của giao ước mới như ta gặp nơi thịt máu Chúa Kitô phục sinh, vốn bất diệt, không làm cho tác phong tin của họ trở thành bất liên quan. Việc đổi mới giao ước không trở thành vô dụng trong giao ước mới, nhưng chính là đặc trưng của nó. Mệnh lệnh lặp lại lời lẽ của Bữa Tiệc Ly, vốn là biểu thức của giao ước mới, có nghĩa là giao ước mới liên tục trình bày sự mới mẻ của nó cho con người, nó mãi mới mẻ, và, dù mới mẻ, nó luôn là giao ước duy nhất và y hệt. (14).

III. Các kết quả

Sau khi cố gắng làm nổi bật các yếu tố nền tảng từ ý niệm của Tân Ước về giao ước trong nền thần học Phaolô, cũng như trong lời lẽ của trình thuật thiết lập bí tích Thánh Thể, giờ đây, ta phải duyệt lại và làm sáng tỏ các câu trả lời mà chúng ta đã tìm thấy trên hành trình của mình qua các bản văn: tức là, các giao ước tương quan với nhau ra sao, và một cách đặc biệt, giao ước mới tương quan ra sao với các giao ước chúng ta gặp trong các sách thánh của Israel? Và cuối cùng, đâu là mối tương quan dứt khoát giữa chúc thư và giao ước, vốn là câu trả lời cho câu hỏi về bản chất một chiều hay hai chiều của biến cố?

1. Tính thống nhất của giao ước và tính đa nguyên của các giao ước

Truyền thống Kitô giáo luôn quan niệm nền thần học Phaolô, cũng như trình thuật Bữa Tiệc Ly, một cách tổng quát, theo hai giao ước, cũ và mới. Sự tương phản này được lên đặc điểm bởi một loạt các phản đề. Giao ước cũ có tính đặc thù, chỉ miêu duệ “xác thịt” của Ápraham, giao ước mới có tính phổ quát, trải dài trên mọi dân tộc. Giao ước cũ dựa trên nguyên tắc sắc tộc, trong khi giao ước mới dựa trên tính họ hàng thiêng liêng như được biểu lộ trong bí tích và đức tin. Giao ước cũ có điều kiện; vì nó dựa vào việc giữ lề luật, và do đó, bị cột một cách yếu tính vào tác phong con người, nó có thể bị vi phạm và thực tế từng bị vi phạm. Vì nội dung căn bản của nó là lề luật, nó hệ ở công thức: “nếu người làm điều này...” Chữ “nếu” này nổi ý chí hay thay đổi của con người với yếu tính của chính giao ước, do đó, làm nó trở thành một giao ước tạm thời. Ngược lại, giao ước được đóng ấn ở Bữa Tiệc Ly xuất hiện như hoàn toàn mới theo nghĩa của lời hứa tiên tri. Nó không phải là một khế ước có điều kiện, nhưng là một quà tặng của tình bằng hữu, được trao ban một cách bất khả thu hồi. Lề luật đã được thay thế bằng ân sủng. Việc tái khám phá nền thần học Phaolô thời Cải Cách đã nhấn mạnh chính điểm này: không phải việc làm, nhưng đức tin, không phải thành tích của con người, mà là sắc lệnh tự do của lòng tốt Thiên Chúa. Vì lý do này, Phong trào Cải Cách đặc biệt nhấn mạnh điều này: vấn đề không phải là một “giao ước” mà là một “chúc thư” (testament), một sắc lệnh thuần túy của Thiên Chúa. (15) Việc qui chiếu vào tính hữu hiệu độc đáo của Thiên

Chúa, nhất là các cụm từ *solus* (*solus Deus, solus Christus* [Một mình Thiên Chúa, một mình Chúa Kitô]) phải được hiểu trong đồng văn này.

Ta phải nói gì về điều trên dưới ánh sáng các tìm hiểu hiện nay của chúng ta? Đối với tôi, xem ra hai sự kiện cấu thành đã xuất hiện; hai sự kiện này bổ túc cho tính một chiều của những phân đề này và đem ra ánh sáng tính thống nhất bên trong của lịch sử Thiên Chúa như nó xuất hiện suốt trong toàn bộ Kinh Thánh, cả trong Giao Ước Cũ lẫn Giao Ước Mới. Để bắt đầu, ta nên nhớ rằng giao ước căn bản với Ápraham cho thấy một xu hướng duy phổ quát, nhìn trước tới rất nhiều người sẽ được ban cho Ápraham làm con. Thánh Phaolô biết rất rõ rằng giao ước với Ápraham kết hợp trong chính nó tính phổ quát cố ý và hồng phúc tự do. Về phương diện này, lời hứa của Ápraham, ngay từ đầu, đã bảo đảm tính liên tục bên trong của lịch sử cứu rỗi, từ các tổ phụ của Israel tới việc xuất hiện của Chúa Kitô và Giáo Hội của người Do Thái và dân ngoại. Liên quan tới giao ước Sinai xa xôi, ta lại phải dị biệt hóa một lần nữa. Nói một cách chặt chẽ, nó chỉ dân Do Thái, ban phát một trật tự luật pháp và phụng tự (cả hai không thể phân rẽ) cho dân này, một trật tự, xét như thế, không thể đơn giản áp dụng cho mọi dân tộc. Vì đối với giao ước Sinai, trật tự pháp lý có tính cấu thành, nên chữ “nếu” của việc giữ lề luật thuộc cốt lõi của hữu thể nó; và vì nó có điều kiện, cũng có nghĩa là tạm bợ, nó là một giai đoạn trong các sắc lệnh của Thiên Chúa, nghĩa là có thời hạn. Thánh Phaolô đã đưa tất cả những điều này ra ánh sáng rõ ràng, và không một Kitô hữu nào có thể thu hồi nó; chính lịch sử đã xác nhận quan điểm này. Tuy nhiên, không phải mọi điều đã được nói hết về giao ước Môsê hay về “Israel theo xác thịt”. Vì lề luật không đơn giản chỉ là một gánh nặng áp đặt như chúng ta nghĩ trong việc nhấn mạnh một chiều của phân đề Phaolô. Theo quan điểm của tín hữu Cựu Ước, chính lề luật cũng là hình thức cụ thể của ân sủng. Vì biết được thánh ý Thiên Chúa đã là một ân sủng rồi. Biết thánh ý Thiên Chúa có nghĩa là biết chính mình, có nghĩa là biết thế giới và biết mình đi đâu. Có nghĩa là chúng ta được giải thoát khỏi đê mê tối của việc hối hận vô tận, có nghĩa là ánh sáng đã đến mà nếu không có nó, chúng ta sẽ không thấy hay bước đi. “Chúa đã không mặc khải ý Chúa cho bất cứ dân tộc nào khác”: đối với Israel, ít nhất đối với các đại biểu tốt nhất của nó, lề luật là sự thật của Thiên Chúa và thánh nhan Người trở thành hiển thị, và nhờ thế, con người có khả thể sống công chính. Vì đây là câu hỏi mà tất cả chúng ta đều tự hỏi: Tôi là ai? Tôi đi đâu? Tôi phải làm gì để làm cho đời tôi thành chính đáng? Bài thánh ca ca tụng lời Thiên Chúa mà chúng ta tìm thấy ở Thánh vịnh 119 theo các dị bản luôn mới mẻ, nói lên niềm vui được cứu chuộc, được biết thánh ý Thiên Chúa này, vốn là chân lý của chúng ta và do đó, là đường của chúng ta, tóm lại, là điều mọi con người đều đang mưu cầu.

Từ viễn ảnh này, ta có thể hiểu Thánh Phaolô muốn hiểu gì khi, trong thư Galát 6:2, theo niềm hy vọng Đấng xúc dầu của người Do Thái, ngài nói tới kinh Tôra về Đấng Mêxia, kinh Tôra về Chúa Kitô. Cả với Thánh Phaolô, Chúa Kitô, Đấng Mêxia, cũng không lấy mất của con người lề luật về quyền lợi. Đứng hơn, đặc điểm của Đấng Mêxia trong tư cách Môsê vĩ đại hơn, là đem lại một giải thích dứt khoát cho kinh Tôra, trong đó, chính kinh Tôra trở thành được đổi mới, vì nay, ý nghĩa chân thực của nó trở nên rõ ràng trong tính tinh tuyền của nó và đặc điểm như ân sủng của nó trở nên một thực tại không còn giấu ẩn nữa. H. Schlier đề cập tới điều này trong lời bình luận của ông về thư gửi tín hữu Galát: “Kinh Tôra về Chúa Kitô, Đấng Mêxia quả là một ‘giải thích’ bằng Thập Giá Chúa Giêsu Đấng Mêxia.” Thế giá của Người “cho phép lề luật được mặc khải trong lời yêu tính của nó, như diễn từ độc đáo, ban sự sống của người đã chu toàn nó.” (16) Kinh Tôra của Đấng Mêxia là chính Chúa Giêsu

Đấng Mêxia. Mệnh lệnh “hãy nghe Người” có ý nói về Người. Như thế “lề luật” trở thành phổ quát, do đó, là ân sủng, là thiết lập một dân tộc chỉ trở nên như vậy nhờ nghe và hướng về nó. Trong kinh Tôra này, vốn là chính Chúa Giêsu, điều từng được khắc vào các phiến đá Sinai, nay được chuyển khắc vào xác thịt sống động: giới răn yêu thương kếp vốn thấy rõ trong tâm trí Chúa Giêsu (Pl 2:5). Do đó, bắt chước và bước chân theo Người là tuân giữ Tôra, kinh mà nơi Người vốn được chu toàn một cách không thể thu hồi.

Như thế, giao ước Sinai quả đã được vượt qua, và nay, đặc tính sơ khởi của nó đã được gỡ bỏ, tính chung quyết đích thực của nó đã ra ánh sáng. Vì lý do này, hoài mong của giao ước mới, vốn phát sinh từ lịch sử Israel một cách rõ ràng không mâu thuẫn với giao ước Sinai, nhưng tương ứng với năng động tính của điều chứa đựng trong đó. Theo quan điểm của chính Chúa Giêsu, lề luật và các tiên tri không chống chọi lẫn nhau, vì Môsê vốn là một tiên tri, và chỉ được hiểu chính xác nếu được hiểu một cách tiên tri.

2. “Chức thư” và giao ước

Câu hỏi ở đây về việc ta nói tới giao ước hay chức thư, nói tới biến cố hai bên hay sắc lệnh một bên có liên hệ mật thiết với sự khác nhau giữa giao ước của Chúa Kitô và giao ước của Môsê. Theo cấu trúc căn bản của chúng, mọi kiểu giao ước, như chúng ta gặp chúng trong các Giao Ước Cũ và Mới, thoạt đầu có tính bất đối xứng như các sắc lệnh của người có chủ quyền, chứ không như các khế ước giữa hai đối tác ngang hàng. Lề luật là một sắc lệnh qua đó, nhà vua trói buộc các chư hầu, do đó, làm họ trở nên như thế; ân sủng là sắc lệnh được ban hành một cách tự do, không do công lao trước đó. Ý tưởng bản chất một bên của giao ước này, chắc chắn, tương ứng với ý tưởng cao cả và chủ quyền của Thiên Chúa. Điều cũng đúng là nó chịu ảnh hưởng của cấu trúc xã hội. Các vua chúa Đông phương ngày xưa hành động hoàn toàn theo lối một bên và có chủ quyền như thế. Không ai có thể ở cùng một bình diện với họ. Tuy nhiên, chính hậu cảnh xã hội học này của trật tự bất đối xứng đã được vạch rõ và bác bỏ. Theo cách này, hình ảnh Thiên Chúa cũng nhận được một hình thức mới. Thiên Chúa ra sắc lệnh, nhưng, ngay từ khởi nguyên, vẫn gần như đã có một cam kết tự ý của chính Thiên Chúa, cho phép một điều gì như một sự hùn hạp song phương (partnership) đi vào hiện hữu. Thánh Augustinô phát biểu khía cạnh này một cách tuyệt vời như sau:

“Tín trung là Thiên Chúa, Đấng biến Người thành con nợ của chúng ta, không phải như thể Người đã nhận được điều gì từ chúng ta, nhưng bằng cách hứa hẹn rất nhiều cho chúng ta. Lời hứa ấy rất nhỏ nhoi đối với Người, nên Người cũng muốn tự cam kết bằng bản văn, bằng cách ban cho chúng ta, như thể, một bản viết tay các hứa hẹn của Người.” (17).

Nhờ đọc các tiên tri, chúng ta khám phá ra rằng điều này không phải chỉ được quan niệm như một hành vi bên ngoài, thực định, nhưng đức tin Israel nhận ra trong việc tự cam kết này chính hữu thể của Thiên Chúa, khác với hữu thể của vua chúa Đông phương. “Khi Israel còn là một đứa trẻ, Ta đã yêu thương nó” Thiên Chúa nói thế trong Hôsê, về cách Người tự cam kết với dân. Từ điều này, ta có thể kết luận là Người không thể bãi bỏ giao ước vì chính hữu thể Người, cho dù nó liên tiếp bị vi phạm. “Hỡi Épraim, Ta từ chối ngươi sao nổi! Hỡi Ítraen, Ta trao nộp ngươi sao đành! Trái tim Ta thổn thức, ruột gan Ta bồi hồi” (Hs 11:8). Điều được phác họa ở đây một cách vắn tắt, sẽ được khai triển thành một lịch sử yêu thương vĩ đại vô ích nhưng không thể tiêu hủy, và do đó, xét cho cùng, không hề vô ích, trong Êdêkien 16.

Toàn bộ bị kịch bắt trung về phía dân kết cục với những lời lẽ này: “để người nhớ lại mà lấy làm xấu hổ và, trong lúc phải tủi nhục, người sẽ không còn mở miệng nói gì được nữa, khi Ta tha thứ cho người tất cả những việc người đã làm” (Ed 16:63).

Đi trước tất cả các bản văn này là những câu chuyện mẫu nhiệm về việc thiết lập ra giao ước với Ápraham trong đó, theo phong tục Đông phương, trường bộ lạc chia con vật hiến tế thành hai. Các bên giao ước sau đó đi quanh hai phần con vật, và một cách tượng trưng đọc lời nguyện rửa chính mình: “như xảy ra cho những con vật này thế nào, cũng sẽ xảy ra cho tôi như vậy, nếu tôi vi phạm giao ước này”. Trong một thị kiến, Ápraham thấy một lò lửa bốc khói và ngọn đuốc rực lửa, cả hai là hình ảnh thần hiện, đi qua giữa các con vật hiến tế. Thiên Chúa đóng ấn giao ước như thế bằng một biểu tượng chết không thể làm lẫn được, và tự cam đoan với nó. Nhưng Thiên Chúa có thể chết được không? Người có thể tự trừng phạt chính Người không? Trong bản văn này, nền giải thích Kitô giáo vốn nhìn thấy một dấu chỉ mẫu nhiệm và trước đây không thể giải thích được của Thập Giá Chúa Kitô, trong đó, Thiên Chúa cam đoan cho tính bất khả hủy tiêu của giao ước bằng cái chết của Chúa Con, do đó, đã triệt để cam kết với con người (St 15:12-21). Yêu thương tạo vật thuộc về chính hữu thể của Thiên Chúa, và từ hữu thể này phát sinh việc Người tự cam kết, một cam kết nối dài đến tận Thập Giá. Như thế, trong chân trời Kinh Thánh, rõ ràng xuất hiện “tính hai chiều” đích thực, từ bản chất vô điều kiện của hành động Thiên Chúa: chúc thư trở thành giao ước. Các Giáo Phụ từng mô tả tương quan hai chiều mới mẻ này, vốn do đức tin vào Chúa Kitô như Đấng đã làm các lời hứa nên trọn, bằng hai ý niệm, tức, việc Nhập Thể của Thiên Chúa và việc thiên chúa hóa con người. Bởi thế, việc Thiên Chúa tự cam kết vượt qua lời trung gian là lời hứa. Nó vượt qua lời hứa ở chính điểm Thiên Chúa tự cột hữu thể Người vào tạo vật, con người, bằng cách nhận lấy bản chất con người vào chính Người. Ngược lại, điều này có nghĩa giấc mơ lâu đời của con người đã ứng nghiệm, và con người trở nên “giống Thiên Chúa” trong cuộc trao đổi bản chất này, một cuộc trao đổi tạo nên hình thức Kitô học nền tảng. Bản chất vô điều kiện của giao ước Thiên Chúa đã trở nên hai chiều dứt khoát.

3. Hình ảnh Thiên Chúa và con người trong tư duy giao ước

Như thế, Kitô học xuất hiện như một tổng hợp nền thần học giao ước của Tân Ước, vốn đặt cơ sở trên tính thống nhất của Kinh Thánh. Tuy nhiên, việc tập trung của Kitô học này, nhất thiết dẫn quá bên kia nguyên việc giải thích các bản văn Kinh Thánh. Vấn đề yếu tính của Thiên Chúa được đặt ra; việc tìm kiếm một cái hiểu thuần lý trở nên cần thiết. Thành thử thần học phải tìm kiếm một nền triết học xứng cân. Thi hành điều này không phải là trách vụ hiện tại của tôi. Tôi chỉ muốn vấn đề quay trở lại với phạm trù chúng ta đã gặp như có tương quan triết lý với chủ đề giao ước: tức là, **relatio** (tương quan). Vì tìm hiểu giao ước chắc chắn có nghĩa là hỏi xem liệu có mối tương quan nào không giữa Thiên Chúa và con người và tương quan này giống như điều chi. Chúng ta đã quả quyết rằng theo quan điểm ngoại giáo ngày xưa, con người có thể có tương quan với Thiên Chúa một cách hiểu biết và yêu thương, nhưng đối với một Thiên Chúa vĩnh cửu, tương quan với con người từ sinh bị coi là một mâu thuẫn và do đó bất khả. Chủ nghĩa độc thần triết học của thế giới cổ thời đã cung cấp đường vào đức tin Kinh Thánh vào Thiên Chúa và chủ nghĩa độc thần tôn giáo của nó, một lần nữa làm cho sự hòa điệu đã đánh mất giữa lý trí và tôn giáo trở thành khả hữu. Tuy nhiên, các Giáo Phụ, từng tiến hành từ sự tương ứng giữa triết học và mạc khải Kinh Thánh này, đã tiến tới chỗ nhận ra rằng bản sắc của Thiên Chúa duy nhất theo Kinh Thánh phải được phát biểu

một cách yếu tính bằng hai thuộc tính: sáng tạo và mặc khải, sáng tạo và cứu chuộc. Tuy nhiên, cả hai đều là các quan niệm tương quan. Bởi thế, Thiên Chúa Kinh Thánh là Thiên Chúa-trong-tương-quan, và do đó, trong yếu tính của nó, bản sắc Người trái ngược với ý niệm Thiên Chúa tự lấy mình làm đủ (self-contained) của triết học.

Đây không phải chỗ để lần giở lại diễn trình phức tạp của cuộc vật lộn trí thức nhằm củng cố một lần nữa tính tương ứng giữa lý trí và tôn giáo, một điều vốn phát sinh từ ý niệm Thiên Chúa độc nhất và nay bị đặt thành vấn đề. Tuy nhiên, trong bối cảnh chủ đề của tôi, tôi xin nói điều này nhiều hơn: trong diễn trình của cố gắng này, một phạm trù triết học hoàn toàn mới đã thành hình, một phạm trù thiết lập cho chúng ta ý niệm nền tảng loại suy giữa Thiên Chúa và con người, trung tâm của tư duy triết học: ý niệm ngôi vị. (18) Một phạm trù vốn đã hiện hữu, phạm trù tương quan, được thay đổi hoàn toàn trong ý nghĩa của nó. Trong bản liệt kê các phạm trù của Aristốt, tương quan được liệt kê trong nhóm tùy thể (accidents), qui chiếu về bản thể và tùy thuộc bản thể. Do đó, ta không thể nói về các tùy thể trong Thiên Chúa. Vì tín lý Kitô giáo về Ba Ngôi, tương quan bước ra ngoài sơ đồ bản thể-tùy thể. Chính Thiên Chúa nay được mô tả như một cấu trúc tương quan ba ngôi, như một *relatio subsistens* (tương quan tồn hữu). (19) Khi nói về con người rằng họ là hình ảnh Thiên Chúa, điều này muốn chỉ ra rằng họ được thiết kế là hữu-thể-trong-tương-quan, suốt trong mọi tương quan của họ, họ tìm kiếm một tương quan trở thành cơ sở cho hữu thể họ. Trong trường hợp này, giao ước là câu trả lời cho hữu thể con người được dựng nên giống hình ảnh Thiên Chúa. Trong nó, sẽ sáng lên việc chúng ta là ai và là gì, và việc Thiên Chúa là ai. Đối với Người, Đấng vốn hoàn toàn là tương quan, giao ước sẽ không phải là một điều gì đó ở bên ngoài lịch sử, đứng cách biệt với hữu thể Người, nhưng là một mặc khải chính bản ngã Người, “Sự sáng láng của thánh nhan Người”.

Communio 22 (Mùa Đông, 1995) Bản tiếng Anh của Maria Shradly

(1).M. Weinfeld, “Berît” trong *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I.* hiệu đính bởi G.J. Botterweck và H. Ringgen, 781-808, nhất là trang 785.

(2) *Đã dẫn*

(3) Điều này trở nên rõ ràng trong bài báo quan trọng của Weinfeld, cũng như trong G. Quell và J. Behm, “Διαθήκη” trong *ThWNT II*: 105-37.

(4) Bản văn này được soạn thảo cho một loạt giảng thuyết tại Hàn lâm viện Các Khoa học Luân lý và Chính trị, ở Paris, về chủ đề “Khế ước, Thoả thuận, Giao ước”. A. Chouraqui trình bày ý niệm giao ước của Cựu Ước, trong khi tôi được yêu cầu trình bày cùng vấn đề trong Tân Ước.

(5) Xem R.Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (Göttingen, 1976), 76.

(6) *Rm 9:4*. Xem H. Schlier, *Der Römerbrief* (1977), 287

(7) Weinfeld, “Berît” 799tt

(8) *Đã dẫn* 784

(9) *Đã dẫn*, 799

(10) G. Quell và J. Behm, trong *ThWNT*, 115tt

(11) Trong việc tìm hiểu Sitz im Leben và nguồn gốc của giao ước tại Sinai, Mowinckel thậm chí đã thiết lập được một luận đề cho rằng giao ước này được phản ánh trong cử hành hàng năm việc thần hiện và công bố lề luật. Xem Weinfeld, “Berit”, 793tt.

(12) Mối nối kết giữa Ga 17 và phụng vụ Yom Kippur đã được nhắc đến một cách nhân mạnh trong A. Feuillet, *Le Sacerdoce du Christ et ses ministres* (Paris, 1972), nhất là các tr. 39-63. Cũng quan trọng là H. Gese, “Die Sühne,” trong *Zur biblischen Theologie* (Munich, 1977), 85-106, nhất là tr. 105tt.

(13) Xem *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente*, hiệu đính bởi E. Zenger (Freiburg, 1993), nhất là sự đóng góp của C. Dohmen, “Der Sinai-bund als Neuer Bund nach Ex 19-34”, 51-83, và A. Schenker, “Der nie aufgehobene Bund” 85-112. Cũng nên xem E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsseldorf, 1994), và bài điểm sách của H. Seebaß và trả lời của E. Zenger trong *Theol. Revue* 90 (1994): 265-78. Điều này đã được phát biểu rất hay bởi H. Schlier, *Der Römerbrief*, 340: “sự chói lọi của đức cậy, ơn cứu rỗi, và trở về nhà” thuộc bất cứ ai là Ἰσραηλίτης”.

(14) Đối với tôi, xem ra đây là điều Thư Híp-ri 3:13 muốn nói khi áp dụng vào các Kitô hữu “ngày hôm nay” của Thánh vịnh 95 và lời cảnh cáo của nó về sự cứng lòng dẫn tới việc mất “đất nghỉ ngơi”.

(15) Hết sức rõ ràng trong bài báo trên ThWNT của Quell và Behm. Cũng nên xem bài báo “Bund” của Hempel, Goppelt, Jacob và Wiesner, trong RGG I (1957): 1512-23.

(16) H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen, 1962), 273.

(17) En.in Ps. 191:1 (CCHR 40: 1601).

(18) Được phát biểu rất hay bởi C. Schönborn trong *Die Christus-Ikone* (1984) nhất là các tr. 30-54.

(19) Mặc dù tầm quan trọng bao la của diễn trình chưa được khai triển chi tiết hoàn toàn, việc lên khuôn lại các phạm trù truyền thống luôn hiện diện trong Thánh Augustinô *De Tri.* V, 6 (PL 42:914): “Do đó, không điều gì có thể được nói về Thiên Chúa theo tùy thể, vì không có điều tùy thể nào có thể xảy ra với Người. Mặt khác, không phải mọi điều được nói về Người đều là nói về bản thể Người... Chúng không qui chiếu về bản thể nhưng về tương quan, và tương quan không phải là tùy thể vì nó bất biến”.

Sự thật và tự do

Con người là hình ảnh Thiên Chúa chính bao lâu những chữ “tự”, “vời” và “cho” tạo thành khuôn mẫu nhân học nền tảng

I. Vấn đề

Trong tâm trí con người đương thời, tự do xuất hiện phân nhiều như một sự thiện tuyệt đối cao nhất, mọi sự thiện khác đều tùy thuộc vào nó. Các phán quyết của tòa án nhất quán luôn dành cho tự do nghệ thuật và tự do ngôn luận tính tối thượng đối với mọi giá trị luân lý khác. Các giá trị nào cạnh tranh với tự do hoặc biến các giới hạn đối với nó trở thành cần thiết xem ra đều là những gông cùm hay “cấm kị” nghĩa là phế tích của các ngăn cấm và sợ hãi lỗi thời. Chính sách chính trị phải chứng tỏ rằng mình góp phần vào việc thăng tiến tự do để nó được công nhận. Cả tôn giáo cũng chỉ có thể làm mình được lắng nghe nhờ tự trình bày mình như một lực lượng giải phóng con người và nhân loại. Trong cán cân các giá trị mà con người phụ thuộc vào để có một sự hiện hữu nhân ái, tự do xuất hiện như một giá trị căn bản và như một nhân quyền nền tảng. Ngược lại, chúng ta có xu hướng phản ứng một cách ngờ vực trước ý niệm sự thật: chúng ta nhớ rằng hạn từ sự thật vốn được đòi dành cho nhiều ý kiến và hệ thống, và việc khẳng định sự thật thường là một phương thế để dẹp bỏ tự do. Ngoài ra, khoa học tự nhiên còn nuôi dưỡng thái độ hoài nghi đối với mọi điều không thể giải thích hay chứng minh bằng các phương pháp chính xác của nó: tất cả những điều này, cuối cùng, xem ra chỉ là chỉ định giá trị chủ quan không thể nào cao ngạo cho là có giá trị trói buộc phổ quát. Thái độ hiện đại đối với sự thật được tóm lược một cách xúc tích nhất trong câu hỏi của Philatô: “sự thật là gì?” Bất cứ ai chủ trương rằng họ phục vụ sự thật bằng cuộc sống, ngôn từ và hành động của họ, đều phải tự chuẩn bị để được xếp vào loại mơ mộng hay cuồng tín. Vì “thế giới bên kia bị đóng đối với tầm nhìn của ta”; câu này, trích từ Faust của Goethe, đã lên đặc điểm cho mặc cảm chung của chúng ta hôm nay.

Chắc chắn, viễn ảnh một niềm say mê sự thật quá ư tự tin gợi cho ta nhiều lý do đủ để hỏi một cách thận trọng, “sự thật là gì?” Nhưng cũng có nhiều lý do như thế để đặt câu hỏi, “tự do là gì?” Chúng ta thực sự muốn nói gì khi ca ngợi tự do và đặt nó ở đỉnh cao thang giá trị của ta? Tôi tin rằng nội dung mà người ta thường liên kết với đòi hỏi tự do đã được giải thích một cách rất thích đáng trong lời lẽ của một đoạn văn nào đó của Karl Marx trong đó ông phát biểu giấc mơ tự do của chính ông. Ông nói rằng tình trạng của xã hội cộng sản tương lai sẽ làm ông có thể “thực hiện được một điều vào ngày nay và một điều khác vào ngày mai; săn bắn vào buổi sáng và câu cá vào buổi chiều, nuôi đàn vật vào buổi tối và phê bình sau bữa ăn tối, hết như ý tôi muốn...” (1). Đó chính xác là ý nghĩa trong đó, dư luận trung bình hiểu tự do một cách tự phát: như quyền và cơ hội để làm chính những gì chúng ta mong muốn, chứ không phải bất cứ điều chúng ta không muốn làm. Nói cách khác: tự do nghĩa là ý chí riêng của chúng ta là qui chuẩn duy nhất cho các hành động của chúng ta và ý chí này không những chỉ mong muốn một điều gì đó mà thôi, nó còn có cơ may thực thi ước muốn này nữa. Tuy nhiên, ở điểm này, các câu hỏi xuất hiện: dù sao, ý chí được tự do như thế nào? Và nó hữu lý ra sao? Một ý chí vô lý có thực sự là một ý chí tự do hay không? Một tự do vô lý có thực sự là một tự do hay không? Nó có thực sự là một điều tốt hay không? Để tránh nạn bạo chúa của sự vô lý, há chúng ta không nên hoàn tất việc định nghĩa tự do như khả năng

muốn và làm điều chúng ta muốn bằng cách đặt nó vào bối cảnh lý trí, bối cảnh tổng thể của con người hay sao? Và há hành động qua lại giữa lý trí và ý chí cũng không bao gồm việc tìm kiếm lý trí chung được mọi người chia sẻ và do đó vì tính tương hợp của các quyền tự do hay sao? Điều hiển nhiên là vấn đề sự thật vốn mặc nhiên nằm trong vấn đề tính hữu lý của ý chí và của mối nối kết của ý chí với lý trí.

Không những chỉ là những xem xét triết học trừu tượng, nhưng là tình hình cụ thể của xã hội chúng ta buộc chúng ta phải đặt ra các câu hỏi trên. Trong tình hình này, đòi hỏi tự do không hề giảm thiểu, nhưng các hoài nghi về mọi hình thức tranh đấu của các phong trào tự do và các hệ thống tự do từng hiện hữu cho đến nay đang tiến đến chỗ ngày càng được đẩy lên phía trước một cách cảm kích hơn. Chúng ta không nên quên rằng chủ nghĩa Mác-xít bắt đầu sự nghiệp của nó như một lực lượng chính trị lớn lao trong thế kỷ của chúng ta với chủ trương cho rằng nó sẽ mang lại một thế giới mới của tự do và giải phóng con người. Chính chủ nghĩa Mác-xít cam đoan rằng nó biết một cách đầy khoa học con đường bảo đảm tiến tới tự do và nó sẽ tạo ra một thế giới mới, một thế giới sẽ lôi kéo vào nó nhiều tâm trí bạo dạn nhất của thời đại. Cuối cùng, chủ nghĩa Mác-xít thậm chí còn tiến tới chỗ được coi như sức mạnh nhờ đó, tín lý cứu chuộc của Kitô giáo cuối cùng sẽ được biến đổi thành một triết lý hành động giải phóng có tính duy thực, như sức mạnh nhờ đó, nước Trời có thể được thể hiện cách cụ thể như là vương quốc thực sự của con người. Việc sụp đổ của “chủ nghĩa xã hội có thực chất” tại các quốc gia Đông Âu không hoàn toàn diệt trừ các niềm hy vọng này, chúng âm thầm sinh tồn đây đó trong khi tìm kiếm một bộ mặt khác. Việc sụp đổ về chính trị và kinh tế không đi đôi với bất cứ cuộc thất bại trí thức nào, và theo nghĩa này, vấn đề do chủ nghĩa Mác-xít đặt ra còn xa mới được giải đáp. Tuy nhiên, sự kiện chủ nghĩa Mác-xít không thực hiện được điều họ hứa hẹn là điều ai cũng thấy. Không ai còn có thể bác bỏ một cách nghiêm túc điều này: phong trào cho là giải phóng này, cùng với chủ nghĩa Quốc Xã, là hệ thống nô dịch vĩ đại nhất trong lịch sử hiện đại. Phạm vi của cuộc hủy diệt con người và môi trường một cách khuyển nho đã được giữ kín một cách đáng xấu hổ, nhưng không ai còn có thể tranh luận về nó.

Các khai triển trên đã làm rõ tính trôi vượt tinh thần của hệ thống tự do trong chính trị và kinh tế. Tuy nhiên, tính trôi vượt này không phải là dịp để phấn khích. Quả thực, con số những người không dự phần vào hoa trái của thứ tự do này, đang mất dần mọi tự do của họ, hiện quá lớn: thất nghiệp một lần nữa trở thành hiện tượng quần chúng, và cảm quan thấy mình không cần đến, bị coi là dư thừa, đang hành khổ con người y như cảnh nghèo vật chất. Việc bóc lột vô lương tâm đang lan rộng; tội ác có tổ chức đang lợi dụng các cơ may của thế giới tự do và dân chủ, và giữa mọi điều này, chúng ta đang bị ám ảnh bởi bóng ma của vô nghĩa lý. Tại Tuần Lễ Đại Học Salzburg năm 1995, triết gia Ba Lan Andrej Szizypiorski đã mô tả không thương tiếc thế lưỡng nan của tự do vốn phát sinh sau sự sụp đổ của Bức Tường Bá Linh; thiên nghĩ ta nên lắng nghe ông một cách chi tiết hơn:

“Nó chắc chắn nhìn nhận rằng chủ nghĩa tư bản đã thực hiện một bước tiến lớn lao. Và nó cũng thừa nhận một cách chắc chắn rằng nó không sống đúng theo điều chúng ta mong mỏi ở nó. Tiếng kêu của khối quần chúng vĩ đại mà mong ước chưa được nên trọn là điệp khúc không ngừng trong chủ nghĩa tư bản... Việc sụp đổ của ý niệm Xôviết về thế giới và con người trong triết lý hành động chính trị và xã hội là cuộc giải phóng hàng triệu cuộc sống nhân bản khỏi ách nô lệ. Nhưng trong gia tài trí thức của Châu Âu, dưới ánh sáng của truyền

thống 200 năm qua, cuộc cách mạng phản cộng sản cũng báo hiệu việc kết liễu các ảo tưởng của Phong trào Ánh sáng, do đó, việc hủy diệt ý niệm trí thức vốn nằm ở căn bản việc phát triển của Âu Châu đầu thời hiện đại... Một thời đại phát triển nhất dạng đáng lưu ý, do đó, vô tiền khoáng hậu, đã bắt đầu. Và điều bỗng trở nên hiển nhiên, có lẽ là lần đầu tiên trong lịch sử, là chỉ có một công thức, một con đường, một mẫu mực và một phương pháp tổ chức tương lai. Và con người đã đánh mất niềm tin của họ vào ý nghĩa của các cuộc cách mạng đang diễn ra. Họ cũng đánh mất niềm hy vọng của họ rằng thế giới ít nhất cũng có thể được thay đổi và đáng được thay đổi... Tuy nhiên, việc thiếu bất cứ giải pháp thay thế nào của ngày hôm nay đang dẫn người ta đến chỗ đặt ra nhiều câu hỏi mới. Câu hỏi thứ nhất: dù sao Tây phương có sai lầm không? Câu hỏi thứ hai: nếu Tây Phương không đúng, vậy thì ai đúng? Vì không ai ở Âu Châu lại có thể hoài nghi việc chủ nghĩa cộng sản không đúng, nên câu hỏi thứ ba xuất hiện: liệu có thể có chẳng việc không có điều gì là đúng cả? Nhưng nếu đúng như thế, thì toàn bộ gia tài trí thức của Phong trào Ánh sáng thành vô dụng... Có lẽ cỗ máy hơi nước mỗi mòn của Phong trào Ánh sáng, sau hai thế kỷ lao công đầy lợi lộc, không gặp trở ngại đã đến lúc ngừng lại trước mắt chúng ta và với sự hợp tác của chúng ta. Và hơi nước đã bốc hết hơi. Và nếu đó quả là phương cách của sự việc hiện nay, các triển vọng quả là u ám.” (2).

Mặc dù nhiều câu hỏi cũng có thể đặt ra ở đây để đáp ứng, tính hiện thực và luận lý trong các tìm tòi nền tảng của Szizypiorski không thể gạt qua một bên được. Đồng thời, sự chẩn đoán của ông ám đạ đến nỗi ta không thể dừng lại ở đó. Có phải không một ai đúng hay không? Có lẽ không có điều gì “đúng” hay sao? Các nền tảng của Phong trào Ánh sáng Âu Châu mà việc phát triển tự do trong lịch sử dựa vào, đều sai lầm, hay ít ra là thiếu sót? Câu hỏi “tự do là gì?” cuối cùng không phức tạp hơn câu hỏi “sự thật là chi?”. Thế lưỡng nan của Phong trào Ánh sáng mà chúng ta hiển nhiên đã sa vào, buộc chúng ta phải đặt lại hai câu hỏi này cũng như đổi mới việc chúng ta tìm ra mối kết giữa chúng với nhau. Do đó, để thành công, ta phải xem xét lại chính khởi điểm của diễn trình phát triển tự do trong thời hiện đại; diễn trình chỉnh sửa, vốn hiển nhiên cần đến trước khi các neo đường có thể tái xuất hiện từ khung cảnh mờ tối trước mắt ta phải trở lại từ chính các khởi điểm và bắt đầu công việc của nó từ đó. Dĩ nhiên, trong khuôn khổ giới hạn của bài này, tôi chỉ có thể ráng làm nổi bật một vài điểm mà thôi. Mục đích của tôi trong bài này là chuyển tải một cảm thức nào đó về sự vĩ đại và các nguy hiểm của con đường hiện đại và do đó, góp phần vào một suy tư mới mẻ.

II. Vấn đề: lịch sử và ý niệm tự do thời cận đại

Điều chắc chắn là ngay từ đầu, tự do vốn đã là chủ đề xác định ra thời kỳ ta gọi là cận đại. Việc bất ngờ cắt đứt với trật tự cũ để lên đường tìm kiếm các quyền tự do mới là lý do duy nhất biện minh cho việc định thời kỳ này. Trước tác bút chiến của Luther *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [Về Tự do của Kitô hữu] đã mạnh dạn trình bày chủ đề này bằng những giọng điệu gây vang dội (3). Chính lời hô tự do đã làm con người trở dậy và lưu ý, một điều kích động traten núi lở thực sự và đã biến các trước tác của một vị đan sĩ trở thành cả một phong trào quần chúng biến đổi triệt để bộ mặt của thế giới trung cổ. Vấn đề ở đây là tự do lương tâm đối nghịch với thẩm quyền Giáo Hội, do đó, quyền tự do thân thiết nhất của mọi quyền tự do của con người. Không phải trật tự của cộng đồng cứu vớt được con người, nhưng là đức tin hoàn toàn có tính bản thân vào Chúa Kitô. Việc toàn bộ hệ thống trật tự của Giáo Hội trung cổ đã không còn đáng kể được cảm nhận như một xung lực ồ ạt hướng tới tự do. Trật tự hiện có lúc ấy vốn có ý định nâng đỡ và cứu vớt nay xuất hiện như một gánh

nặng; nó không còn trói buộc nữa, nghĩa là, không còn bất cứ ý nghĩa cứu chuộc nào. Cứu chuộc nay có nghĩa là giải thoát, giải thoát khỏi ách của trật tự siêu cá nhân. Dù không đúng khi nói tới chủ nghĩa duy cá nhân của Phong trào Cải Cách, tầm quan trọng mới của cá nhân và việc chuyển dịch trong mối tương quan giữa lương tâm cá nhân và thẩm quyền dù sao vẫn là các nét chủ động của nó. Tuy nhiên, phong trào giải thoát này chỉ giới hạn trong lãnh vực hoàn toàn tôn giáo mà thôi. Mỗi lần nó lấn vào một chương trình chính trị, như trong Chiến tranh Nông dân hay Phong trào Rửa tội lại (Anabaptists), Luther đều mạnh mẽ chống đối. Điều chuyên qua lãnh vực chính trị hoàn toàn trái ngược với giải thoát: với việc tạo ra các Giáo Hội lãnh thổ và quốc gia, quyền lực của thẩm quyền thế tục đã gia tăng và được củng cố. Trong thế giới Anglo-Saxon, các giáo hội tự do sau đó đã cắt đứt với thứ trà trộn mới giữa việc cai trị tôn giáo và chính trị này và do đó trở thành những tiền thân của một việc xây dựng lịch sử mới, một xây dựng mang những nét rõ ràng của giai đoạn hai của thời cận đại, tức Phong trào Ánh sáng.

Chung cho toàn bộ Phong trào Ánh sáng là ý chí giải phóng, trước nhất theo nghĩa *sapere aude* [dám biết], tức dám sử dụng lý trí của bạn vì chính bạn. Kant thúc giục lý trí cá nhân tự giải thoát khỏi các trói buộc của thẩm quyền, những trói buộc cần phải được xem xét một cách có phê phán. Chỉ những gì con mắt của lý trí có thể đụng tới mới có giá trị. Do chính bản chất của nó, chương trình triết học này vốn cũng là một chương trình chính trị: lý trí sẽ thống trị và cuối cùng không thẩm quyền nào khác được nhìn nhận ngoài thẩm quyền của lý trí. Chỉ những gì lý trí với tới được mới có giá trị; những gì vô lý, nghĩa là, lý trí không với tới được, cũng không thể có tính trói buộc. Tuy nhiên, xu hướng nền tảng này của Phong trào Ánh sáng xuất hiện trong các triết lý xã hội và chương trình chính trị đa dạng, thậm chí phân đạo đức. Đối với tôi, xem ra chúng ta có thể phân biệt hai trào lưu chính. Trào lưu thứ nhất là trào lưu Anglo-Saxon với xu hướng các quyền chủ yếu tự nhiên và việc nó nghiêng về nền dân chủ hiến pháp được nó quan niệm như hệ thống tự do duy thực. Ở phía đối nghịch là phương thức triệt để của Rousseau, một phương thức cuối cùng nhằm chủ quyền tuyệt đối [autarchy] hoàn toàn. Tư duy quyền tự nhiên áp dụng một cách phê phán tiêu chuẩn quyền bẩm sinh của con người vào cả luật thực định [positive law] lẫn các hình thức chính phủ cụ thể. Những quyền này được coi là có trước bất cứ trật tự pháp lý nào và là thước đo và căn bản của nó. “Con người được tạo nên tự do, và nay vẫn tự do, mặc dù họ sinh ra trong xích xiềng” Friedrich Schiller nói như thế theo nghĩa này. Schiller không đưa ra quả quyết này để an ủi các nô lệ với các ý niệm siêu hình học, nhưng cung hiến một nguyên tắc cho các chiến binh, một phương châm hành động. Một trật tự pháp lý tạo ra cảnh nô lệ là một trật tự bất công. Từ sáng thế, con người có những quyền lợi phải được chấp pháp nếu phải có công lý. Tự do không được ban cho từ bên ngoài. Họ là người mang các quyền lợi vì họ vốn đượ tạo dựng tự do. Một suy tư như thế làm nảy sinh ý niệm nhân quyền, vốn là Đại Hiến Chương của cuộc đấu tranh cận đại cho tự do. Khi tự nhiên được nói đến trong ngữ cảnh này, điều muốn nói không hề là một hệ thống các diễn trình sinh học. Đúng hơn, trọng điểm là: các quyền lợi hiện diện trong con người một cách tự nhiên trước mọi xây dựng pháp lý. Theo nghĩa này, ý niệm nhân quyền trước nhất là ý niệm cách mạng: nó chống lại chủ nghĩa tuyệt đối của nhà nước và tính thất thường của luật lệ thực định. Nhưng nó cũng là một ý niệm siêu hình học: có một yêu sách đạo đức và pháp lý trong chính hữu thể. Nó không phải tính vật chất mù quáng sau đó được hình thành hoàn toàn theo tính chức năng thuần túy. Tự nhiên chứa đựng tinh thần, triết lý hành động (ethos) và phẩm giá, và theo cách này, là yêu sách pháp lý đòi cả việc giải phóng chúng ta lẫn thước đo nó. Trên nguyên tắc, điều chúng ta thấy

ở đây phần lớn cũng chính là ý niệm tự nhiên trong thư gửi tín hữu Rôma chương 2. Theo ý niệm này, một ý niệm được gọi hứng bởi Chủ Nghĩa Khắc Kỷ (Stoa) và được biến đổi bởi nền thần học sáng thế, Dân Ngoại biết lẽ luật “bởi tự nhiên” và do đó, là một lẽ luật cho chính họ (Rm 2:14).

Một yếu tố chuyên biệt đối với Phong trào Ánh sáng và thời cận đại trong đường lối suy nghĩ này có thể nhìn thấy trong ý niệm cho rằng yêu sách pháp lý của tự nhiên đối nghịch với các hình thức chính phủ hiện có, trước nhất, là đòi hỏi nhà nước và các định chế khác phải tôn trọng các quyền lợi của cá nhân. Bản nhiên của con người, trên hết, là sở hữu các quyền lợi chống lại cộng đồng, những quyền lợi phải được bảo vệ chống lại cộng đồng: định chế xem ra là cực đối nghịch của tự do, trong khi cá nhân xuất hiện như người mang tự do, mà mục đích của họ được coi như việc họ được giải phóng hoàn toàn.

Đó là điểm tiếp xúc giữa trào lưu thứ nhất và trào lưu thứ hai, một trào lưu triết đề hơn rất nhiều trong xu hướng. Đối với Rousseau, mọi điều phát xuất từ lý trí và ý chí đều trái ngược với tự nhiên và làm đòi bại nó và mâu thuẫn với nó. Chính ý niệm tự nhiên không bị lên khuôn bởi ý niệm quyền lợi được cho là đến trước mọi định chế của ta như một luật của tự nhiên. Ý niệm tự nhiên của Rousseau phản siêu hình và có liên hệ qua lại với giấc mơ của ông về một tự do toàn diện, tuyệt đối bất đoàn lữ [unregimented]. (4) Các ý niệm tương tự cũng sẽ tái xuất hiện nơi Nietzsche, người vốn đặt sự cuồng nhiệt của Dionysus chống lại trật tự của Apollo, do đó, gọi lên các phản đề căn bản trong lịch sử các tôn giáo: trật tự của lý trí, mà đại diện có tính biểu tượng là Apollo, làm đòi bại sự cuồng nhiệt tự do, không hạn chế của tự nhiên. (5) Klages lấy lại cùng một chủ đề quán xuyên (motif) với ý nghĩ của ông cho rằng tinh thần là địch thủ của linh hồn: tinh thần không phải là hồng phúc mới lớn lao trong đó chỉ một mình tự do hiện hữu, nhưng làm xói mòn nguồn gốc tinh trong với đam mê và tự do của nó. (6) Về một khía cạnh nào đó, cuộc tuyên chiến này đối với tinh thần đi ngược lại Phong trào Ánh sáng và tương tự như thế, chủ nghĩa Quốc Xã, với việc nó thù nghịch đối với Phong trào Ánh sáng và việc nó tôn sùng “máu và đất” có thể lôi cuốn các trào lưu giống như các trào lưu này. Nhưng ngay cả ở đây, chủ đề quán xuyên nền tảng của Phong trào Ánh sáng, tức tiếng hô tự do, không những hoạt động mà còn xuất hiện trong hình thức được tăng cường một cách triết đề nhất. Trong các nền chính trị triết đề (cực đoan) cả trong thế kỷ trước lẫn thế kỷ này, các hình thức đa dạng của những xu hướng như thế liên tiếp chỗi lên chống lại hình thức tự do đã được thuần hóa một cách dân chủ. Cách mạng Pháp, vốn bắt đầu với ý tưởng về một nền dân chủ hợp hiến, chẳng bao lâu sau đã vất bỏ các xiềng xích này để theo nẻo đường của Rousseau và quan niệm tự do vô chính phủ; chính vì động thái này, nó đã trở thành, tất nhiên, một nền độc tài đẫm máu.

Chủ nghĩa Mác-xít cũng là một tiếp nối của đường lối cực đoan này; Nó nhất quán phê phán nền tự do dân chủ như một đồ giả mạo và hứa hẹn một nền tự do tốt hơn, triết đề hơn. Quả thế, sự quyên rũ của nó phát xuất từ lời hứa hẹn của nó về một nền tự do hoành tráng và dũng cảm hơn là thứ được thể hiện trong các nền dân chủ. Hai khía cạnh của hệ thống Mác-xít, đối với tôi, xem ra đặc biệt có liên quan tới vấn đề tự do thời cận đại và vấn đề sự thật và tự do.

(1) Chủ nghĩa Mác-xít diễn tiến từ nguyên tắc nói rằng tự do là không phân chia, do đó, nó chỉ hiện hữu như thế khi nó là tự do của mọi người. Tự do được cột chặt vào bình đẳng. Hiện hữu của tự do đòi hỏi, trước bất cứ điều gì khác, việc thiết lập bình đẳng. Điều này có nghĩa phải

hy sinh tự do để đạt được mục tiêu có tự do toàn bộ. Tình liên đới của những người đang chiến đấu cho tự do của mọi người phải đến trước việc đòi các quyền tự do cá nhân. Câu trích dẫn Marx dùng làm khởi điểm cho các suy tư của chúng ta cho thấy: ý niệm tự do không giới hạn của cá nhân tái xuất hiện vào cuối diễn trình. Tuy nhiên, đối với hiện tại, qui chuẩn là quyền ưu tiên của cộng đồng, tự do tùy thuộc bình đẳng và do đó, quyền của cộng đồng ngược với cá nhân.

(2) Nói kết chặt chẽ với ý niệm này là giả thuyết cho rằng tự do của cá nhân tùy thuộc cơ cấu của toàn thể và cuộc tranh đấu cho tự do phải được tiến hành chủ yếu không phải để bảo đảm quyền lợi của cá nhân, nhưng để thay đổi cơ cấu thế giới. Tuy nhiên, ở câu hỏi giả thiết phải nhìn cấu trúc này ra sao và đâu là các phương thức hữu lý làm chúng xuất hiện, thì chủ nghĩa Mác-xít rõ ràng bất cập. Vì xét cho cùng, ngay một người mù cũng thấy rằng không một cấu trúc nào của nó thực sự làm cho tự do đó trở thành khả hữu đối với những người được kêu gọi hy sinh tự do. Nhưng các nhà trí thức rất mù quáng khi đụng tới các cấu trúc trí thức. Vì lý do này, họ thề bỏ mọi tính duy thực và tiếp tục đấu tranh cho một hệ thống không tôn trọng các lời hứa của mình. Họ ăn mình trong huyền thoại: cho rằng cấu trúc mới sẽ mang lại con người mới, vì, như một sự kiện, các lời hứa hẹn của chủ nghĩa Mác-xít chỉ hữu dụng đối với những con người mới hoàn toàn khác với con người thực sự của họ. Nếu đặc tính luân lý của chủ nghĩa Mác-xít hệ ở lệnh truyền liên đới và ý niệm bất khả phân chia tự do, thì rõ ràng có một đối trá không thể làm lần được trong tuyên bố của họ về con người mới, một đối trá làm tê liệt ngay cả nền đạo đức phôi thai của nó. Những sự thật nửa vời có liên hệ qua lại với đối trá và sự kiện này phá nát tổng thể: bất cứ đối trá nào về tự do trung hòa cả các yếu tố của sự thật liên kết với nó. Tự do mà không có sự thật thì không hề là tự do.

Chúng ta hãy dừng lại ở điểm này. Một lần nữa, chúng ta đã tiến tới chính các vấn đề được Szizypiorski phát biểu rất cảm kích tại Salzburg. Nay ta biết sự đối trá ấy là chi, ít nhất liên quan tới các hình thức trong đó chủ nghĩa Mác-xít diễn ra cho đến nay. Nhưng ta vẫn còn ở rất xa việc biết chân lý là gì. Thực vậy, dự cảm của chúng ta gia tăng: có lẽ phải chăng chẳng hề có sự thật? Có thể nào chẳng hề có điều gì là chân thật? Phải chăng chúng ta nên tự bằng lòng với thứ trật tự xã hội tối thiểu có tính tạm thời trám chỗ trống? Nhưng phải chăng chính trật tự này cũng có thể vô dụng, như các khai triển mới nhất tại vùng Balkans và rất nhiều nơi khác trên thế giới đã chứng tỏ? Chủ nghĩa hoài nghi đang lớn dần và các cơ sở cho nó đang ngày càng có tính cưỡng bức. Đồng thời, ý chí muốn có tuyệt đối không thể nào được dẹp bỏ.

Cảm giác cho rằng dân chủ không phải là hình thức đúng đắn của tự do hiện khá phổ biến và ngày càng lan tràn. Phê phán dân chủ của chủ nghĩa Mác-xít không thể đơn giản bị gạt qua một bên: các cuộc bầu cử tự do ra sao? Kết quả của chúng bị thao túng đến đâu bởi quảng cáo, nghĩa là, bởi tư bản, bởi số ít người vốn thông trị công luận? Há không đang có một chế độ hoạt đầu mới quyết định điều gì là hiện đại và tiến bộ, điều gì một người thông sáng phải suy nghĩ hay sao? Sự độc ác của nền hoạt đầu này, quyền lực của nó có quyền thi hành các vụ hành quyết công khai, hiện hết sức khét tiếng. Bất cứ ai cản đường nó đều là kẻ thù của tự do, vì, dù sao, họ đã can thiệp vào việc tự do ngôn luận. Còn các quyết định đạt được ở các cơ quan dân cử thì sao? Ai còn có thể tin được rằng phúc lợi của cộng đồng nói chung thực sự hướng dẫn diễn trình ra quyết định? Ai có thể hoài nghi quyền lực của những nhóm quyền lợi đặc biệt mà các bàn tay dơ bẩn của họ ngày càng bị lộ mặt nạ nhiều hơn? Và nói chung, hệ thống đa số và thiểu số có thực sự là một hệ thống của tự do hay không? Và há các nhóm

quyền lợi đủ loại không mạnh mẽ một cách đầy khen ngợi hơn cơ quan đại diện chính trị thích đáng, tức nghị viện, hay sao? Trong trò chơi quyền lực rối rắm này, vấn đề bất khả cai trị [ungovernability] ngày càng xuất hiện một cách đầy đe dọa hơn: ý chí của các cá nhân muốn thắng vượt người khác đã chặn đường tự do của toàn thể.

Chắc chắn có sự ve vãn các giải pháp chuyên quyền và chạy trốn khỏi nền tự do bỏ trốn. Nhưng thái độ nay chưa xác định được đầu óc của thế kỷ ta. Trào lưu triết đề của Phong trào Ánh sáng vẫn chưa mất hết sức thu hút của nó; thực ra, nó thậm chí còn trở nên mạnh mẽ hơn. Chính lúc đứng trước các giới hạn của dân chủ mà lời hô đòi tự do trọn vẹn càng to hơn. Quả thực, hôm nay cũng như hôm qua, càng ngày càng gia tăng như thế, “Luật lệ và Trật tự” được coi là phản đề của tự do. Hôm nay cũng như hôm qua, định chế, truyền thống và thẩm quyền đúng nghĩa xem ra trở thành cực đối lập của tự do. Xu hướng vô chính phủ trong khát mong tự do đang lớn lên về sức mạnh vì các hình thức có trật tự của tự do tập thể không thỏa đáng. Các lời hứa trịnh trọng đưa ra vào đầu thời cận đại đã không được tuân giữ, dù tính quyền rũ của chúng vẫn không thuyên giảm. Hình thức tự do được dân chủ sắp xếp không còn được bênh vực chỉ bởi cuộc cải cách luật lệ này nọ nữa. Vấn đề liên quan đến chính các nền tảng: liên quan tới việc con người là gì và làm thế nào họ có thể sống chính đáng cả như cá nhân lẫn như cộng đồng.

Chúng ta thấy vấn đề chính trị, triết học và tôn giáo của tự do hóa ra là một toàn bộ không thể hủy tiêu; bất cứ ai tìm cách tiến lên đều phải lưu ý tới toàn bộ này và không thể hài lòng với những chủ nghĩa thực dụng hời hợt. Ở phần chót này, trước khi cố gắng phác họa một số định hướng mà tôi thấy xuất hiện, tôi muốn liếc nhìn vấn đề cốt lõi nền triết học tự do triết đề nhất trong thế kỷ của chúng ta, nền triết học của J.P. Sartre, theo nghĩa nó trình bày một cách rõ ràng trọn tính lớn lao và nghiêm trọng của vấn đề. Sartre coi con người như bị kết án phải tự do. Trái ngược với loài vật, con người không có “tự nhiên”. Con vật sống hiện sinh của nó theo các định luật nó sinh ra đã có; nó không cần cân nhắc phải làm gì với đời nó. Nhưng yếu tính của con người vốn bất định [undetermined]. Đây là một câu hỏi bỏ ngỏ. Tôi phải quyết định mình hiểu gì bởi chữ “nhân tính”, tôi muốn làm gì với nó, và tôi muốn định hình nó ra sao. Con người không có bản nhiên, nhưng là tự thuần túy. Đời sống họ phải nhận định hướng này hay định hướng nọ, nhưng cuối cùng, nó chẳng đi đến đâu. Thứ tự do vô lý này chính là hỏa ngục của con người. Điều bất ổn về phương thức này là: nó là con đường đi từ việc tách biệt tự do khỏi sự thật tới kết luận triết đề nhất của nó: không hề có sự thật. Tự do không có định hướng và thước đo. (7) Nhưng việc hoàn toàn thiếu bóng sự thật này, việc hoàn toàn thiếu bóng bất cứ mối dây luân lý và siêu hình nào này, nền tự do tuyệt đối vô chính phủ này, vốn được hiểu như đặc điểm yếu tính của con người, tự bày tỏ với người cố gắng sống nó không phải như một thắng tiến tốt cùng cho hiện sinh, nhưng như một thất vọng đối với đời mình, sự trống rỗng tuyệt đối, vốn là định nghĩa của trầm luân. Việc cô lập ý niệm tự do triết đề, đối với Sartre vốn là một kinh nghiệm sống, cho thấy một cách hết sức rõ rệt rằng giải thoát khỏi sự thật không tạo ra tự do thuần túy, nhưng bãi bỏ nó. Tự do vô chính phủ, hiểu một cách triết đề, không cứu chuộc, nhưng làm con người thành một tạo vật thất bại, một hữu thể vô nghĩa.

III. Sự thật và tự do

1. Về yếu tính của tự do nhân bản

Sau khi cố gắng hiểu nguồn gốc các vấn đề của chúng ta và nhìn rõ các xu hướng bên trong của chúng, nay đến lúc tìm ra các câu trả lời. Nay đã rõ điểm chủ yếu trong lịch sử tự do, trong đó, chúng ta thấy mình đang hiện diện, dựa trên một ý niệm mù mờ và một chiều về tự do. Một đàng, ý niệm tự do đã bị cô lập và do đó bị làm ra sai lạc: tự do là một điều tốt, nhưng chỉ ở bên trong một mạng lưới các điều tốt khác mà với chúng, nó tạo nên một toàn thể không thể hủy tiêu. Đàng khác, chính ý niệm bị giới hạn chặt chẽ vào các quyền tự do cá nhân, và do đó bị tước hết sự thật nhân bản của nó. Tôi muốn minh họa vấn đề được cách hiểu về tự do này đề xuất với sự giúp đỡ của một thí dụ cụ thể. Đồng thời thí dụ này có thể mở đường cho một cái nhìn thoả đáng hơn về tự do. Tôi muốn nói đến vấn nạn phá thai. Trong việc triệt để hóa xu hướng duy cá nhân của Phong trào Ánh sáng, phá thai xuất hiện như một quyền tự do: người đàn bà phải có khả năng lãnh trách nhiệm đối chính họ. Họ phải có tự do để quyết định liệu có nên đưa một đứa con vào đời hay giải thoát họ khỏi đứa con đó. Họ phải có quyền đưa ra quyết định về chính đời họ, và chúng ta được cho biết, không ai khác có thể áp đặt từ bên ngoài bất cứ qui chuẩn trói buộc sau cùng nào. Điều thành vấn đề là quyền tự quyết. Nhưng thực sự có đúng là người đàn bà phá thai là người tự quyết định về đời sống của họ hay không? Há họ không quyết định chính vì một ai đó khác họ hay sao, quyết định rằng không dành bất cứ tự do nào cho một người khác, và không gian tự do, tức sự sống, phải lấy khỏi người khác này, vì nó cạnh tranh với tự do của chính họ? Do đó, câu hỏi mà chúng ta phải nêu lên là: chính xác, loại tự do nào thậm chí có quyền tiêu diệt tự do của một người khác ngay khi nó vừa khởi đầu?

Bây giờ, xin đừng nói rằng vấn đề phá thai liên quan đến một trường hợp đặc biệt và không thích hợp để minh giải vấn đề nói chung về tự do. Không, chính điển hình này làm nổi bật khuôn mao căn bản của tự do con người và cho thấy rõ điều gì đặc trưng có tính nhân bản về nó. Bởi vì, ở đây, điều gì thành vấn đề? Hữu thể của một con người khác được đan xen qua lại một cách mật thiết với hữu thể của người này, người mẹ, đến nỗi hiện tại con người khác kia chỉ có thể sống còn nhờ hiện hữu về thể lý với người mẹ, trong một hợp nhất thể lý với mẹ. Tuy nhiên, sự hợp nhất này không triệt tiêu tính khác của hữu thể này hoặc cho phép ta tranh luận về tư cách bản ngã khác biệt của nó. Tuy thế, là chính mình cách này là từ và nhờ một người khác một cách triệt để. Ngược lại, việc hiện-hữu-với này buộc việc hiện hữu của người khác, tức người mẹ, trở thành hiện-hữu-vì, một hiện hữu trái ngược với mong muốn là một bản ngã độc lập và do đó được cảm nghiệm như phản đề của chính tự do của mình. Nay chúng ta phải nói thêm rằng ngay lúc đứa con sinh ra và hình thức bên ngoài của hữu-thể-từ [being-from] và với đã thay đổi, nó vẫn còn tùy thuộc vào và nhờ lòng thương xót của, một hữu-thể-vì [being-for]. Dĩ nhiên, người ta có thể gửi đứa con vào một định chế nào đó và trao nó cho sự chăm sóc của một hữu-thể-vì nào khác, nhưng nhân vật nhân học này cũng y hệt, vì vẫn có một thể “từ” [from] đòi hỏi một thể “vì” [for]. Tôi vẫn phải chấp nhận các giới hạn của tự do của tôi, hay đúng hơn, tôi phải sống tự do của tôi không vì cạnh tranh nhưng trong tinh thần nâng đỡ hỗ tương. Nếu ta mở to đôi mắt, ta sẽ thấy rằng điều này, ngược lại, đúng không những về đứa con, mà đứa con trong dạ mẹ đơn giản là chính mô tả gợi hình của yếu tính hiện sinh con người nói chung. Ngay người lớn cũng chỉ có thể hiện hữu với và từ người khác và do đó, liên tục được ném trở lại với hữu-thể-vì, vốn chính là điều họ muốn khước từ.

Chúng ta hãy nói thậm chí hơn nữa rằng: con người, một cách tự phát, coi là đương nhiên hữu-thể-vì của những người khác trong mạng lưới các hệ thống phục vụ ngày nay, tuy nhiên, nếu họ được tự chọn, có lẽ họ thích không bị buộc phải tham gia vào thể “từ” và “vì” này, nhưng thích trở nên hoàn toàn độc lập và có thể làm hay không làm chính điều họ thích. Nhu cầu triệt để muốn có tự do, vốn tự chứng tỏ ngày càng rõ rệt hơn như hậu quả của diễn trình lịch sử của Phong trào Ánh sáng, nhất là đường hướng do Rousseau khởi xướng và ngày nay phần lớn đang lên khuôn não trạng công cộng, thích không có cả do đâu (whence) lẫn tới đâu (whither), không từ lẫn vì, nhưng hoàn toàn tự do hơn. Nói cách khác, nó coi điều thực sự là khuôn mao nền tảng của chính hiện sinh con người như một tấn công vào tự do, vốn tấn kích nó trước khi bất cứ cá nhân nào có cơ hội sống và hành động. Tiếng hô triệt để đòi tự do đòi hỏi việc giải phóng con người khỏi chính yếu tính làm người của họ, để họ có thể trở thành “con người mới”. Trong xã hội mới, các tùy thuộc nhằm giới hạn cái “Tôi” và sự nhất thiết của việc tự hiện không còn quyền hiện hữu nữa.

“Các người sẽ nên như thần thánh”. Lời hứa này khá rõ ràng nằm đằng sau đòi hỏi tự do triệt để của thời cận đại. Mặc dù Ernst Topitsch tin ông có thể an tâm nói rằng ngày nay, không người hữu lý nào vẫn còn muốn được như hay bình đẳng với Thiên Chúa, nếu ta quan sát kỹ, chúng ta phải quả quyết điều ngược lại: mục tiêu mặc nhiên của mọi cuộc tranh đấu cho tự do của thời cận đại là cuối cùng nên giống một vị thần, không còn tùy thuộc điều gì hay ai nữa, và tự do của riêng họ không còn bị giới hạn bởi tự do của một người khác. Một khi thoáng nhìn thấy cốt lõi thần học giấu ẩn của ý chí triệt để muốn có tự do này, chúng ta cũng có thể biện phân được sai lầm nền tảng vẫn đang loan truyền ảnh hưởng của nó ngay tại những nơi các kết luận triệt để như thế không trực tiếp được ước muốn hay thậm chí còn bị bác bỏ nữa. Để tự do hoàn toàn, không có tự do cạnh tranh của người khác, không có thể “từ” và “vì”, ước muốn này không giả thiết một hình ảnh Thiên Chúa, mà là một ngẫu thần. Sai lầm nguyên thủy của một ý chí đòi tự do được triệt để hóa như thế hệ ở ý niệm thiên tính được quan niệm như chủ nghĩa vị kỷ thuần túy. Vị thiên chúa bị quan niệm như thế này không phải là một Thiên Chúa, nhưng là một ngẫu tượng. Quả thế, đó là hình ảnh của điều truyền thống Kitô hữu gọi là ma quỷ, kẻ chống lại Thiên Chúa, vì nó nuôi dưỡng chính phản đề triệt để của Thiên Chúa đích thực. Thiên Chúa đích thực, bởi chính bản chất của Người, hoàn toàn là hữu-thể-vì (Chúa Cha), hữu-thể-từ (Chúa Con) và hữu-thể-với (Chúa Thánh Thần). Về phần mình, con người là hình ảnh Thiên Chúa chính vì bao lâu thể “từ”, “với” và “vì” tạo nên khuôn mẫu nhân học nền tảng. Bất cứ nơi nào có mưu toan giải thoát chúng ta khỏi khuôn mẫu này, chúng ta đều không ở trên đường tiến tới thiên tính, nhưng tới phi nhân hóa, tới việc hủy diệt chính hữu thể xuyên qua việc tiêu diệt sự thật. Dị bản Jacobin của ý niệm giải phóng (qua tên gọi này, chúng ta nên gọi là các chủ nghĩa cực đoan của thời cận đại) là cuộc nổi loạn chống lại chính hữu thể của con người, một cuộc nổi loạn chống lại sự thật, do đó, dẫn con người vào một hiện sinh tự mâu thuẫn với chính mình mà chúng ta gọi là địa ngục, như Sartre đã thấy một cách sâu sắc.

Những điều trên làm ta thấy rõ tự do được cột chặt vào một thước đo, thước đo thực tại, tức sự thật. Tự do tự hủy hoại chính mình hay hủy hoại một người khác không phải là tự do, nhưng là sự nhái lại ma quái. Tự do của con người là tự do chia sẻ, tự do trong đồng hiện hữu của các quyền tự do vốn giới hạn và do đó nâng đỡ lẫn nhau. Tự do phải được tự đo lường bằng việc tôi là gì, nhờ gì chúng tôi hiện hữu, nếu không nó tự hủy diệt. Nhưng nói thế rồi, nay ta phải sẵn sàng thực hiện một chỉnh sửa yếu tính đối với hình ảnh hời hợt về tự do vốn

đang rất thịnh hành hiện nay: nếu tự do của con người chỉ có thể hệ ở việc đồng hiện sinh có trật tự của các quyền tự do, thì điều này có nghĩa trật tự, quyền lợi (8), không phải là phân đề có tính ý niệm của tự do, mà đúng hơn là điều kiện, thực sự, là yếu tố cấu thành của chính tự do. Quyền lợi không phải là trở ngại của tự do, mà cấu tạo ra nó. Thiếu quyền lợi là thiếu tự do.

2. Tự do và trách nhiệm

Điều được thừa nhận là tầm nhìn thông sáng trên cũng lập tức nêu lên nhiều câu hỏi khác: Quyền lợi nào phù hợp với tự do? Quyền lợi phải được cấu trúc ra sao để tạo nên một trật tự chính đáng cho tự do? Vì chắc chắn có một thứ quyền lợi giả tạo, chỉ nô dịch và do đó không hề là quyền lợi nhưng là hình thức được qui định của bất công. Việc phê phán của chúng ta không được nhắm vào chính quyền lợi, bao lâu quyền lợi thuộc yếu tính của tự do; nó phải lột mặt nạ quyền lợi giả tạo để thấy nó thực sự là gì và dùng để mang ra ánh sáng quyền lợi đích thực, thứ quyền lợi phù hợp với sự thật và do đó, với tự do.

Nhưng làm thế nào ta tìm được thứ trật tự chính đáng này? Đây là vấn đề lớn của lịch sử đích thực của tự do, sau cùng đã được đặt ra trong hình thức thích đáng của nó. Như chúng ta đã làm từ trước đến nay, chúng ta hãy tự chế khỏi việc bắt tay vào việc bằng những xem xét triết học trừu tượng. Đúng hơn, chúng ta hãy cố gắng tiếp cận câu trả lời khởi đi một cách diễn dịch từ các thực tại của lịch sử như chúng thực sự diễn ra. Nếu chúng ta bắt đầu với một cộng đồng có qui mô nhỏ để xử lý, các khả thể và các giới hạn của nó cung cấp một căn bản nào đó để tìm ra trật tự nào phục vụ tốt nhất đời sống sống của các thành viên, ngõ hầu một hình thức tự do chung xuất hiện từ cuộc hiện sinh chung của họ. Nhưng không một cộng đồng nhỏ nào như thế là tự lập cả; nó có chỗ đứng của nó trong những trật tự lớn hơn, những trật tự, cùng với các nhân tố khác, xác định ra yếu tính của nó. Trong thời đại các nhà nước quốc gia [nation-states], người ta quen giả thiết rằng quốc gia của mình là đơn vị tiêu chuẩn, ích chung cũng là thước đó chân chính của nền tự do của nó như một cộng đồng. Các phát triển trong thế kỷ của chúng ta đã làm sáng tỏ điều này: quan điểm này thoả đáng. Về phương diện này, Thánh Augustinô từng nói rằng nhà nước nào chỉ tự đo lường bằng các quyền lợi chung của mình chứ không theo chính công lý, công lý chính đáng, thì về phương diện cơ cấu, không khác gì với một băng cướp có tổ chức tốt. Dù sao, băng cướp, một cách đặc trưng, cũng lấy thiện ích của băng đảng làm thước đo nó độc lập với thiện ích của người khác. Nhìn lại thời thuộc địa và những tàn hại nó để lại cho thế giới, ngày nay chúng ta thấy cả những nhà nước có tổ chức tốt và văn minh, về một số phương diện nào đó, cũng vẫn gắn gũi với bản chất băng cướp vì chúng chỉ suy nghĩa theo các thiện ích của riêng nó chứ không phải theo chính sự thiện ích. Thành thử, tự do được bảo đảm cách này có điều gì đó thuộc tự do đảng cướp. Chứ nó không phải là tự do đích thực, nhân bản chân chính. Trong cuộc tìm kiếm thước đo đúng đắn, phải lưu ý tới toàn thể nhân loại, và một lần nữa, như chúng ta thấy rõ ràng hơn bao giờ hết, không phải chỉ nhân loại ngày nay, mà cả nhân loại ngày mai nữa.

Tiêu chuẩn của quyền lợi đích thực, quyền lợi có tư cách tự gọi mình là quyền lợi đích thực tương hợp với tự do, do đó, chỉ có thể là thiện ích của toàn thể, là chính thiện ích. Dựa vào tầm nhìn thông sáng này, Hans Jonas đã định nghĩa trách nhiệm như là ý niệm trung tâm của đạo đức học. (9) Điều này có nghĩa để hiểu tự do một cách thích đáng, chúng ta phải luôn nghĩ đến nó song song với trách nhiệm. Thành thử, lịch sử giải phóng không bao giờ diễn ra

trừ khi là lịch sử lớn mạnh của trách nhiệm. Việc gia tăng tự do không thể chỉ còn hệ ở việc ngày càng dành lòng lẽo hơn cho các quyền lợi cá nhân, một điều dẫn tới sự vô lý và sự hủy diệt chính các quyền tự do cá nhân này. Việc gia tăng tự do phải là việc gia tăng trách nhiệm, một điều bao gồm việc chấp nhận các trói buộc ngày một lớn hơn đòi hỏi bởi cả các yêu sách của hiện sinh chung của nhân loại lẫn việc phải sống theo yếu tính của con người. Nếu trách nhiệm biết đáp ứng sự thật của hữu thể con người, thì chúng ta có thể nói rằng yếu tố yếu tính cấu thành lịch sử giải phóng là việc không ngừng thanh tẩy vì sự thật. Lịch sử đích thực của tự do hệ ở việc thanh tẩy các cá nhân và các định chế qua sự thật này.

Nguyên tắc trách nhiệm thiết lập ra khuôn khổ cần được lấp đầy bởi một nội dung nào đó. Đó là bối cảnh trong đó, ta phải xem xét đề xuất phát triển một nền triết lý hành động có tính hành tinh, mà Hans Küng từng là phát ngôn viên nổi bật và say sưa cam kết. Chắc chắn có nghĩa, đúng hơn, cần thiết trong hoàn cảnh hiện nay của chúng ta, việc tìm kiếm các yếu tố căn bản chung cho các truyền thống đạo đức của các tôn giáo và nền văn hóa khác nhau. Theo nghĩa này, một cố gắng như thế, cách nào, cũng vẫn quan trọng và thích đáng. Một mặt, các giới hạn của loại công trình này khá hiển nhiên; Joachim Fest, trong số những người khác, đã kêu gọi phải chú ý tới các giới hạn này trong một phân tích đầy thiện cảm nhưng khá bi quan, mà hướng tổng quát rất gần với chủ nghĩa hoài nghi của Szizypiorski. (10) Vì nền đạo đức tối thiểu chất lọc từ các tôn giáo thế giới trước nhất thiếu tính trói buộc, tức thẩm quyền nội tại, vốn là một đòi hỏi của đạo đức học. Bất chấp mọi cố gắng để đạt được một lập trường có thể hiểu được một cách rõ ràng, nó còn thiếu tính hiển nhiên đối với lý trí điều, theo ý kiến của các tác giả, có thể và nên thay thế thẩm quyền; nó cũng thiếu tính cụ thể mà không có nó, đạo đức học không thể hiện hữu.

Ý niệm duy nhất, tiềm ẩn trong thử nghiệm này, với tôi xem ra chính xác: lý trí phải lắng nghe các truyền thống tôn giáo vĩ đại nếu nó không muốn điếc, câm và mù đối với chính điều yếu tính đối với hiện sinh con người. Không có nền triết học vĩ đại nào không rút tía sự sống từ việc lắng nghe và chấp nhận truyền thống tôn giáo. Bất cứ nơi nào mối liên hệ này bị cắt đứt, tư tưởng triết học sẽ tàn rụi và trở thành chỉ là một trò chơi không hơn không kém. (11) Chính chủ đề trách nhiệm, nghĩa là, vấn đề cột tự do vào sự thật về điều tốt, về con người và về thế giới, cho thấy rõ ràng sự cần thiết của việc lắng nghe chăm chú như thế. Vì, mặc dù phương thức tổng quát của nguyên tắc trách nhiệm nói được trọng điểm, vẫn còn vấn đề là chúng ta giả thiết phải làm sao có được một quan điểm toàn diện về điều gì tốt cho mọi người, tốt không những cho hôm nay, mà còn ngày mai nữa. Có sự nguy hiểm kếp nằm chờ ở đây. Một đảng có nguy cơ sa vào thuyết duy hậu quả (Consequentialism) mà Đức Giáo Hoàng phê phán rất đúng trong thông điệp luân lý của ngài (*Veritatis Splendor*, các số 71-83). Con người đơn giản với quá cao nếu họ tin rằng họ có khả năng lượng định toàn bộ các hậu quả phát sinh từ hành động của họ và biến chúng thành qui chuẩn cho tự do của họ. Làm thế là họ hy sinh hiện tại cho tương lai, đồng thời cũng thất bại không xây dựng được tương lai. Đảng khác, ai quyết định việc trách nhiệm buộc chúng ta điều gì? Khi sự thật không còn được xem xét trong bối cảnh chiếm hữu các truyền thống đức tin vĩ đại một cách thông minh, nó sẽ bị thay thế bởi việc đồng thuận. Nhưng một lần nữa, chúng ta phải đặt câu hỏi: đồng thuận của ai? Câu trả lời chung là sự đồng thuận của những người có khả năng biết lập luận thuần lý. Vì người ta không thể làm ngơ sự cao ngạo duy ưu tú của nền độc tài trí thức như vậy, lúc ấy người ta nói rằng những người có khả năng lập luận thuần lý cũng có nghĩa vụ phải dấn thân vào việc “biện hộ” [advocacy] nhân danh những người không có khả năng ấy.

Tron bộ đường hướng suy nghĩ này khó lòng có thể gọi hứng cho lòng tin tưởng. Tính mong manh của các đồng thuận và sự dễ dãi mà với nó, trong một số nhóm trí thức có bầu khí bè phái nào đó, có thể quả quyết chủ trương của họ là các đại biểu chân thực duy nhất của tiến bộ và trách nhiệm là điều hiển nhiên ai cũng thấy. Điều cũng dễ dãi ở đây là dùng quyền lực Beelzebub để xua đuổi ma quỷ; điều cũng dễ dãi là thay thế ma quỷ của các hệ thống trí thức xưa cũ bằng bầy hệ thống mới và tệ hại hơn.

3. Sự thật về nhân tính chúng ta

Việc chúng ta phải thiết lập ra sao mối tương quan chân thực giữa trách nhiệm và tự do không thể được giải quyết chỉ bằng cách tính toán hậu quả. Chúng ta phải quay về với ý niệm cho rằng tự do của con người là một tự do trong việc đồng hiện hữu của các tự do; chỉ khi nào điều này đúng như thế, nghĩa là, phù hợp với thực tại chân chính của con người. Thành thử điều không hề cần thiết là tìm kiếm các yếu tố bên ngoài để chỉnh sửa tự do của cá nhân. Nếu không, tự do và trách nhiệm, tự do và sự thật, sẽ mãi mãi đối nghịch nhau, trong khi chúng không hề như thế. Hiểu một cách thích đáng, thực tại của chính cá nhân luôn qui chiếu về toàn bộ, về người khác. Thành thử, câu trả lời của chúng ta cho câu hỏi ở trên là: có một sự thật chung về một nhân tính đơn nhất hiện diện nơi mỗi con người. Truyền thống gọi sự thật này là “bản tính” của con người. Dựa trên đức tin của chúng ta vào sáng thế, chúng ta có thể phát biểu điểm này thậm chí rõ ràng hơn: có một ý niệm thần linh duy nhất, “con người”, mà nhiệm vụ của chúng ta phải trả lời. Trong ý niệm này, tự do và cộng đồng, trật tự và quan tâm cho tương lai, là một toàn bộ đơn nhất.

Như thế, trách nhiệm sẽ có nghĩa là sống hữu thể của chúng ta như một câu trả lời, như một trả lời cho điều chúng ta là trong sự thật. Sự thật duy nhất này về con người, trong đó, tự do và sự thiện của mọi người có tương quan qua lại với nhau một cách không thể gỡ ra được, đã được phát biểu một cách trung tâm trong truyền thống Kinh Thánh của Mười Giới Răn, một truyền thống, dù sao, cũng trùng hợp về nhiều phương diện với các truyền thống đạo đức vĩ đại của các tôn giáo khác. Mười Giới Răn cùng một lúc là việc Thiên Chúa tự trình bày Người và tự trung bày Người về việc con người là gì, là chính việc biểu lộ sáng lạng sự thật của Người. Sự thật này trở nên hiển thị trong tấm gương yếu tính của Người, vì con người chỉ có thể được hiểu một cách chân thực trong tương quan với Thiên Chúa. Sống Mười Giới Răn là sống việc giống như Thiên Chúa của chúng ta, là tương ứng với sự thật của hữu thể ta và do đó là làm điều tốt. Nói cách khác, sống Mười Giới Răn là sống thiên tính của con người, vốn là định nghĩa của tự do: sự hòa nhập (fusion) của hữu thể ta với hữu thể thần linh và sự hòa hợp do đó mà có của mọi sự trong mọi sự (*Sách Giáo Lý Của Giáo Hội Công Giáo*, các số 2052-2082).

Để hiểu tuyên bố này cách chính xác, ta phải nói thêm một nhận xét nữa. Mọi lời nói có ý nghĩa của con người đều vươn tới những chiều sâu lớn lao hơn vượt quá những điều người nói có ý thức ngay lúc đó. Trong những điều đã nói ra, luôn có dư những điều không được nói ra; điều này giúp cho các lời nói lớn lên qua nhiều thời kỳ trong tương lai. Nếu điều này thậm chí đúng cho cả ngôn từ con người, thì hẳn nó càng đúng hơn nữa đối với lời phán ra từ thẳm sâu Thiên Chúa. Mười Giới Răn không bao giờ được hiểu chỉ một lần mãi mãi. Trong các tình huống thay đổi nối tiếp nhau, trong đó trách nhiệm được thực thi trong lịch sử, Mười Giới Răn luôn xuất hiện trong những viễn cảnh mới và các chiều kích luôn mới mẻ trong ý

nghĩa của nó luôn được mở ra. Con người được dẫn vào toàn bộ sự thật, một sự thật không hề có thể phát sinh chỉ trong một khoảnh khắc lịch sử đơn độc (xem Ga 16:12tt). Đối với Kitô hữu, việc giải thích Mười Giới Răn, hoàn tất trong lời lẽ, cuộc đời, cuộc khổ nạn, và sự Phục sinh của Chúa Kitô là thẩm quyền giải thích dứt khoát, một thẩm quyền sâu sắc từ trước tới nay vốn không bị ngừng vực, được mở ra. Thành thử, việc con người lắng nghe sứ điệp đức tin không phải là việc đơn giản thụ động ghi nhận tín liệu chưa được biết đến cách khác, mà là việc làm sống dậy ký ức bị bóp nghẹt của chúng ta và việc mở ra các năng lực hiểu biết đang chờ đợi ánh sáng trong chúng ta. Do đó, cái hiểu này là một diễn trình cực kỳ tích cực trong đó, trọn vẹn cuộc tìm kiếm của lý trí để có được các tiêu chuẩn cho trách nhiệm của chúng ta thực sự đã bước vào chính nó lần đầu tiên. Cuộc tìm kiếm của lý trí không chết nghẹt, nhưng được giải thoát khỏi cảnh vòng vo vô vọng trong một đêm tối không nhìn thấy gì và được đặt lên đường trở lại. Nếu Mười Giới Răn, được khai mở bằng cái hiểu thuận lý, là câu trả lời cho các đòi hỏi nội tại của yếu tính ta, thì nó không phải là cực đối lập của tự do ta, mà là hình thức đích thực của nó. Nói cách khác, nó là nền tảng của mọi trật tự chính đáng của tự do và là lực giải phóng đích thực trong lịch sử nhân loại.

IV. Tóm tắt các kết quả

“Có lẽ, máy hơi nước cũ mòn của Phong trào Ánh sáng, sau hai thế kỷ lao công lợi lộc, không gặp rắc rối đã rơi vào một đình trệ ngay trước mắt chúng ta và với sự cộng tác của chúng ta. Việc chẩn đoán có tính bi quan này của Szizypiorski, mà chúng ta từng gặp lúc đầu như một lời mời suy nghĩ. Bây giờ, tôi muốn nói rằng hoạt động của bộ máy này chưa bao giờ hoàn toàn không gặp rắc rối, ta chỉ cần nghĩ đến hai thế chiến của thế kỷ chúng ta và những nền độc tài ta từng chứng kiến. Nhưng tôi muốn nói thêm rằng chúng ta không hề cần phải rút toàn bộ gia tài của Phong trào Ánh sáng đúng nghĩa ra khỏi việc phục vụ ta và tuyên bố nó đã là bộ máy hơi nước mòn cũ. Tuy nhiên, điều ta cần là một diễn trình chỉnh sửa ở ba điểm, mà với chúng, tôi xin được tóm tắt lãnh vực được tôi suy tư.

(1) Cái hiểu về tự do nào có xu hướng coi việc giải phóng tuyệt đối như một việc hủy tiêu các qui chuẩn ngày càng sâu rộng hơn và như một mở rộng không ngừng các quyền tự do của cá nhân đến nỗi tiến tới một cuộc giải phóng hoàn toàn khỏi mọi trật tự đều sai lầm. Tự do, nếu muốn không dẫn đến lừa dối và tự hủy diệt, phải được điều hướng bởi sự thật, nghĩa là, bởi điều chúng ta thực sự là, và phải tương hợp với hữu thể chúng ta. Vì yếu tính của con người hệ ở việc là hữu-thể-từ, hữu-thể-với và hữu-thể-vì, nên tự do nhân bản chỉ có thể hiện hữu trong việc hiệp thông có trật tự của các quyền tự do. Do đó, quyền lợi không phải là phản đề của tự do, mà là một điều kiện, đúng hơn, là yếu tố cấu thành của chính tự do. Giải phóng không hệ ở việc từ từ bãi bỏ quyền lợi và qui chuẩn, mà trong việc thanh tẩy chính chúng ta và các qui chuẩn để chúng có thể làm cho việc đồng hiện hữu của các quyền tự do trở thành khả hữu.

(2) Một điểm nữa suy ra từ sự thật của hữu thể yếu tính của chúng ta: sẽ không bao giờ có một tình trạng tuyệt đối lý tưởng của sự vật trong lịch sử nhân bản của chúng ta, và một trật tự tự do dứt khoát sẽ không bao giờ được thiết lập. Con người luôn ở trên đường và luôn hữu hạn. Szizypiorski, khi xem xét cả cảnh bất công khét tiếng của trật tự xã hội chủ nghĩa lẫn mọi nan đề của trật tự tự do, đã nêu câu hỏi đầy hoài nghi như sau: điều gì xảy ra nếu không hề có trật tự đúng đắn nào? Quả thực, câu trả lời của chúng ta nay phải là: trật tự tuyệt đối lý

tương của sự vật, đúng đắn ở mọi phương diện, không bao giờ hiện hữu cả. (12) Bất cứ ai cho rằng nó hiện hữu là không nói sự thật. Đức tin vào tiên bộ không sai lầm trong mọi phương diện. Tuy nhiên, điều sai lầm là huyền thoại về một thế giới giải phóng trong tương lai, trong đó, mọi sự sẽ khác và đều tốt. Chúng ta chỉ có thể dựng lên các trật tự tương đối, tức các trật tự không bao giờ là và hiện thân cho điều đúng trừ khi theo lối tương đối của chúng. Nhưng chúng ta phải cố gắng vì chính sự xấp xỉ tốt nhất này với điều thực sự đúng. Không điều nào khác, không cánh chung lịch sử nội tại nào giải phóng, nhưng chỉ lừa đảo và do đó nô dịch. Vì lý do này, về huy hoàng gắn vào các ý niệm như thay đổi và cách mạng phải được phi huyền thoại hóa. Thay đổi tự nó không phải là điều tốt. Việc nó tốt hay xấu là tùy ở các nội dung cụ thể và các điểm qui chiếu của nó. Ý kiến cho rằng nhiệm vụ yếu tính của cuộc tranh đấu cho tự do là thay đổi thế giới là, tôi xin nhắc lại, là một huyền thoại. Lịch sử luôn có các thăng trầm của nó. Khi đụng đến bản chất đạo đức của con người theo nghĩa chặt chẽ của nó, sự vật không diễn tiến theo một đường thẳng băng, nhưng trong những vòng tròn. Trách vụ của chúng ta là luôn tranh đấu trong hiện tại cho một thể trạng [constitution] tương đối tốt nhất cho cuộc hiện sinh chung của con người và nhờ làm thế, bảo tồn điều tốt mà chúng ta đã hoàn thành, vượt qua các cơn bệnh hiện có, và đề kháng việc việc xâm nhập của các lực lượng hủy diệt.

(3) Chúng ta cũng phải dẹp bỏ một lần vĩnh viễn mọi giấc mơ về một việc tự lập và tự túc tuyệt đối của lý trí. Lý trí con người cần sự nâng đỡ của các truyền thống tôn giáo vĩ đại của nhân loại. Dĩ nhiên, nó sẽ khảo sát một cách có phê phán các truyền thống tôn giáo cá thể. Bệnh lý tôn giáo là căn bệnh nguy hiểm nhất của tâm trí con người. Nó hiện hữu trong các tôn giáo, nhưng nó cũng hiện hữu chính ở những nơi tôn giáo đúng nghĩa bị bác bỏ và tư cách thể tuyệt đối được gán cho các điều tốt tương đối: các hệ thống vô thần thời hiện đại là các điển hình đáng sợ nhất của lòng đam mê tôn giáo ra xa lạ với bản chất của nó, một điều vốn là căn bệnh đe dọa giết chết tâm trí con người. Nơi nào Thiên Chúa bị bác bỏ, tự do không được bồi đắp, nhưng bị cướp mất nền tảng của nó, và do đó, trở thành méo mó. (13) Nơi nào các truyền thống tôn giáo tinh tuyền sâu xa nhất hoàn toàn bị vất bỏ, con người sẽ tách mình ra khỏi sự thật, họ sống trái ngược với nó và trở thành không còn tự do. Ngay nền đạo đức triết học cũng không thể hoàn toàn tự lập. Nó không thể bác bỏ ý niệm Thiên Chúa hay ý niệm sự thật của hữu thể có đặc tính đạo đức. (14) Nếu không có sự thật về con người, con người cũng không có tự do. Chỉ có sự thật mới giải thoát chúng ta.

Communio 23 (Xuân 1996). Bản tiếng Anh của Adrian Walker

(1) K. Marx and F. Engels, *Werk*, 39 Vols.. (Berlin, 1961-71), 3:33

(2) Tôi trích dẫn Szizypiorski từ bản chép tay được cung cấp trong Các Tuần Lễ Đại Học.

(3) Về toàn bộ những điều tiếp theo, xin xem, chẳng hạn, E. Lohse, *Martin Luther* (München, 1981) 60tt, 86tt.

(4) Xem D. Wyss, "Zur Psychologie und Psychopathologie der Verblendung: J.J. Rousseau und M. Robespierre, die Begründer des Sozialismus" [Về tâm lý học và tâm bệnh học của ảo tưởng: J.J. Rousseau và M. Robespierre, những người sáng lập chủ nghĩa xã hội] trong *Jahres und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* [Báo cáo thường niên và hội nghị của Hiệp hội

Görres] (1992), 33-45; R. Spaemann, *Rousseau-Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur* [Rousseau Những Công Dân Không Tổ Quốc. Từ thành phố đến thiên nhiên] (München, 1980).

(5) xem P. Köster, *Der sterbende Gott, Nietzsche Entwurf übermenschlicher Größ* [Thiên Chúa chết, thiết kế của Nietzsche với kích thước siêu phàm] (Meisenheim, 1972); R.Löw, *Nietzsche Sophist und Erzieher* [Nhà ngụ biện và nhà giáo dục Nietzsche] (Weinheim, 1984).

(6) Xem T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der christlichen Sittenlehre* [Nền tảng triết học của đạo đức Kitô giáo] I,i (Dusseldorf, 1947) 118-32.

(7) Xem J. Pieper, “Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von J.P. Sartre” [tạo vật và bản chất con người. Ghi chú về cách tiếp cận triết học của J.P. Sartre] trong “Über die Schwierigkeit, heute zu glauben” [Về sự khó tin ngày hôm nay] [München 1974), 304-21

(8) “Quyền lợi” (Right) là dịch chữ Đức “Recht”. Mặc dù chữ “Recht” có thể có nghĩa là “quyền lợi” như nghĩa trong “nhân quyền”, nó cũng có thể được dùng để chỉ “lề luật” với nghĩa rộng ít nhiều mình nhiên chỉ “trật tự chính đáng”, “trật tự hiện thân cho điều đúng”. Chính trong nghĩa vừa kể, Đức Hồng Y Ratzinger đã dùng chữ “Recht” cả ở đây lẫn trong cuộc bàn luận tiếp theo; “Recht” đã được dịch trong đồng văn này hoặc như “quyền lợi” hoặc (ít thường xuyên hơn) như “trật tự chính đáng” hay dị bản – (chú thích của bản tiếng Anh)

(9) H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* [nguyên tắc trách nhiệm](Frankfurt a.M., 1979)

(10) J. Fest, *Die schwierige Freiheit* [tự do khó khăn] (Berlin, 1993) nhất là các tr. 47-81. Fest tóm tắt các nhận xét của ông về “nền triết lý hành động có tính hành tinh” của Küng: “các lập luận càng đầy xa hơn, vốn không thể với tới nếu không có thỏa hiệp, thì các qui chuẩn đạo đức càng trở nên cao xu hơn và do đó bất lực hơn, đến nỗi dự án này cuối cùng chỉ còn là một cuộc làm vũng thêm nền luân lý không trói buộc vốn không phải là mục tiêu mà là một vẩn nạn” (80)

(11) Xem các nhận xét thấu đáo về điểm này trong J. Pieper, *Schriften zum Philosophiebegriff* [các bài viết khái niệm triết học] III, chủ biên B. Wald (Hamburg, 1995), 300-323, cũng như 15-70, nhất là 59tt.

(12) Xem *Gaudium et Spes* [Vui Mừng và Hy Vọng], n.78: “...hòa bình không bao giờ có được một lần vĩnh viễn”

(13) Xem J. Fest, *Die schwierige Freiheit* [tự do khó khăn], 79: “không lời kêu gọi nào ngỏ với con người có thể nói họ sống ra sao nếu không có cái bên kia, không sợ hãi ngày tận cùng, nhưng tuy nhiên, hết lần này tới lần nọ, họ vẫn hoạt động chống lại các quyền lợi và ước mong của chính họ.” Cũng nên xem L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt* [nếu không có Thiên Chúa] (München, 1982)

(14) Xem J. Pieper, *Schriften zum Philosophiebegriff* [Các bài viết về khái niệm triết học] III

Về khái niệm ngôi vị trong thần học

Tính tương quan đối với người khác cấu thành ra nhân vị. Nhân vị là con người biến cố hoặc hữu thể của tính tương quan.

Khái niệm ngôi vị, cũng như ý tưởng đằng sau khái niệm này, là một sản phẩm của thần học Kitô giáo. Nói cách khác, nó phát triển trước hết từ sự tương tác giữa tư duy con người và dữ kiện của đức tin Kitô giáo và do đó đã đi vào lịch sử trí thức. Do đó, khái niệm về ngôi vị, nói theo Gilson, như thế là một trong những đóng góp cho tư tưởng con người, được làm cho khả hữu và được cung ứng bởi đức tin Kitô giáo. Nó không đơn giản phát triển từ việc hiểu triết học đơn thuần của con người, mà từ sự tương tác giữa triết học và tiền đề của đức tin, đặc biệt là Kinh thánh. Cụ thể hơn, khái niệm về ngôi vị nảy sinh từ hai câu hỏi mà ngay từ đầu đã thôi thúc tư tưởng Kitô giáo như là trung tâm: đó là câu hỏi, "Thiên Chúa là gì?" (nghĩa là vị Thiên Chúa mà chúng ta gặp gỡ trong Kinh Thánh); và, "Chúa Kitô là ai?" Để trả lời những câu hỏi căn bản nảy sinh ngay khi đức tin bắt đầu suy tư, tư tưởng Kitô giáo đã sử dụng khái niệm không có ý nghĩa triết học hoặc hoàn toàn không được sử dụng "prosopon" = "persona". Do đó, nó mang lại cho chữ này một ý nghĩa mới và mở ra một tầm tư duy mới của con người. Mặc dù suy nghĩ này đã tự tách mình xa khỏi nguồn gốc của nó và phát triển vượt quá nó, tuy nhiên, nó vẫn sống, một cách giấu ẩn, nhờ nguồn gốc này. Do đó, trong phán đoán, người ta không thể biết "ngôi vị" thực sự có nghĩa là gì nếu không thăm dò nguồn gốc này.

Vì lý do này xin vui lòng tha thứ cho tôi bởi vì, mặc dù tôi được yêu cầu nói chuyện với tư cách là một nhà thần học hệ thống về khái niệm có tính tín điều về con người, tôi sẽ không trình bày những ý tưởng mới nhất của các nhà thần học hiện đại. Thay vào đó, tôi sẽ cố gắng quay trở lại nguồn gốc, nguồn gốc và cơ sở mà từ đó ý tưởng về "ngôi vị" được sinh ra và không có nguồn gốc này thì nó không thể hiện hữu. Các phác thảo dẫn khởi từ những gì đã nói ở trên. Đơn giản là chúng ta sẽ xem xét kỹ hơn hai nguồn gốc của khái niệm ngôi vị, nguồn gốc của nó trong câu hỏi về Thiên Chúa và nguồn gốc của nó trong câu hỏi về Chúa Kitô.

I. Khái niệm về ngôi vị trong tín lý về Thiên Chúa

A. Nguồn gốc của khái niệm ngôi vị

Hình ảnh đầu tiên chúng ta gặp là hình ảnh của nhà thần học phương Tây vĩ đại Tertullian. Tiếng Latinh được Tertullian định hình thành một ngôn ngữ thần học và, với sự chắc chắn gần như đáng kinh ngạc của một thiên tài, ông biết cách phát triển một thuật ngữ thần học vẫn không thể vượt qua trong các thế kỷ sau, bởi vì ngay từ nỗ lực đầu tiên, nó đã hình thành vĩnh viễn các công thức có giá trị của tư tưởng Kitô giáo. Do đó, chính Tertullian đã trao cho phương Tây công thức của nó để thể hiện ý tưởng Kitô giáo về Thiên Chúa. Thiên Chúa là "*una substantia-tres personae*," một bản thể trong ba ngôi vị. (1) Chính tại đây, chữ "ngôi vị" lần đầu tiên đi vào lịch sử trí thức với đầy đủ sức nặng của nó.

Phải mất nhiều thế kỷ, câu phát biểu này mới được thâm nhập và thẩm hóa về phương diện trí

thức, cho đến khi nó không còn là một tuyên bố, nhưng thực sự là một phương tiện để tiếp cận với mâu thuẫn, dạy dỗ chúng ta, tất nhiên, không phải để hiểu nó, mà cách nào đó nắm bắt nó. Khi chúng ta nhận ra rằng Tertullian đã có thể đặt ra cụm từ này trong khi sự thâm nhập trí thức của nó vẫn còn sơ khai, thì câu hỏi được đặt ra là, Làm thế nào ông có thể tìm thấy chữ này với sự chắc chắn gần như trong trạng thái mộng du? Đây quả là một câu đố, cho đến gần đây. Carl Andresen, nhà sử học về tín điều tại Göttingen, đã có thể giải câu đố này để nguồn gốc của khái niệm ngôi vị, nguồn gốc và nền tảng thực sự của nó, phần nào sáng tỏ đối với chúng ta ngày nay. Câu trả lời cho câu hỏi về nguồn gốc của khái niệm "ngôi vị" là: nó bắt nguồn từ "*prosopographic exegesis*." Điều này có nghĩa là gì? Ở hậu cảnh là chữ *prosopon*, là chữ Hy Lạp tương đương với chữ Latinh *persona*. *Prosopographic exegesis* [chú giải ngôi vị] là một hình thức giải thích đã được phát triển bởi các học giả văn học cổ thời. Các học giả này nhận thấy rằng để mang lại sự sống kịch tính cho các sự kiện, các nhà thơ vĩ đại của cổ thời không những chỉ thuật lại những sự kiện này mà còn cho phép mọi người xuất hiện và phát biểu. Thí dụ, họ đặt lời vào miệng các nhân vật thần linh và bi kịch diễn tiến thông qua những lời này. Nói cách khác, nhà thơ tạo ra công cụ nghệ thuật của các vai trò qua đó hành động có thể được miêu tả trong đối thoại.

Học giả văn học phát hiện ra những vai trò này; họ cho thấy những người đã được tạo ra như những "vai diễn" để mang lại sức sống có tính kịch tính cho các sự kiện (trên thực tế, chữ "*prosopon*", sau này được dịch bằng chữ Latinh "*persona*," ban đầu có nghĩa đơn giản là "vai diễn", mặt nạ của diễn viên). Do đó, chú giải ngôi vị là một cách giải thích làm sáng tỏ công cụ nghệ thuật này bằng cách làm rõ rằng tác giả đã tạo ra các vai kịch, vai đối thoại, để mang lại sức sống cho bài thơ hoặc câu chuyện của mình.

Khi đọc Kinh thánh, các tác giả Kitô giáo phát hiện ra một điều khá tương tự. Họ thấy rằng, ở đây cũng vậy, các sự kiện diễn ra trong đối thoại. Trên hết, họ tìm thấy một sự thật đặc biệt là Thiên Chúa nói ở số nhiều hoặc nói với chính mình (ví dụ: "Chúng ta hãy tạo ra con người theo hình ảnh và họa ảnh của chúng ta," hoặc tuyên bố của Thiên Chúa trong sách Sáng thế chương 3, "A-đam đã trở nên giống như một người trong chúng ta," hoặc Thánh vịnh 110, "Chúa phán với Chúa của tôi" mà các Giáo phụ Hy Lạp coi là cuộc trò chuyện giữa Thiên Chúa và Con của Người). Các Giáo phụ tiếp cận sự kiện này, tức là, Thiên Chúa được giới thiệu ở số nhiều với tư cách là nói với chính mình, bằng phương pháp chú giải ngôi vị, do đó mang một ý nghĩa mới. Thánh Justinô, người đã viết vào tiền bán thế kỷ thứ hai (mất năm 165), đã nói "Nhà văn thần thiêng giới thiệu các *prosopa* khác nhau, các vai trò khác nhau." Tuy nhiên, bây giờ chữ này không còn thực sự có nghĩa là "vai trò", bởi vì nó tiếp nhận một thực tế hoàn toàn mới theo hướng đức tin vào Lời Thiên Chúa. Các vai trò được nhà văn thần thiêng giới thiệu là những thực tại, chúng là những thực tại đối thoại. Do đó, chữ "*prosopon*" = "vai trò" nằm ở điểm chuyển tiếp nơi nó khai sinh ra ý niệm ngôi vị. Tôi sẽ chỉ xin trích dẫn một bản văn của Thánh Justinô để làm sáng tỏ diễn trình này. "Khi bạn nghe rằng các nhà tiên tri đưa ra những tuyên bố như thể một người đang nói (*hos apo prosopou*), thì đừng cho rằng chúng được nói ngay lập tức bởi những người tràn đầy thần khí (tức là các nhà tiên tri) mà đúng hơn là bởi *Logos*, Đấng đã thúc đẩy chúng." (3) Do đó, Thánh Justinô nói rằng các vai trò đối thoại được giới thiệu bởi các nhà tiên tri không chỉ là các công cụ văn học. "Vai trò" thực sự hiện hữu; đó là *prosopon*, khuôn mặt, ngôi vị *Logos* thực sự lên tiếng ở đây và tham gia đối thoại với nhà tiên tri. Ở đây, rõ ràng là các dữ kiện của đức tin Kitô giáo đã biến đổi và đổi mới như thế nào một lược đồ cổ xưa đã có từ trước được sử dụng trong việc

giải thích các bản văn. Công cụ nghệ thuật văn học để cho các vai diễn xuất hiện nhằm làm sống động câu chuyện bằng cuộc đối thoại của chúng tiết lộ cho các nhà thần học thấy kẻ đóng vai trò thực sự ở đây, *Logos, prosopon*, ngôi vị của Ngôi Lời không còn đơn thuần là vai trò nữa, mà là ngôi vị.

Khoảng năm mươi năm sau, khi Tertullian viết các công trình của ông, ông đã có thể quay trở lại một truyền thống xa rộng về cách chú giải ngôi vị của Kitô giáo như vậy, trong đó chữ *prosopon = persona* đã tìm thấy sự khẳng định đầy đủ của nó đối với thực tại. Hai thí dụ hẳn là đã đủ. Trong *Adversus Praxean* [Chống Praxeas], Tertullian viết, "Làm sao một người đứng một mình lại có thể nói: 'Chúng ta hãy tạo ra con người theo hình ảnh và họa ảnh của chúng ta', trong khi lẽ ra vị này phải nói, 'Hãy để tôi tạo ra con người theo hình ảnh và họa ảnh của tôi,' như một người độc thân và một mình cho chính mình. Nếu vị này chỉ là một và độc thân, thì Thiên Chúa quả đã lừa dối và đánh lừa cả những điều tiếp theo khi nói, 'Kìa, Adam đã trở thành một người giống như chúng ta', Người quả đã nói ở số nhiều. Nhưng Người không đứng một mình, vì đứng với Người là Chúa Con, Ngôi Lời của Người, và một ngôi thứ ba, Thánh Thần trong Ngôi Lời. Đó là lý do, Người nói ở số nhiều, 'chúng ta hãy tạo' và 'của chúng ta' và 'chúng ta.'" (4). Người ta thấy ở đây, hiện tượng đối thoại bên trong Thiên Chúa đã phát sinh ra ý niệm ngôi vị quả là ngôi vị theo nghĩa chân chính của nó. Tương tự như thế, trong lời giải thích của ông về câu "Chúa nói với Chúa tôi" (Tv 110:1), Tertullian nói rằng "hãy lưu ý ngay Chúa Thánh Thần trong tư cách ngôi ba cũng nói về Chúa Cha và Chúa Con, 'Chúa nói với Chúa tôi, hãy ngồi bên hữu ta cho đến lúc ta đặt các kẻ thù của con dưới chân con'. Tương tự như thế (Chúa) nói qua Isaia, 'Chúa nói những lời này với Chúa Kitô của tôi'... Trong một vài bản văn này, sự phân biệt bên trong Chúa Ba Ngôi được đặt một cách rõ ràng trước mắt chúng ta. Cho chính Người hiện hữu Đấng lên tiếng, tức, Chúa Thánh Thần, và cuối cùng là Chúa Con được Người nói đến." (5)

Tôi không muốn đi sâu vào các chi tiết lịch sử của các bản văn này. Tôi sẽ chỉ tóm tắt những gì phát xuất từ chúng cho vấn đề về ý niệm "ngôi vị". Đầu tiên, khái niệm "ngôi vị" nảy sinh từ việc đọc Kinh thánh, như một thứ cần thiết cho việc giải thích nó. Nó là sản phẩm của việc đọc Kinh Thánh. Thứ hai, nó phát triển từ ý tưởng đối thoại, chuyên biệt hơn, nó phát triển như một lời giải thích về hiện tượng Thiên Chúa, Đấng lên tiếng một cách đối thoại. Kinh Thánh với hiện tượng Thiên Chúa nói, Thiên Chúa trong đối thoại, đã kích thích khái niệm "ngôi vị". Những cách giải thích đặc thù về các bản văn Kinh thánh do các Giáo phụ đưa ra chắc chắn là ngẫu nhiên và lỗi thời. Nhưng hướng chú giải của họ nói chung nắm bắt được hướng tâm linh của Kinh thánh bao lâu hiện tượng căn bản mà Kinh thánh đặt chúng ta vào đó là Thiên Chúa, Đấng ngỏ lời và con người là kẻ được ngỏ lời, hiện tượng hùn hạp [partnership] của nhân vị được Thiên Chúa mời gọi bước vào tình yêu trong lời nói. Tuy nhiên, cốt lõi của điều "ngôi vị" có thể thực sự muốn nói do đó được đưa ra ánh sáng. Để tóm tắt, chúng ta có thể nói: Ý niệm ngôi vị tự nguồn gốc của nó, phát biểu ý tưởng đối thoại và ý tưởng về Thượng đế như một hữu thể đối thoại. Nó đề cập đến Thiên Chúa như hữu thể sống trong lời nói và bao gồm như là "tôi" và "bạn" và "chúng ta". Dưới ánh sáng của sự hiểu biết này về Thiên Chúa, bản chất thực sự của nhân loại trở nên rõ ràng một cách mới mẻ.

B. Ngôi vị như tương quan

Giai đoạn thứ nhất của cuộc đấu tranh của ý niệm Kitô giáo về Thiên Chúa đã được phác thảo

ở trên. Tôi muốn thêm một tầm nhìn vấn vôi vào giai đoạn chính thứ hai, trong đó, ý niệm “ngôi vị” đạt tới độ chín mùi trọn vẹn của nó. (6) Khoảng hai trăm năm sau, khoảng đầu thế kỷ thứ năm, thần học Kitô giáo tiến tới chỗ có thể phát biểu bằng các ý niệm rõ ràng và chi tiết điều muốn nói trong luận đề sau: Thiên Chúa là một hữu thể trong ba ngôi vị. Trong bối cảnh này, các nhà thần học lập luận, ngôi vị phải được hiểu như tương quan. Theo Thánh Augustinô và nền thần học giáo phụ sau đó, ba ngôi hiện hữu trong Thiên Chúa, trong bản chất của các ngài, là các tương quan. Do đó, các vị không phải là các bản thể đứng bên cạnh nhau, nhưng các vị là những tương quan thực sự hiện hữu, và không là gì khác. Tôi tin rằng ý niệm của cuối thời giáo phụ này rất quan trọng. Trong Thiên Chúa, ngôi vị có nghĩa là tương quan. Tương quan, có liên hệ, không phải là điều được thêm vào ngôi vị, nhưng là chính ngôi vị. Trong bản chất của mình, ngôi vị chỉ hiện hữu như tương quan. Nói một cách cụ thể hơn, ngôi thứ nhất không sinh, theo nghĩa hành vi sinh Chúa Con được thêm vào ngôi vị đã hoàn tất, nhưng ngôi vị là chính hành vi sinh, tự cho mình đi, tự vọt chảy ra. Ngôi vị đồng nhất với hành vi tự hiến mình này.

Như thế, người ta có thể định nghĩa ngôi thứ nhất như việc tự hiến mình đi trong một nhận thức và yêu thương sinh hoa trái; đó không phải là người tự hiến mình, trong đó hành vi tự hiến được tìm thấy, nhưng đó là sự tự hiến đó, là thực tại tinh tuyền của hành vi. Một ý niệm một lần nữa trong thế kỷ của chúng ta xuất hiện trong khoa vật lý học hiện đại đã được dự ứng ở đây: có một hữu thể hành động thuần túy [pure act-being]. Chúng ta biết rằng trong thế kỷ của chúng ta, có cố gắng giản lược vật chất vào làn sóng, vào hành vi thuần túy tuôn chảy thông truyền (streaming). Điều là một ý niệm có thể bị tranh cãi trong bối cảnh vật lý học đã được khẳng định bởi nền thần học của thế kỷ thứ tư và thứ năm về các ngôi vị trong Thiên Chúa, tức là, các vị không là gì mà chỉ là hành vi tương quan hướng về nhau. Nơi Thiên Chúa, ngôi vị là tính tương quan thuần túy của hữu thể hướng về vị khác; nó không nằm ở bình diện bản thể, bản thể là duy nhất, mà ở bình diện thực tại đối thoại, bình diện tính tương quan hướng về vị khác. Trong vấn đề này, Thánh Augustinô có thể đã cố gắng, ít nhất trong phác thảo, muốn cho thấy hoạt động qua lại giữa tính ba và tính một khi nói chẳng hạn: “*in Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam auy secundum relationem* (trong Thiên Chúa không có gì là tùy thể, nhưng chỉ có bản thể và tương quan). Ở đây, tương quan được nhìn nhận như một phạm trù chuyên biệt nền tảng thứ ba giữa bản thể và tùy thể, hai hình thức phạm trù vĩ đại của tư duy thời cổ. Một lần nữa, chúng ta gặp sự mới mẻ của Kitô giáo về ý niệm duy nhân vị trong tất cả tính sắc nét và rõ ràng của nó. Sự cộng tác mà đức tin cung ứng cho tư duy nhân bản đã trở nên đặc biệt rõ ràng và rõ mớ được ở đây. Chính đức tin phát sinh ra ý niệm hành động thuần túy, tính tương quan thuần túy, không nằm ở bình diện bản thể và không đụng tới hay phân chia bản thể; chính đức tin, do đó, giúp mọi người nhìn ra hiện tượng ngôi vị.

Ở đây, chúng ta đang đứng ở điểm trong đó, việc hiểu thấu Sách Thánh theo lối suy lý, tức việc thâm thấu đức tin bằng tư duy riêng của nhân tính, xem ra đã đạt tới tuyệt đỉnh của nó; thế nhưng, chúng ta có thể ngạc nhiên thấy rằng đường trở lại với Sách Thánh cũng mở ra chính ở đây. Vì Sách Thánh rõ ràng đã chứng tỏ chính hiện tượng tương quan thuần túy này như bản chất của ngôi vị. Trường hợp rõ rệt nhất là thần học Gioan. Thí dụ, trong thần học Gioan, chúng ta thấy công thức: “Chúa Con không thể làm gì tự chính Người” (5:19). Tuy nhiên, chính Chúa Kitô này từng nói: “Tôi và Chúa Cha là một” (10:30). Điều này có nghĩa, chính vì Người không có gì từ chính một mình Người, chính vì Người không tự đặt mình như

một bản thể định giới bên cạnh Chúa Cha, nhưng hiện hữu trong tính tương quan hoàn toàn hướng về Chúa Cha và không tạo nên điều gì mà chỉ là tính tương quan với Chúa Cha, một tính tương quan không định giới một lãnh vực cho điều gì chỉ là của riêng Người một cách thích đáng, chính vì thế mà các vị là một. Cơ cấu này, ngược lại, đã được chuyển giao, và ở đây, chúng ta có sự chuyển tiếp sang nhân học, sang các môn đệ khi Chúa Kitô nói, “không có thầy, các con không thể làm gì được” (15:5). Cùng một lúc, Người cầu nguyện, “để chúng nên một như chúng ta là một” (17:11). Như thế, một phần trong hiện sinh của cả các môn đệ là con người không nên dè dặt về điều gì thuộc riêng của họ một cách thích đáng, không ràng hình thành bản thể cho cái tôi khép kín của mình, nhưng bước vào tính tương quan thuần túy hướng về người khác và hướng về Thiên Chúa. Chính bằng cách này họ thực sự đến với chính họ và tính viên mãn của con người họ, vì họ bước vào tính một với Đấng mà họ có tương quan với.

Tôi tin ở đây diễn ra một sự soi sáng sâu xa về Thiên Chúa và con người, một sự soi sáng dứt điểm về việc ngôi vị phải có nghĩa gì theo Sách Thánh: không phải bản thể tự khép kín trong chính nó, nhưng là hiện tượng hoàn toàn có tính tương quan, nghĩa là, dĩ nhiên, chỉ được thể hiện trong tính toàn diện của nó trong Đấng là Thiên Chúa, nhưng chỉ hướng đi cho mọi hữu thể bản vị. Trọng điểm, như thế, đã được đặt tới ở đây, trong đó, như chúng ta sẽ thấy ở bên dưới, có một sự chuyển tiếp từ tín lý về Thiên Chúa qua Kitô học và qua nhân học.

Người ta có thể tiến xa hơn trong việc theo dõi dòng ý tưởng này về mối tương quan và tính tương quan trong Tin Mừng Gioan, và trong việc chỉ ra rằng đó là chủ đề chính trong thần học của ngài, dù sao đi nữa cũng trong Kitô học của ngài. Tôi chỉ muốn đề cập đến hai Thí dụ. Thánh Gioan chọn thần học về truyền giáo tìm thấy trong các Tin Mừng Nhất lãm và trong Do Thái giáo cổ thời, trong đó ý tưởng đã được hình thành là sứ giả, bao lâu còn là một sứ giả, không quan trọng trong chính họ, nhưng đại diện cho người sai tới và là một với người sai tới. Thánh Gioan mở rộng ý tưởng truyền giáo này của người Do Thái, lúc đầu chỉ là một ý tưởng chức năng đơn thuần, bằng cách miêu tả Chúa Kitô là sứ giả, người trong toàn bộ bản chất của mình là "người được sai đi". Nguyên tắc Do Thái, "Sứ giả của ai cũng như người ấy" giờ đây mang một ý nghĩa hoàn toàn mới và sâu sắc hơn, bởi vì Chúa Giêsu hoàn toàn không có gì ngoài vai trò là sứ giả, mà bản chất của Người là "người được sai đi". Người giống như Đấng đã sai Người tới chính bởi vì Người đứng hoàn toàn trong tính tương quan của hiện hữu đối với Đấng đã sai Người tới. Nội dung của khái niệm "người được sai đến" của Thánh Gioan có thể được mô tả như là sự hấp thu hữu thể trong "hữu thể từ ai đó và hướng về ai đó." Nội dung hiện hữu của Chúa Giêsu là "hữu thể từ ai đó và hướng về ai đó," sự cởi mở tuyệt đối của hiện hữu không có bất cứ sự dè dặt nào đối với những gì đơn thuần và đứng đắn thuộc riêng của Người. Và một lần nữa, ý tưởng này được mở rộng sang sự hiện hữu Kitô giáo của điều từng được nói, "Như Cha đã sai ta, ta cũng sai các người" (20:21). Thí dụ khác là tín lý về Ngôi Lời, khái niệm về Ngôi Lời áp dụng vào Chúa Giêsu. Một lần nữa, Thánh Gioan tiếp nhận một sơ đồ tư duy thần học vốn hết sức phổ biến trong thế giới Hy Lạp và Do Thái. Dĩ nhiên, ngài tiếp nhận một loạt nội dung đã được khai triển ở đó và ngài áp dụng chúng vào Chúa Kitô. Tuy nhiên, có một yếu tố mới mà ngài đã đưa vào khái niệm *Logos*. Ở những khía cạnh quan trọng, điều có tính quyết định đối với ngài không hẳn là ý tưởng về một tính hữu lý vĩnh cửu- như nơi người Hy Lạp, hoặc bất cứ suy đoán nào khác có thể đã có; điều có tính quyết định đúng hơn là tính tương quan của hiện hữu vốn nằm trong khái niệm *Logos*.

Một lần nữa, trọng điểm là lời chủ yếu là từ một người khác và hướng tới một người khác; lời là sự hiện hữu hoàn toàn là con đường và sự cởi mở. Một số bản văn diễn đạt ý tưởng này theo một cách khác và làm sáng tỏ nó, chẳng hạn như khi Chúa Kitô nói: “Giáo huấn của tôi không phải là giáo huấn của tôi” (7:16). Thánh Augustinô đưa ra một lời bình luận tuyệt vời về bản văn này bằng cách đặt câu hỏi: Há đây không phải là một mâu thuẫn sao? Nó một là giáo huấn của tôi hai là không. Ngài tìm thấy câu trả lời trong câu tuyên bố, tín lý của Chúa Kitô là chính Người, và chính Người không phải là của riêng Người, vì cái "tôi" của Người hiện hữu hoàn toàn từ cái "anh". Ngài nói tiếp: “*Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu*” [điều thuộc về bạn nhiều như cái 'tôi' của bạn, và điều thuộc về bạn ít bằng cái 'tôi' của bạn? bạn ít có chính mình nhất; nó hầu hết không phải là của riêng bạn, bởi vì chỉ từ cái "bạn" nó mới có thể tồn tại như một cái "tôi" ngay từ đầu.

Chúng ta hãy tóm tắt: trong Thiên Chúa có ba ngôi vị, điều này ngụ ý, theo cách giải thích của thần học, rằng các ngôi vị là tương quan, tương quan họ hàng thuần túy. Mặc dù, trước hết đây chỉ là một tuyên bố về Chúa Ba Ngôi, nhưng đồng thời nó cũng là một tuyên bố căn bản về những gì đang bị đe dọa trong khái niệm về con người. Nó mở khái niệm về con người đi vào tinh thần con người và cung cấp nền tảng cũng như nguồn gốc của nó.

Một nhận xét cuối cùng về điểm này. Như đã chỉ ra, Thánh Augustinô đã rõ ràng chuyển vị lời khẳng định thần học này sang nhân học bằng cách cố gắng hiểu nhân vị như là hình ảnh của Chúa Ba Ngôi theo ý tưởng này về Thiên Chúa. Tuy nhiên, thật không may, ngài đã phạm một sai lầm quyết định ở đây mà chúng ta sẽ quay lại sau. Theo cách giải thích của mình, ngài phóng chiếu các ngôi vị thần thánh vào đời sống nội tâm của nhân vị và khẳng định rằng các diễn trình nội tâm tương ứng với các ngôi vị này. Ngược lại, ngôi vị tương ứng với bản thể thần linh. Kết quả là, khái niệm ba ngôi về ngôi vị không còn được chuyển qua nhân vị trong mọi tác động trực tiếp của nó. Tuy nhiên, hiện tại chúng ta chỉ có thể gợi ý về điểm này; nó sẽ trở nên rõ ràng hơn dưới đây.

II. Khái niệm ngôi vị trong Kitô học

Nguồn gốc thứ hai của khái niệm ngôi vị nằm ở Kitô học. Để tìm đường vượt qua những vấn đề khó khăn, thần học lại sử dụng chữ *persona* và do đó giao cho trí hiểu con người một nhiệm vụ mới. Thần học đã trả lời câu đó, "Đấng Kitô này là ai và là gì?" bằng công thức, "Người có hai bản tính và một ngôi vị, thần tính và nhân tính, nhưng chỉ có một ngôi vị thần linh." Ở đây một lần nữa chữ *persona* (ngôi vị) được đưa vào. Người ta phải nói rằng phát biểu này đã bị tư tưởng phương Tây hiểu lầm ghê gớm. Những hiểu lầm này trước tiên phải được loại bỏ, để tiếp cận ý nghĩa đích thực của khái niệm Kitô học về ngôi vị. Hiểu lầm đầu tiên là coi câu “Chúa Kitô chỉ có một ngôi vị, tức ngôi vị thần linh” như là một loại trừ tính trọn vẹn trong nhân tính của Chúa Giêsu. Sự hiểu lầm này, trên thực tế, đã diễn ra và vẫn còn đang diễn ra. Người ta quá dễ dàng nghĩ rằng: Ngôi vị là đỉnh cao chân chính và đích thực của hiện sinh nhân bản. Nó không có trong Chúa Giêsu. Do đó, toàn diện thực tại nhân bản không hiện diện nơi Người. Giả thiết cho rằng một thiếu sót nào đó hiện diện ở đây là khởi điểm của nhiều hành động làm méo mó và dẫn sai lạc, thí dụ trong thần học các thánh và Mẹ Thiên Chúa. Thực tế, công thức này không có nghĩa bất cứ điều gì đã thiếu sót trong nhân tính của con người tên Giêsu. Việc không có điều gì thiếu sót trong nhân tính của Người đã

được đấu tranh từng ly từng tí một trong lịch sử các tín điều vì mưu toan hết lần này đến lần nọ được đưa ra để chứng minh một điều gì đó đã thiếu sót ở chỗ nào. Thuyết Ariô và thuyết Apollinaris trước nhất cho rằng Chúa Kitô không hề có linh hồn con người; thuyết nhất tính (Monophysitism) bác bỏ bản tính nhân loại của Người. Sau khi các sai lạc nền tảng này bị bác bỏ, các hình thức yếu hơn của cùng xu hướng này đã xuất hiện. Thuyết nhất chí (Monothelitism) quả quyết rằng mặc dù Chúa Kitô có mọi sự, nhưng ít nhất, Người không có ý chí con người, vốn là trái tim của hiện sinh ngôi vị. Sau khi cả thuyết này bị bác bỏ, thuyết độc tác (monergism) xuất hiện. Mặc dù Chúa Kitô có ý chí con người, nhưng Người không hiện thực hóa ý chí này; việc hiện thực hóa nó phát xuất từ Thiên Chúa. Đó là tất cả các mưu toan định vị ý niệm ngôi vị ở một chỗ nào đó trong bản kê khai tâm thức. Lần lượt hết thảy đều đã bị bác bỏ để làm cho một điểm trở nên rõ ràng: đó không phải là cách câu tuyên bố muốn nói; không điều gì thiếu sót cả; không loại trừ nào khỏi bất cứ nhân tính nào được cho phép hay ban bỏ cả. Tôi tin rằng nếu người ta theo dõi cuộc đấu tranh này trong đó, thực tại nhân bản cần được nêu ra, có thể nói như thế, và được khẳng định cho Chúa Giêsu, người ta sẽ thấy đằng sau việc xây dựng ý niệm ngôi vị, vốn rất xa lạ trong thiên hướng nội tâm của nó đối với tâm thức Hy Lạp và La Tinh là cả một cố gắng và biến đổi trí thức lớn lao xiết bao. Nó không bị quan niệm theo lối duy bản thể (substantialist) nhưng, như chúng ta sẽ sớm thấy, theo lối hiện sinh. Dưới ánh sáng này, ý niệm của Boethius về ngôi vị, từng thịnh hành trong triết học phương Tây, phải bị phê phán như hoàn toàn bất cập. Nằm dí trong bình diện tâm thức Hy Lạp, Boethius định nghĩa “ngôi vị” như là *naturae rationalis individua substantia* [bản thể cá nhân của bản nhiên hữu lý]. Người ta thấy rằng ý niệm ngôi vị hoàn toàn đứng trên bình diện bản thể. Điều này không thể làm sáng tỏ bất cứ điều gì về Ba Ngôi hay về Kitô học; nó là một khẳng định mãi đứng ở bình diện tâm thức Hy Lạp chi biết nghĩ theo phương thức duy bản thể.

Ngược lại, đầu thời Trung cổ, Richard thành St. Victor tìm ra một ý niệm về ngôi vị dẫn khởi từ bên trong Kitô giáo khi ngài định nghĩa ngôi vị như *spiritualis naturae incommunicabilis existentia* [hiện hữu riêng một cách không thể thông truyền được của bản tính thiêng liêng]. Định nghĩa này chính xác thấy rằng trong ý nghĩa thần học của nó, “ngôi vị” không nằm ở bình diện yếu tính, nhưng nằm ở bình diện hiện hữu. Do đó, Richard đem lại một thúc đẩy lớn cho một nền triết học về hiện hữu vốn không được coi như chủ đề của triết học trọn thời cổ xưa. Cổ thời, triết học hoàn toàn bị giới hạn vào bình diện yếu tính. Thần học kinh viện khai triển nhiều phạm trù về hiện hữu từ phần đóng góp này của đức tin Kitô giáo vào tâm trí con người. Thiếu sót của nó là nó giới hạn các phạm trù này vào Kitô học và tín lý Chúa Ba Ngôi và không làm chúng sinh hoa trái trong toàn bộ phạm vi của thực tại thiêng liêng. Đối với tôi, điều này xem ra cũng là giới hạn của Thánh Tôma về vấn đề này, nghĩa là, bên trong thần học, cùng với Richard thành St. Victor, tuy ngài hành xử trên bình diện hiện hữu, nhưng coi toàn diện sự việc như ngoại lệ thần học, có thể nói như thế. Tuy nhiên, trong triết học, ngài vẫn trung thành với phương thức khác của triết học tiền Kitô giáo. Sự đóng góp của đức tin Kitô giáo vào toàn bộ tư tưởng nhân bản chưa được thể hiện; nó vẫn trước nhất tách biệt khỏi nó như một ngoại lệ thần học, mặc dù chính ý nghĩa của yếu tố mới này đặt nghi vấn đối với toàn bộ tư duy con người và đặt nó vào một diễn trình mới.

Điều trên đem chúng ta tới hiểu lầm thứ hai vốn không cho phép các hiệu quả của Kitô học được thể hiện hoàn toàn. Hiểu lầm lớn thứ hai là coi Chúa Kitô như chỉ là luật trừ hữu thể học độc đáo duy nhất cần phải được xử sự như thế. Luật trừ này là đối tượng của một suy đoán

hữu thể học rất đáng lưu ý, nhưng nó vẫn phải ở trong một hộp tách biệt như một luật trừ và không được phép trà trộn với phần còn lại của tư duy con người. Tôi tin rằng, ở đây, điều hữu ích là chúng ta tự nhắc nhở mình nhớ tới tầm nhìn thông sáng về phương pháp luận do Teilhard de Chardin khai triển trong một lãnh vực hoàn toàn khác. Ngài nêu câu hỏi về bản chất sự sống, “phải chăng nó chỉ là một tinh cở, trên hành tinh nhỏ xíu giữa vũ trụ mênh mông, hay nó là dấu hiệu cho thấy hướng đi của thực tại như một toàn thể?” Ngài sử dụng việc khám phá ra phóng xạ (radium) như một điển hình để giải đáp câu hỏi, “Người ta nên hiểu yếu tố mới như thế nào? Như một dị thường, một hình thức khác thường của vật chất?...Như một điều kỳ lạ hay như một khởi đầu của khoa vật lý học mới mẻ?”. Khoa vật lý hiện đại, Cha Teilhard viết tiếp, “sẽ không thể nảy sinh nếu các nhà vật lý học cứ nhấn mạnh đến việc hiểu tính phóng xạ như một điều dị thường.” (7)

Một điều gì đó có tính quyết định về phương pháp để tất cả suy nghĩ của con người trở nên hiển thị ở đây. Điều xem ra ngoại lệ dường như trong thực tế rất thường là triệu chứng cho chúng ta thấy sự thiếu sót của lược đồ trước đây của chúng ta về trật tự, giúp chúng tôi mở toang được lược đồ này và chinh phục một lãnh vực thực tế mới. Ngoại lệ cho chúng ta thấy rằng chúng ta đã xây dựng các tù áo của chúng ta quá nhỏ, và chúng ta phải mở toang chúng ra và tiếp tục để nhìn thấy toàn bộ.

Đây là ý nghĩa của Kitô học từ nguồn gốc của nó: những gì được tiết lộ trong Chúa Kitô, đáng mà đức tin chắc chắn trình bày như duy nhất, không chỉ là một ngoại lệ suy lý; những gì được tiết lộ trong sự thật là điều khó hiểu về nhân vị thực sự muốn nói. Kinh thánh phát biểu điểm này bằng cách gọi Chúa Kitô là Adam cuối cùng hoặc "Adam thứ hai." Do đó, nó coi Người là người thực sự hoàn thành ý niệm nhân vị, theo đó hướng ý nghĩa của hữu thể này lần đầu tiên được đưa ra ánh sáng. Tuy nhiên, nếu Đấng Kitô không phải là ngoại lệ hữu thể học, nếu ngược lại, từ vị thế ngoại thường của Người, Người là sự hoàn tất toàn bộ hữu thể nhân bản, thì khái niệm Kitô học về ngôi vị là một dấu hiệu để thần học hiểu ra sao về ngôi vị. Trên thực tế, ý niệm Ngôi vị này, hay đơn giản chiều kích đã trở thành hiển thị tại đây, luôn hoạt động như một tia sáng trong lịch sử trí thức và đã thúc đẩy việc phát triển, ngay cả khi từ lâu, nó đã đi đến chỗ ngưng đọng trong thần học.

Sau khi hai hiểu lầm căn bản này đã bị bác bỏ, câu hỏi vẫn còn đó, công thức có nghĩa nào tích cực, "Đấng Kitô có hai bản tính trong một ngôi vị?" Tôi phải thừa nhận ngay rằng một câu trả lời thần học vẫn chưa chín mùi hoàn toàn. Trong những cuộc đấu tranh vĩ đại của sáu thế kỷ đầu tiên, thần học đã tìm ra điều ngôi vị không là, nhưng nó đã không làm rõ với cùng một sự dứt khoát chữ đó có nghĩa gì một cách tích cực. Vì lý do này, tôi chỉ có thể cung cấp một số gợi ý nhằm chỉ ra hướng trong đó việc suy tư có lẽ nên tiếp tục. (8) Tôi tin có thể đưa ra hai điểm. a) Chính bản chất của tinh thần đặt chính nó vào mối tương quan, tức khả năng nhìn thấy chính nó và người khác. Hedwig Conrad-Martius nói về sự phản hồi (retroscendence) của tinh thần: tinh thần không chỉ ở đó; nó quay trở lại với chính nó, có thể nói như thế; nó biết về chính nó; nó tạo thành một sự hiện hữu kép không những chỉ hiện hữu, mà còn biết về chính nó, có chính nó. Sự khác biệt giữa vật chất và tinh thần, do đó, hệ ở việc này là vật chất là điều, "*das auf sich Geworfole*" (điều được ném lên chính nó), trong khi tinh thần là "*das sich selbst Entwerfende*" (điều tự ném mình ra, tự hướng dẫn hoặc tự thiết kế) tức không những chỉ ở đó, mà bản thân nó còn vượt quá chính nó, trong việc nhìn về phía người khác và nhìn lại chính nó. (9) Tuy nhiên điều này có thể quá chi tiết - chúng ta

không cần phải điều tra nó ở đây-sự cởi mở, tính tương quan với toàn thể, nằm trong yếu tính của tinh thần. Và chính trong điều này, tức là, nó không những hiện hữu, mà còn vươn ra ngoài chính nó, nó đến với chính nó. Nhờ siêu việt chính mình, nó có chính nó; bằng cách hiện hữu với người khác, trước tiên nó trở thành chính nó, nó đến với chính nó. Nói cách khác một lần nữa: hiện hữu với người khác là hình thức hiện hữu của nó với chính nó. Người ta được nhắc nhở về một tiên đề thần học căn bản có thể áp dụng ở đây một cách đặc biệt, tức câu nói của Chúa Kitô, "Chỉ có ai đánh mất mình mới tìm lại được nó" (x. Mt 10:36). Quy luật nền tảng của hiện sinh con người, quy luật mà Mt. 10:36 hiểu trong bối cảnh ơn cứu rỗi, khách quan định tính cho bản chất của tinh thần có thể đến với chính nó và hiện thực hóa sự viên mãn của chính nó chỉ bằng cách đi ra khỏi chính nó, bằng cách đi đến một điều không phải là chính nó.

Chúng ta phải tiến thêm một bước nữa. Tinh thần là hữu thể đó, hữu thể có khả năng nghĩ về, không những chính nó và hữu thể nói chung, nhưng đáng hoàn toàn khác, Thiên Chúa siêu việt. Đây có lẽ là dấu hiệu thực sự phân biệt tinh thần con người với các hình thức ý thức khác được tìm thấy nơi động vật, tức là, tinh thần con người có thể suy tư về đáng hoàn toàn khác, tức ý niệm Thiên Chúa. Thành thử, chúng ta có thể nói: Đáng khác nhờ đó tinh thần đến với chính nó cuối cùng là đáng hoàn toàn khác mà với Người chúng ta lặp bập sử dụng chữ "Thiên Chúa." Nếu đúng như thế, thì những gì đã nói ở trên có thể được làm rõ hơn trong chân trời của đức tin và chúng ta có thể nói: Nếu nhân vị càng hiện hữu với chính nó và là chính nó, càng có khả năng vươn ra ngoài chính nó, càng hiện hữu với người khác, thì ngôi vị càng là chính nó khi nó càng hiện hữu với đáng hoàn toàn khác, tức Thiên Chúa.

Nói cách khác, tinh thần đến với chính nó trong người khác, nó trở thành chính nó cách trọn vẹn trọn vẹn khi nó càng hiện hữu với người khác, với Thiên Chúa. Và một lần nữa, nói vòng vo cách khác, vì ý niệm này xem ra quan trọng đối với tôi: tính tương quan với người khác tạo nên nhân vị. Nhân vị là biến cố hay hữu thể của tính tương quan. Tính tương quan của ngôi vị càng nhắm vào mục tiêu sau cùng này, vào siêu việt, một cách toàn diện và trực tiếp, thì ngôi vị càng là chính nó.

Dưới ánh sáng trên, chúng ta có thể thăm dò phương thức thứ hai: theo chúng từ đức tin, trong Chúa Kitô, có hai bản tính và một ngôi vị, tức Ngôi Lời. Tuy nhiên, điều này có nghĩa trong Người, hiện hữu với người khác được thể hiện cách triệt để. Tính tương quan với người khác luôn là nền tảng có trước cho mọi ý thức như ý thức đã mang hiện hữu của Người. Nhưng việc hiện-hữu-với-người-khác một cách toàn diện như thế không triệt tiêu hiện-hữu-với-chính-Người của Người. Dĩ nhiên, người ta sẽ thừa nhận rằng thuật ngữ được lựa chọn, "*una persona-duae naturae*" [một ngôi vị-hai bản tính] vẫn mãi có tính tình cờ (accidental) và không phải là không có nhiều vấn đề. Nhưng điều có tính quyết định phát xuất từ nó đối với ý niệm ngôi vị và đối với việc hiểu các hữu thể nhân bản là, theo phán đoán của tôi, vẫn hoàn toàn rõ ràng. Trong Chúa Kitô, trong con người hoàn toàn hiện hữu với Thiên Chúa, hiện sinh của con người không bị triệt tiêu, nhưng tiến tới khả thể cao nhất của nó, một khả thể hệ ở chỗ tự siêu việt chính nó thành tuyệt đối và hệ ở việc tích hợp tính tương quan của riêng nó vào tính tuyệt đối của tinh yêu thần linh.

Như một hậu quả, việc định nghĩa một cách năng động về nhân vị phát sinh từ Chúa Kitô, Adam mới. Chúa Kitô là mũi tên định hướng, có thể nói như thế, xác định điều hữu thể nhân

bản hướng tới, mặc dù, bao lâu lịch sử còn diễn tiến, mục tiêu này sẽ không bao giờ vươn tới được hoàn toàn. Đồng thời, điều rõ ràng là một định nghĩa như thế về hữu thể nhân bản cho thấy tính lịch sử của nhân vị. Nếu ngôi vị là tính tương quan với thể vĩnh cửu, thì tính tương quan này hàm nghĩa “hữu thể đang trên đường” theo cách của lịch sử con người.

Để kết thúc, ý niệm thứ ba. Trong phán đoán của tôi, Kitô học có một nghĩa nữa để hiểu ý niệm “ngôi vị” theo nghĩa thần học của nó. Nó thêm ý niệm “chúng ta” vào ý niệm “tôi” và “anh”. Chúa Kitô, mà Sách Thánh gọi là Adam sau cùng, nghĩa là, hữu thể nhân bản dứt khoát, xuất hiện trong các chứng từ đức tin như là không gian hoàn toàn bao trùm trong đó, cái “chúng ta” của các hữu thể nhân bản tụ họp nhau lên đường về với Cha. Người không những là tấm gương để noi theo, nhưng Người là không gian tích hợp trong đó, cái “chúng ta” của các hữu thể nhân bản tụ họp nhau hướng về cái “ngài” của Thiên Chúa. Ở đây, một điều gì đó xuất hiện vốn chưa được nhìn thấy một cách đầy đủ trong nền triết học hiện đại, kể cả trong nền triết học Kitô giáo. Trong Kitô giáo, không đơn giản có một nguyên tắc đối thoại theo nghĩa hiện đại của mối tương quan “tôi-anh” thuần túy, cả về phần nhân vị vốn có chỗ đứng trong cái “chúng ta” lịch sử vốn mang nó; lẫn về phần Thiên Chúa, Đấng, ngược lại, vốn không phải là cái “tôi” đơn giản, nhưng là cái “chúng ta” gồm Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần. Ở cả hai phía, không có cả cái “tôi” thuần túy lẫn cái “anh” thuần túy, nhưng ở cả hai phía, cả “tôi” được tích hợp vào cái “chúng ta” lớn hơn. Chính điểm cuối cùng này, tức, ngay cả Thiên Chúa cũng không thể được nhìn như cái “tôi” thuần túy và đơn giản được nhân vị hướng tới, là khía cạnh nền tảng của ý niệm thần học về ngôi vị. Nó minh nhiên bác bỏ nền quân chủ thần linh theo nghĩa của cổ thời. Nó minh nhiên bác bỏ việc định nghĩa Thiên Chúa như một chế độ quân chủ thuần túy và đơn nhất về số lượng. (10) Ý niệm Kitô giáo về Thiên Chúa, trên nguyên tắc, đã dành cùng một phẩm giá cho tính đa nguyên và tính đơn nhất. Trong khi cổ thời coi tính đa nguyên là sự sa đoạ của tính đơn nhất, thì đức tin Kitô giáo, vốn là một đức tin ba ngôi, coi tính đa nguyên như thuộc về tính đơn nhất có cùng một phẩm giá. (11)

Cái “chúng ta” ba ngôi này, sự kiện ngay cả Thiên Chúa cũng chỉ hiện hữu như một cái “chúng ta” cùng một lúc dọn sẵn không gian cho cái “chúng ta” phạm nhân. Tương quan của Kitô hữu với Thiên Chúa không đơn giản là cái “tôi và ngài”, như Ferdinand Ebner nghĩ một chiều, nhưng, như phụng vụ cầu nguyện cho chúng ta mỗi ngày, “*per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*” [Nhờ Chúa Kitô trong Chúa Thánh Thần tới Chúa Cha]. Chúa Kitô, đáng là một, ở đây là cái “chúng ta” trong đó, Tình Yêu, tức Chúa Thánh Thần, tụ tập chúng ta và điều này đồng thời có nghĩa được cột chặt với nhau và đường hướng dẫn tới cái “ngài” chung của một Chúa Cha.

Việc lòng đạo Kitô giáo nhấn mạnh tới thực tại “chúng ta”, xuất hiện trong công thức ba chiều “Nhờ Chúa Kitô trong Chúa Thánh Thần tới Chúa Cha” và cột chúng ta vào cái “chúng ta” của Thiên Chúa và vào cái “chúng ta” của các hữu thể đồng nhân bản, đã xảy ra như một hệ quả của bước ngoặt nhân học trong học thuyết về Chúa Ba Ngôi của Thánh Augustinô và là một trong những khai triển quan trọng nhất của Giáo hội phương Tây. Bằng nhiều cách căn bản, nó ảnh hưởng đến cả khái niệm Giáo hội lẫn sự hiểu biết về ngôi vị nhưng bây giờ bị đẩy vào cái “tôi và anh” bị thu hẹp một cách duy cá nhân và cuối cùng đánh mất cả cái “anh” trong lúc thu hẹp này. Đó thực sự là một kết quả của học thuyết về Chúa Ba Ngôi của Thánh Augustinô khi cho rằng các ngôi vị của Thiên Chúa hoàn toàn khép kín vào nội tâm Thiên

Chúa. Hướng ra bên ngoài, Thiên Chúa trở thành một cái "tôi" đơn giản và toàn bộ chiều kích "chúng ta" mất hết chỗ đứng của nó trong thần học. (12) Cái "tôi" và "anh" bị cá nhân hóa ngày càng thu hẹp lại cho đến cuối cùng, thí dụ như trong Triết lý siêu việt của Kant, "bạn" không còn nữa. Nơi Feuerbach (và do đó ở một chỗ người ta ít ngờ nó nhất) sự san bằng cái "tôi" và "anh" này thành một ý thức siêu việt đơn nhất nhường chỗ cho bước đột phá đi vào thực tại ngôi vị. Như thế, nó đã tạo động lực để suy nghĩ sâu sắc hơn về nguồn gốc của hữu thể chúng ta mà đức tin công nhận một lần vĩnh viễn như được tiết lộ trong lời của Chúa Giêsu Kitô.

Communio 17 (Mùa Thu, 1990). Bản tiếng Anh của Micheal Waldstein

Bài báo này đăng lại một bài thuyết giảng tại hội nghị về việc hiểu ngôi vị trong lý thuyết giáo dục và các khoa liên hệ. Hình thức của bài thuyết trình được duy trì với một vài sửa đổi nhỏ nhỏ. Nguồn gốc này giải thích tính phức tạp và bản chất sơ khởi của bản văn. Ghi chú của tác giả.

Bài này là bản dịch chương "Zum Personenverständnis in der Theologie" của Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, (Munich: Erich Wewel Verlag, 1973), 205-223.

(1) Công thức sau cùng của Phương Tây là *una essentia-tres personae* [một yếu tính-ba ngôi vị]; Tertullian viết, *una substantia--tres personae* [một bản thể-ba ngôi vị], Thánh Augustinô, *una essentia-tres substantiae* [một yếu tính-ba bản thể].

(2) C. Andresen, "Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs," [Về nguồn gốc và lịch sử của ý niệm ba ngôi về ngôi vị] *ZNW* 52 (1961): 1-38. Các bản văn giáo phụ trích dẫn dưới đây lấy từ bài báo của Andresen.

(3) Bản văn trích dẫn bởi Andresen, *đã dẫn*, 12.

(4) *Adv. Prax.* 12, 1-3; *Corpus Christianorum*, II, 1172tt; Andresen, 10-11.

(5) *Adv. Prax.* 11,7-10 đã dẫn, 1172. Theo phán đoán của tôi điều quan trọng là điều tra các tiền lệ của giáo sĩ Do Thái của lối giải thích ý nghĩa vai tuồng (prosopographic) này. Ta tìm thấy nhiều tư liệu đáng lưu ý có liên quan trong E.Sjöberg, "Geist im Judentum," [tinh thần trong đạo Do Thái] *ThWNT* 6.385tt. Sjöberg chứng minh rằng trong văn chương giáo sĩ Do Thái (rabbinic), Chúa Thánh Thần thường được mô tả bằng các phạm trù ngôi vị: Người nói, la, khuyên răn, tiếc thương, khóc lóc, hân hoan, an ủi v.v...Người cũng được mô tả như nói với Thiên Chúa. Sjöberg nhận định về việc này "rằng các công cụ văn phong như ngôi vị hóa và bị kịch hóa có tính đặc trưng trong văn chương giáo sĩ Do Thái" và "phản ứng có tính ngôi vị của Chúa Thánh Thần luôn được liên kết với các lời nói trong Sách Thánh" (tr.386). Phân tích kỹ hơn các bản văn có lẽ sẽ cho thấy các khai triển giáo phụ về ý niệm ngôi vị không lấy khởi điểm từ khoa phê bình văn học thời cổ, nhưng từ khoa giải thích của giáo sĩ Do Thái này.

(6) Về hậu cảnh lịch sử của cuộc tranh luận tiếp theo, xin xem A. Grillmeier, "Person II" [ngôi vị II] *LThK* 8.290-292 với thư tịch.

(7) Trích dẫn từ Cl. Tresmontant, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins* [Giới thiệu về tư duy của Teilhard de Chardin] (Munich, 1961), 41tt.

(8) Về những điều tiếp theo, xem đóng góp có tính huân giáo của B. Welte, “Homoousios hemin” trong *Das Konzil von Chalcedon* [Công đồng Canxêđoan] (Vol 3; Würzburg 1954) 51-80; H. Conrad-Martius, *Das Sein* [Hiện hữu] (Munich, 1957). Về thời kỳ giáo phụ, nên đặc biệt nhớ tới Thánh Maximô Hiên tu, nhờ ngài, việc tích cực soi sáng cho ý niệm Kitô học về ngôi vị đã được thúc đẩy xa hơn; xem H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Das Welbild Maximus’ des Bekenners* [Phụng vụ vũ trụ: Hình ảnh thế giới của Maximus Hiên tu] (ấn bản thứ hai, Einsiedeln, 1961), 232-253.

(9) H. Conrad-Martius, *Das Sein*, 133

(10) Xem E. Peterson, “Der Monotheismus als politisches Problem” [Chủ nghĩa độc thần như một vấn đề chính trị] trong *Theologische Traktate* (Munich:1951) 45-147.

(11) Xem J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* [dẫn nhập vào Kitô giáo] (ấn bản 11; Munich, 1970), 92;139tt.

(12) Về học thuyết của Thánh Augustinô về Ba Ngôi cho tới năm 391, xin xem O. du Roy, *L’Intelligence de la foi en la Trinité selon St. Augustin* [Việc hiểu đức tin vào Chúa ba Ngôi theo Thánh Augustinô] (Paris, 1966); về việc khai triển hơn nữa, xin xem M. Schmaus, *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* [Học thuyết Tâm lý về Chúa Ba Ngôi của Thánh Augustinô] (ấn bản 2; Münster, 1967). Ngày nay, dĩ nhiên, tôi sẽ không phán đoán một cách nghiêm ngặt như tôi đã làm trong một bài thuyết giảng trên đây, vì đối với Thánh Augustinô, ‘lý thuyết tâm lý học về Ba Ngôi’ vẫn chỉ là một cố gắng để hiểu điều gì được cân bằng nhờ các nhân tố của truyền thống. Bước ngoặt được Thánh Tôma tìm ra nhờ tách biệt học thuyết về Thiên Chúa duy nhất và học thuyết thần học về Ba Ngôi có tính sâu sắc hơn. Nó dẫn Thánh Tôma tới việc coi công thức “Thiên Chúa là một ngôi vị” là hợp pháp, mặc dù nó từng bị coi là lạc giáo trong Giáo Hội sơ khai (*Summa Theologica* III, 3,3 ad 1). Về chủ đề “chúng ta”, xin xem H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* [Chúa Thánh Thần như một ngôi vị] (ấn bản 2; Münster, 1967).

Đối thoại liên tôn và các liên hệ Do Thái-Kitô giáo

Đức Hồng Y Joseph Ratzinger

Các tôn giáo chỉ có thể gặp gỡ nhau bằng cách đào sâu hơn vào sự thật, không bỏ cuộc. Chủ nghĩa hoài nghi không hợp nhất. Cũng không phải chủ nghĩa thực dụng tuyệt đối.

Vào năm 1453, ngay sau cuộc chinh phục Constantinople, Đức Hồng Y Nicholas thành Cusa đã viết một cuốn sách đáng chú ý nhan đề *De face fidei* [về bộ mặt đức tin]. Đế quốc đang sụp đổ bị chấn động bởi các tranh cãi tôn giáo; chính Đức Hồng Y đã tham gia vào nỗ lực (cuối cùng không thành công) để đoàn tụ các Giáo hội Đông phương và Tây phương, và Hội giáo đã trở lại trên đường chân trời của Kitô giáo phương Tây. Vị Hồng Y này đã học được từ các sự kiện trong thời đại của mình rằng hòa bình tôn giáo và hòa bình thế giới có mối liên hệ mật thiết với nhau. Phản ứng của ngài đối với vấn đề này là một loại không tưởng, tuy nhiên, ngài dự định trở thành một đóng góp thực sự cho chính nghĩa hòa bình. “Chúa Kitô, thẩm phán của vũ trụ, triệu tập một hội đồng thiên đàng, bởi vì tai tiếng đa nguyên tôn giáo trên trái đất đã trở nên không thể chịu đựng được.” (1) Tại hội đồng này “Logos thần linh dẫn dắt mười bảy đại diện của các quốc gia và tôn giáo khác nhau để hiểu rõ làm thế nào các mối quan tâm của tất cả các tôn giáo có thể được thực hiện trong Giáo hội được đại diện bởi Phêrô.” (2) Chúa Kitô nói, “Các ông không tìm thấy đức tin khác nhau trong lời dạy của người khôn ngoan, nhưng tất cả đều có một và cùng một niềm tin.” “Thiên Chúa, trong tư cách Tạo Hóa, là ba và là một; như đáng vô hạn, Người không phải là ba, cũng không phải là một, cũng không phải bất cứ điều gì có thể nói được. Vì những cái tên được gán cho Thiên Chúa phát xuất từ các tạo vật, trong khi chính Người là đáng khôn tả và cao hơn mọi thứ có thể được đặt tên và xác nhận.” (3)

1. Từ Phong trào Đại kết Kitô giáo đến Đối thoại Liên tôn

Kể từ thời Đức Hồng Y Nicholas thành Cusa, hội đồng lý tưởng trên trời này đã xuống trái đất, và, vì tiếng nói của Logos chỉ có thể được nghe thấy một cách rời rạc, chắc chắn đã trở nên phức tạp hơn rất nhiều. Thế kỷ thứ mười chín chứng kiến sự khai triển dần dần phong trào đại kết, mà thúc đẩy ban đầu phát xuất từ kinh nghiệm của các Giáo Hội Thệ phán ở các xứ truyền giáo. Sau khi phát hiện ra rằng nhân chứng của họ đối với thế giới ngoại giáo bị trở ngại nghiêm trọng bởi sự chia rẽ của họ thành những tuyên tín khác nhau, những Giáo Hội này đã thấy ra rằng sự hiệp nhất của giáo hội là một điều kiện thiết yếu của truyền giáo. Theo nghĩa này, phong trào đại kết bắt nguồn từ việc phong trào Thệ phán xuất đầu lộ diện từ cung lòng Thế giới Kitô giáo đi vào bối cảnh thế giới. (4) Muốn tạo ra lý lẽ bênh vực tính phổ quát trong thông điệp của họ, các Kitô hữu không thể nào còn mâu thuẫn với nhau hoặc xuất hiện với tư cách là thành viên của các nhóm chia rẽ có những điểm đặc thù và khác biệt bắt nguồn từ lịch sử của thế giới phương Tây. Sau đó, sự thúc đẩy đằng sau phong trào đại kết dần dần lan rộng sang Kitô giáo nói chung. Chính thống giáo là những người đầu tiên liên kết với phong trào, mặc dù ban đầu họ sự tham gia đã được định giới cẩn thận. Các cuộc đàm phán Công Giáo đầu tiên phát xuất từ các nhóm đơn lẻ ở các quốc gia bị ảnh hưởng đặc biệt bởi sự phân chia các giáo hội; tình trạng này kéo dài cho đến khi Công đồng Vatican II mở toang

cánh cửa của Giáo hội để tìm kiếm sự hiệp nhất giữa tất cả các Kitô hữu. Như chúng ta đã thấy, cuộc gặp gỡ với thế giới phi Kitô giáo lúc đầu chỉ đóng vai trò như chất xúc tác cho việc tìm kiếm sự hiệp nhất Kitô giáo. Tuy nhiên, chỉ là vấn đề thời gian trước khi các Kitô hữu bắt đầu đánh giá cao các giá trị đặc biệt của các tôn giáo thế giới. Dù sao, các Kitô hữu vẫn đã không rao giảng Tin Mừng cho những người phi tôn giáo [areligious] không biết gì về Thiên Chúa. Ngày càng trở nên khó có thể bỏ qua điều này: Tin Mừng đã được rao giảng cho một thế giới sâu sắc thấm nhuần niềm tin tôn giáo, vốn ảnh hưởng đến cả những chi tiết nhỏ nhất của cuộc sống hàng ngày - đến nỗi tính tôn giáo của thế giới không phải Kitô giáo chắc chắn sẽ làm xấu hổ một đức tin Kitô giáo mà ở đây hay ở đó có vẻ như đã cũ mòn. Thời gian trôi qua, các Kitô hữu nhận ra sự không thỏa đáng của việc mô tả các đại diện của các tôn giáo khác chỉ là những người ngoại đạo hay những người khác theo nghĩa hoàn toàn tiêu cực là những người không phải là Kitô hữu; điều cần thiết là làm quen với những giá trị khác biệt của các tôn giáo khác.

Không thể tránh khỏi là việc các Kitô hữu bắt đầu tự hỏi liệu họ có quyền đơn giản phá hủy thế giới của các tôn giáo khác, hoặc có phải họ không thể, hoặc thậm chí bắt buộc, hiểu các tôn giáo khác từ bên trong và tích hợp di sản của họ vào Kitô giáo. Bằng cách này, phong trào đại kết cuối cùng được mở rộng thành đối thoại liên tôn. (5)

Chắc chắn, trọng điểm của cuộc đối thoại này không chỉ đơn giản là lặp lại nền học giả thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 về tôn giáo so sánh, một nền học giả mà, từ tuyệt đỉnh cao thượng của quan điểm tự do-duy lý, đã phán xét các tôn giáo với sự tự tin của lý trí giác ngộ. Hôm nay có một sự đồng thuận rộng rãi rằng một quan điểm như vậy là một điều bất khả, và, để hiểu tôn giáo, cần phải trải nghiệm nó từ bên trong, thực ra, chỉ có trải nghiệm như vậy, chắc chắn là đặc biệt và nối kết với một khởi điểm có tính lịch sử xác định, mới có thể dẫn đường cho sự hiểu biết lẫn nhau và do đó cho một thâm hậu hóa và thanh lọc tôn giáo.

2. Hợp nhất trong Đa dạng

Sự phát triển này đã khiến chúng ta thận trọng về những phán đoán dứt khoát. Tuy nhiên, vẫn còn một câu hỏi cấp bách là liệu có một sự hợp nhất trong tất cả sự đa dạng này hay không. Hôm nay chúng ta thảo luận về đại kết liên tôn trong bối cảnh một thế giới bị rung động bởi chiến tranh, bị xé nát bởi các căng thẳng ngày càng gia tăng giữa người giàu và người nghèo, và bị đe dọa triệt để bởi việc lạm dụng sức mạnh kỹ thuật của con người trên hành tinh, dù đã xích lại gần nhau hơn, ngày càng trở nên một môi trường duy nhất của lịch sử nhân loại. Mỗi đe dọa này có thể làm phát sinh một quy điển mới các giá trị đạo đức, một quy điển có lẽ tóm lược nhiệm vụ đạo đức chính của nhân loại tại thời điểm này trong lịch sử bằng ba từ ngữ: hòa bình, công lý và sự toàn vẹn của tạo thế. Dù không đồng nhất nhưng tôn giáo và đạo đức có mối liên hệ không thể tách rời. Do đó, điều hiển nhiên là trong một thời gian khi nhân loại đã đạt được khả năng hủy diệt chính mình và hành tinh mình sống trên đó, các tôn giáo có trách nhiệm chung trong việc khắc phục cám dỗ này. Quy điển giá trị mới đóng vai trò như một hòn đá thử vàng, đặc biệt là của các tôn giáo. Ngày càng có xu hướng coi nó như yếu tố xác định ra nhiệm vụ chung của họ và do đó là công thức để hợp nhất họ.

Hans Küng đã thay mặt nhiều người khi đưa ra khẩu hiệu “không thể có hòa bình trên thế giới mà không có hòa bình giữa các tôn giáo”, qua đó tuyên bố rằng hòa bình tôn giáo, nghĩa

là đại kết liên tôn, là nghĩa vụ ràng buộc của tất cả các cộng đồng tôn giáo. (6) Tuy nhiên, câu hỏi đặt ra bây giờ là: làm thế nào điều này có thể thực hiện được?

Vì tính đa dạng của các tôn giáo, vì tính đối kháng giữa họ thường bùng lên ngay trong thời đại của chúng ta, làm sao chúng ta có thể gặp gỡ nhau? Có thể có loại hợp nhất nào, nếu có? Chúng ta có thể sử dụng tiêu chuẩn nào ít nhất để tìm kiếm sự hợp nhất này? Dù khó biện phân được các khuôn mẫu giữa rất nhiều tôn giáo đến nỗi gây hoang mang, chúng ta vẫn có thể nêu ra sự khác biệt đầu tiên giữa tôn giáo bộ lạc và tôn giáo phổ quát. Tất nhiên, các tôn giáo bộ lạc có chung một số khuôn mẫu căn bản nào đó, những khuôn mẫu, ngược lại, hội tụ theo nhiều cách khác nhau với các khuynh hướng chính của các tôn giáo phổ quát. Do đó, có một trao đổi qua lại vĩnh viễn giữa hai loại tôn giáo. Mặc dù chúng ta không thể giải thích việc trao đổi này trong chi tiết vào lúc này, nó bảo đảm để chúng ta nêu ra câu hỏi về đại kết liên tôn trước hết về các tôn giáo phổ quát. Nếu chúng ta theo các nghiên cứu mới nhất, chúng ta có thể phân biệt hai loại căn bản chính trong chính các tôn giáo phổ quát. J.A. Cuttat đã đề nghị các thuật ngữ “nội tại tính và siêu việt tính” để mô tả hai loại này. (7) Tương phản trung tâm cụ thể của họ và hành vi tôn giáo trung tâm của họ, tôi sẽ gọi họ, một cách hơi đơn giản, chắc chắn như thế - lần lượt là các tôn giáo huyền nhiệm và hữu thần (mystical & theistic).

Nếu chẩn đoán này chính xác, thì phong trào đại kết liên tôn có thể áp dụng một trong hai chiến lược: nó có thể cố gắng đồng hóa loại hữu thần vào loại huyền nhiệm, ngụ ý coi huyền nhiệm như một phạm trù toàn diện hơn đủ rộng để chứa mô hình hữu thần, hoặc có thể theo đuổi diễn trình ngược lại. Tuy nhiên, một giải pháp thay thế thứ ba, mà tôi gọi là thực tế, đã xuất hiện trong khung cảnh ngày nay. Nó nói rằng các tôn giáo nên từ bỏ cuộc tranh cãi không hồi kết về sự thật và nhận ra rằng yếu tính thực sự của họ, mục tiêu nội tại thực sự của họ, là *chính hành* (orthopraxy), một phương thức mà bối cảnh của nó có vẻ khá rõ ràng trước những thách thức của thời đại ngày nay. Xét cho cùng, chính hành chỉ có thể bao gồm việc phục vụ chính nghĩa hòa bình, công lý và sự toàn vẹn của tạo thế. Các tôn giáo có thể duy trì mọi công thức, hình thức, và nghi thức, nhưng họ phải thực hành chính hành này: “bạn sẽ biết họ bằng hoa trái của họ”. Bằng cách này, tất cả họ có thể duy trì phong tục của họ; mọi cuộc cãi vã sẽ trở nên thừa, nhưng tất cả sẽ là một theo cách được kêu gọi bởi thách thức của lúc này.

3. Sự vĩ đại và các hạn chế của các tôn giáo huyền nhiệm

Trong phần tiếp theo, tôi muốn xem xét rất ngắn gọn ba phương thức mà chúng ta vừa đề cập. Khi chúng ta đến với phương thức hữu thần, tôi muốn suy nghĩ một cách đặc thù, phù hợp với dịp hiện nay, về mối quan hệ giữa chủ nghĩa độc thần Do Thái và Kitô giáo. Tuy nhiên, để ngắn gọn, tôi muốn bước qua tôn giáo thứ ba trong số các tôn giáo độc thần vĩ đại, tức Hồi giáo. Trong một thời đại khi chúng ta đã học cách nghi ngờ khả năng có thể biết được thể siêu việt và thậm chí hơn thế nữa, khi chúng ta sợ rằng việc cho rằng mình nắm được sự thật về siêu việt có thể dẫn đến bất khoan dung, có vẻ như tương lai thuộc về tôn giáo huyền nhiệm. Một mình nó dường như coi trọng lệnh cấm hình ảnh, trong khi đó Panikkar, chẳng hạn, cho rằng sự khăng khăng của Israel về một Thiên Chúa bản vị, đáng mà nó biết bằng tên cuối cùng là một hình thức tôn thờ ảnh tượng [iconolatry], mặc dù không có hình ảnh của Thiên Chúa. (8) Ngược lại, tôn giáo huyền nhiệm, với nền thần học vô ngôn [apophatic]

nghiêm ngặt của nó, không cho là mình biết thể thần linh; tôn giáo không được định nghĩa bằng nội dung tích cực, do đó, bằng các định chế thần linh. Tôn giáo bị giản lược hoàn toàn vào kinh nghiệm huyền nhiệm, một động thái cũng loại trừ một cách tiên nghiệm mọi xung đột với lý trí khoa học. Thời Đại Mới là lời tuyên bố, có thể nói như thế, về thời đại của tôn giáo huyền nhiệm. Tính hợp lý của loại tôn giáo này phụ thuộc vào việc đình chỉ các tuyên bố nhận thức luận của nó. Nói cách khác, tôn giáo như vậy, trong căn bản, có tính khoan dung, ngay cả khi nó mang lại cho con người sự giải phóng khỏi những hạn chế của hữu thể họ, điều họ cần để sống và chịu đựng tính hữu hạn của mình.

Nếu đây là cách tiếp cận đúng đắn, phong trào đại kết sẽ phải có hình thức của một thỏa thuận phổ quát hệ ở việc giảm các tuyên bố tích cực (nghĩa là các mệnh đề khẳng định mình nắm được chân lý thực chất) và giảm các cơ cấu thánh thiêng chỉ nhằm tính chức năng thuần túy mà thôi. Tuy nhiên việc giảm thiểu này không có nghĩa từ bỏ các hình thức của chủ nghĩa hữu thần hiện có cho đến nay. Thay vào đó, dường như có một sự đồng thuận ngày càng gia tăng cho rằng hai cách quan niệm thể thần linh có thể được coi là tương thích, cuối cùng là đồng nghĩa.

Theo quan điểm này, việc chúng ta quan niệm về thể thần linh như có ngôi vị hay phi ngôi vị là điều triệt để không có liên quan. Người ta nói rằng vị Thiên Chúa lên tiếng và chiều sâu im lặng của hữu thể cuối cùng chỉ là hai cách khác nhau để quan niệm thực tại khôn tả nằm ngoài mọi khái niệm. Mệnh lệnh trung tâm cho Israel, “hãy nghe, hỡi Israel, Chúa, Thiên Chúa của ngươi là Thiên Chúa duy nhất,” mà bản thể vẫn còn có tính cấu thành cho cả Kitô giáo lẫn Hồi giáo, nay đã mất đi đường nét của nó. Theo quan điểm này, việc bạn vâng phục đáng Thiên Chúa lên tiếng hoặc chìm vào chiều sâu im lặng của hữu thể, cuối cùng là điều chẳng quan hệ chi. Việc tôn thờ được Thiên Chúa yêu cầu nơi Israel và việc làm rỗng ý thức trong sự quên mình chấp nhận sự tan biến trong thể vô hạn, trong căn bản, có thể được coi là các biến thể của một và cùng một thái độ đối với thể vô hạn.

Như thế, dường như chúng ta đã đạt được giải pháp thỏa đáng nhất cho vấn đề của chúng ta. Một mặt, các tôn giáo có thể tiếp tục hiện hữu trong hình thức hiện tại. Mặt khác, họ thừa nhận tính tương đối của tất cả hình thức bên ngoài. Họ nhận ra rằng họ có cùng một tìm kiếm chung các chiều sâu của hữu thể cũng như phương tiện để đạt được điều này: một nội tại tính trong đó con người vượt quá chính mình để chạm đến thể khôn tả, từ đó họ trở lại với cuộc sống hàng ngày, được an ủi và củng cố.

Điều chắc chắn là một số nét của phương thức này có thể giúp thâm hậu hóa tôn giáo hữu thần. Dù sao, chủ nghĩa huyền nhiệm và thậm chí nền thần học vô ngôn chưa bao giờ hoàn toàn vắng mặt trong phương thức hữu thần. (9) Các tôn giáo hữu thần luôn dạy rằng cuối cùng mọi điều chúng ta nói về thể khôn tả chỉ là một sự phản ảnh xa xôi của nó, và nó luôn khác chứ không giống với những gì chúng ta có thể tưởng tượng và quan niệm. (10) Về phương diện này, việc tôn thờ luôn được liên kết với nội tâm tính và nội tâm tính với việc tự siêu việt.

Tuy nhiên, không thể đồng nhất hai phương thức mà cuối cùng chúng cũng không thể bị giản lược và con đường huyền nhiệm. Muốn giản lược như vậy, thế giới giác quan phải bị loại ra khỏi mối quan hệ của chúng ta với thể thần linh. Do đó, việc nói về sáng thể trở thành bất

khả. Vũ trụ, không còn được hiểu như sáng thế, không liên quan gì đến Thiên Chúa. Cùng điều này nhất nhất thiết phải đúng với lịch sử. Thiên Chúa không còn vươn tới thế giới, một thế giới theo nghĩa chặt chẽ trở thành không thần thánh, không có Thiên Chúa. Tôn giáo mất đi sức mạnh để hình thành một sự hiệp thông của tâm trí và ý chí, thay vào đó trở thành một vấn đề của liệu pháp cá nhân, có thể nói như thế. Sự cứu rỗi ở bên ngoài thế giới, và chúng ta không nhận được hướng dẫn nào cho hành động của chúng ta trong đó ngoài bất cứ sức mạnh nào chúng ta có thể có được từ việc thường xuyên rút lui vào chiều kích tâm linh. Nhưng chiều kích này không có thông điệp nhất định nào cho chúng ta. Do đó, chúng ta bị phó mặc cho các công cụ của riêng mình khi chúng ta tham gia vào hoạt động thế tục.

Những nỗ lực đương thời nhằm sửa đổi đạo đức, trong thực tế, dễ dàng giả định một số quan niệm như vậy, và cả nền thần học luân lý cũng bắt đầu chấp nhận giả định này. Tuy nhiên, kết quả là đạo đức vẫn là điều được chúng ta xây dựng. Triết lý hành động [Ethos] mất đi đặc tính ràng buộc và, ít nhiều miễn cưỡng, tuân theo lợi ích của chúng ta. Có lẽ điểm này cho thấy rõ ràng nhất rằng mô hình hữu thần, dù thực sự có nhiều điểm chung với mô hình huyền nhiệm hơn người ta có thể thoát đầu giả định, dù sao cũng không thể bị giản lược vào nó. Vì việc thừa nhận thánh ý Thiên Chúa là một thành tố thiết yếu của niềm tin vào Thiên Chúa duy nhất. Việc thờ phượng Thiên Chúa không chỉ đơn giản là một sự hấp thu, nhưng phục hồi cho chúng ta chính con người của chúng ta; nó đặt yêu sách lên chúng ta giữa cuộc sống hàng ngày, đòi hỏi tất cả sức mạnh của trí thông minh của chúng ta, sự nhạy cảm của chúng ta, và ý chí của chúng ta. Dù yếu tố vô ngôn có quan trọng đến đâu, niềm tin vào Thiên Chúa không thể làm gì nếu không có sự thật, một sự thật phải có một nội dung có thể chuyên biệt hóa.

4. Mô hình thực tế

Như thế, há mô hình thực tế mà chúng ta vừa đề cập không là một giải pháp giải quyết được cả những thách đố của thế giới hiện đại lẫn các thực tại của các tôn giáo hay sao? Há nó không mất nhiều thời gian để thấy rằng đây là một suy luận sai lầm. Chắc chắn, cam kết đối với hòa bình, công lý và sự toàn vẹn của sáng thế là điều tối quan trọng, và chắc chắn, tôn giáo phải cung cấp một kích thích lớn cho sự cam kết này. Tuy nhiên, các tôn giáo không có một kiến thức tiên nghiệm nào về những gì phục vụ hòa bình ở đây và bây giờ; về cách xây dựng công bằng xã hội bên trong và giữa các nhà nước; về cách tốt nhất để bảo tồn sự toàn vẹn của sáng thế và để vun trồng nó một cách có trách nhiệm nhân danh Đấng Tạo Hóa. Những vấn đề này phải được giải quyết chi tiết bằng lý trí, một diễn trình luôn bao gồm tự do tranh luận giữa các ý kiến khác nhau và tôn trọng các cách tiếp cận khác nhau.

Bất cứ khi nào một chủ nghĩa duy luân lý có động cơ tôn giáo bỏ qua tính đa nguyên thường không thể giản lược được này, tự tuyên bố một chiều duy nhất là chiều đúng, thì tôn giáo đã biến thành một chế độ độc tài ý thức hệ, mà niềm đam mê toàn trị không xây dựng hòa bình, nhưng phá hủy nó. Con người biến Thiên Chúa thành tôi tớ cho mục tiêu của mình, do đó hạ thấp Thiên Chúa và chính mình. J.A. Cuttat đã có những lời rất khôn ngoan để nói về điều này cách đây bốn mươi năm: “Cố gắng làm cho nhân loại tốt hơn và hạnh phúc hơn bằng cách đoàn kết các tôn giáo là một chuyện. Nài nỉ, bằng một trái tim nóng bỏng, sự hiệp nhất của tất cả mọi người trong tình yêu của cùng một Thiên Chúa là một điều khác. Và điều đầu tiên có lẽ là sự cảm dỗ tinh vi nhất mà ma quỷ đã nghĩ ra để hủy hoại điều thứ hai.” (11) Không cần phải nói, sự từ chối biến tôn giáo thành một chủ nghĩa đạo đức chính trị này

không thay đổi sự kiện giáo dục vì hòa bình, công lý và sự toàn vẹn của tạo vật là một trong những nhiệm vụ thiết yếu của đức tin Kitô giáo và của mọi tôn giáo - hoặc câu châm ngôn “xem quả thì biết cây” có thể được áp dụng đúng vào việc thực hiện nó.

5. Do Thái giáo và Kitô giáo

Chúng ta hãy trở lại với cách tiếp cận hữu thần và những triển vọng của nó trong “hội đồng tôn giáo.” Như chúng ta đã biết, thuyết hữu thần xuất hiện trong lịch sử ở ba hình thức chính: Do Thái giáo, Kitô giáo và Hồi giáo. Do đó chúng ta phải khám phá khả năng dung hòa ba thuyết độc thần vĩ đại trước khi chúng ta cố gắng đưa chúng vào cuộc đối thoại với cách tiếp cận huyền nhiệm. Như tôi đã nhấn mạnh, ở đây tôi sẽ tự giới hạn vào sự phân chia đầu tiên trong thế giới độc thần, sự phân chia giữa Do Thái giáo và Kitô giáo. Bàn tới sự phân chia này cũng là nền tảng cho mối quan hệ của cả hai tôn giáo với Đạo Hồi. Không cần phải nói, tôi không thể làm gì hơn ngoài việc cố gắng trình bày một phác thảo hết sức khiêm tốn về chủ đề sâu rộng này. Tôi xin đề xuất hai ý tưởng.

Người quan sát trung bình có lẽ sẽ coi những tuyên bố sau đây là hiển nhiên: Kinh thánh Hípri, tức “Cựu ước,” hợp nhất người Do Thái và các Kitô hữu, trong khi niềm tin vào Chúa Giêsu Kitô là Con Thiên Chúa và Đấng cứu chuộc chia rẽ họ. Tuy nhiên, không khó để thấy rằng loại phân chia giữa những gì hợp nhất và những gì chia rẽ chỉ là hời hợt. Vì sự kiện nguyên thủy là thông qua Chúa Kitô, Kinh thánh của Israel đã đến với những người không phải là người Do Thái và đã trở thành Kinh thánh của họ. Không phải là lời hùng biện thần học sáo rỗng khi Thư gửi tín hữu Ê-phê-sô nói rằng Chúa Kitô đã chọc thủng bức tường ngăn cách giữa người Do Thái và các tôn giáo khác trên thế giới và biến họ thành một. Thay vào đó, nó là một dữ kiện thực nghiệm, mặc dù thực nghiệm không nắm bắt được tất cả những gì chứa đựng trong tuyên bố thần học. Vì qua cuộc gặp gỡ với Chúa Giêsu thành Nadarét, Thiên Chúa của Israel trở thành Thiên Chúa của Dân Ngoại.

Trên thực tế, thông qua Người, lời hứa rằng các quốc gia sẽ cầu nguyện với Thiên Chúa của Israel trong tư cách Thiên Chúa duy nhất, rằng “núi của Giavê” sẽ cao hơn tất cả các ngọn núi khác, đã được ứng nghiệm. Ngay cả khi Israel không thể tham gia cùng các Kitô hữu trong việc nhìn nhận Chúa Giêsu là Con Thiên Chúa, không hoàn toàn không thể nào để Israel công nhận Người là đấng tột của Thiên Chúa, người mang ánh sáng của Thiên Chúa mình đến các quốc gia. Điều ngược lại cũng đúng: ngay cả khi các Kitô hữu ước gì Israel một ngày nào đó có thể nhìn nhận Chúa Kitô là Con Thiên Chúa và vết nứt vẫn chia cắt họ có thể được khép lại, họ cũng vẫn phải thừa nhận sắc lệnh của Thiên Chúa, Đấng rõ ràng đã ủy thác Israel một sứ mệnh đặc biệt trong “thời kỳ dân ngoại.” Các Giáo phụ định nghĩa sứ mệnh này như sau: người Do Thái vẫn phải là người đầu tiên sở hữu Kinh thánh đối với chúng ta, nhằm thiết lập một chứng từ cho thế giới. Nhưng nội dung chính của chứng từ này là gì? Điều này đưa chúng ta đến dòng suy tư thứ hai mà tôi muốn đề xuất. Tôi nghĩ chúng ta có thể nói rằng có hai điều thiết yếu đối với đức tin của Israel. Đầu tiên là Tora, cam kết với thánh ý Thiên Chúa, và do đó thiết lập quyền thống trị của Người, vương quốc của Người, trong thế giới này. Thứ hai là viễn ảnh hy vọng, kỳ vọng về Đấng Mêxia—sự mong đợi, quả thực, sự chắc chắn, rằng chính Thiên Chúa sẽ đi vào lịch sử này và tạo ra công lý, điều mà chúng ta chỉ có thể nói gần đúng một cách rất không hoàn hảo. Do đó, ba chiều kích của thời gian đã được nối kết: vâng theo thánh ý Thiên Chúa dựa trên một lời đã được nói ra bây giờ hiện hữu trong

lịch sử và tại mỗi thời điểm mới phải được làm cho hiện diện một lần nữa trong đức vâng lời. Sự vâng lời này, một sự vâng lời làm cho một chút công lý của Thiên Chúa hiện diện trong thời gian, được điều hướng tới một tương lai khi Thiên Chúa sẽ tập hợp những mảnh thời gian lại và dẫn chúng như một toàn bộ vào nền công lý của Người.

Ki-tô giáo không từ bỏ cấu hình căn bản này. Bộ ba của đức tin, đức cậy và đức mến, xét về một khía cạnh nào đó, tương ứng với ba chiều thời gian: sự vâng phục của đức tin đưa lời phát xuất từ vĩnh cửu và được nói đến trong lịch sử và biến nó thành tình yêu, vào hiện tại, và bằng cách này mở ra cánh cửa hy vọng. Đó là đặc điểm của đức tin Kitô giáo, vốn tin rằng cả ba chiều đều được chứa đựng và duy trì trong hình ảnh của Chúa Kitô, người cũng dẫn chúng vào cõi vĩnh hằng. Nơi Người, thời gian và vĩnh cửu hiện hữu với nhau, và hờ phân cách vô tận giữa Thiên Chúa và con người được bắc cầu. Vì Chúa Kitô là Đấng đã đến với chúng ta nhưng không ngừng ở với Chúa Cha; Người hiện diện trong cộng đồng tin, nhưng đồng thời vẫn là người đang đến. Giáo Hội cũng đang chờ đợi Đấng Mê-xi-a, Giáo Hội đã biết Người, nhưng Người vẫn phải mặc khải vinh quang của Người. Vâng lời và lời hứa cũng thuộc về nhau vì đức tin Kitô giáo. Đối với các Kitô hữu, Chúa Kitô là Sinai hiện tại, Tora sống động đặt nghĩa vụ của nó lên chúng ta, ra lệnh cho chúng ta một cách ràng buộc, nhưng khi làm như vậy sẽ lôi kéo chúng ta vào không gian rộng lớn của tình yêu và những khả năng vô tận của nó. Bằng cách này, Chúa Kitô bảo đảm niềm hy vọng vào Thiên Chúa, Đấng không để lịch sử chìm vào quá khứ vô nghĩa, nhưng đúng hơn, duy trì nó và đưa nó đến mục tiêu của nó. Cũng từ đó, hình ảnh của Chúa Kitô đồng thời hợp nhất và chia rẽ Israel và Giáo hội: chúng ta không có khả năng vượt qua sự chia rẽ này, nhưng nó giữ chúng ta cùng nhau trên đường đến những gì sắp tới và vì lý do này không nên trở thành thù địch.

6. Đức tin Kitô giáo và các tôn giáo huyền nhiệm

Như thế, chúng ta tiến đến câu hỏi mà chúng ta đã hoãn lại cho đến nay. Đó là một câu hỏi liên quan một cách rất cụ thể đến vị trí của Kitô giáo trong cuộc đối thoại của các tôn giáo: tôn giáo hữu thần, tín điều và được tổ chức có phẩm trật có nhất thiết bất khoan dung hay không? Đức tin vào một chân lý được phát biểu một cách tín điều có làm cho tín hữu không có khả năng đối thoại hay không? Việc bác bỏ sự thật có phải là một điều kiện cần thiết của khả năng tạo hòa bình hay không?

Tôi muốn thử trả lời câu hỏi này theo hai bước. Đầu tiên, chúng ta phải nhớ rằng đức tin Kitô giáo bao gồm một chiều kích huyền nhiệm và vô ngôn. Cuộc gặp gỡ mới với các tôn giáo châu Á sẽ rất quan trọng đối với các Kitô hữu chính trong chừng mực nó nhắc nhở họ về khía cạnh này của đức tin của họ và phá vỡ bất cứ sự cứng nhắc nào đối với tính tích cực của Kitô giáo. Ở đây chúng ta phải đối đầu với một phản bác: Há tín lý Chúa Ba Ngôi và niềm tin vào việc Nhập Thể không tích cực một cách triệt để đến nỗi chúng đem Thiên Chúa, theo nghĩa đen, vào tầm nắm của chúng ta, đúng hơn, vào nắm bắt khái niệm của chúng ta hay sao? Há mầu nhiệm Thiên Chúa không bị mắc kẹt trong các hình thức cố định và trong một nhân vật có thể trở thành dữ kiện lịch sử hay sao?

Tại thời điểm này, chúng ta nên nhớ lại cuộc tranh luận giữa Thánh Grêgôriô thành Nyssa và Eunomiô. Eunomiô, trên thực tế, đã khẳng định rằng, nhờ mặc khải, Thiên Chúa có thể được nắm bắt hoàn toàn trong các khái niệm. Ngược lại, Thánh Grêgôriô giải thích thần học Ba

Ngôi và Kitô học như thần học huyền nhiệm, như một lời mời bước vào một con đường vô tận vào Thiên Chúa luôn luôn vĩ đại hơn vô cùng. (12) Trên thực tế, thần học Ba Ngôi là vô ngôn, vì nó hủy bỏ khái niệm đơn giản của con người bắt nguồn từ kinh nghiệm con người và, trong khi khẳng định Logos thần linh cùng một lúc duy trì sự im lặng lớn hơn mà từ đó Logos phát xuất và vào đó Logos qui chiếu chúng ta. Những điều tương tự có thể được chứng minh đối với Nhập thể.

Vâng, Thiên Chúa trở nên hoàn toàn cụ thể, Người trở thành một điều chúng ta có thể nắm bắt được trong lịch sử. Người đến với con người bằng cơ thể. Nhưng chính vị Thiên Chúa này, Đáng có trở nên hữu hình vẫn hoàn toàn mâu nhiệm. Sự si nhục tự chọn của Người, “*kenosis*” [tự làm rỗng] của Người là một hình thức mới của đám mây mâu nhiệm trong đó Người vốn giấu mình và đồng thời tỏ hiện. (13) Vì còn nghịch lý nào có thể lớn hơn chính sự kiện Thiên Chúa dễ bị tổn thương và có thể bị giết? Ngôi Lời mà Chúa Kitô nhập thể và chịu đóng đinh vốn là, luôn vô cùng vượt quá mọi lời nói của con người. Do đó, *kenosis* của Thiên Chúa tự nó là nơi các tôn giáo có thể tiếp xúc với nhau mà không có những yêu sách ngạo mạn được thống trị. Socrates có tính Platông nhấn mạnh mối liên kết giữa sự thật và sự không thể tự vệ, sự thật và sự nghèo khó, đặc biệt là trong *Apology* và *Crito*. Socrates đáng tin cậy vì khi đảm nhận vai trò "thần" ông không được thăng cấp bậc cũng không sở hữu, mà ngược lại, bị đẩy vào nghèo đói và cuối cùng là đóng vai bị cáo. (14) Nghèo đói thực sự là hình thức thần linh trong đó sự thật xuất hiện: trong sự nghèo nàn của nó, nó có thể đòi hỏi sự vâng lời không bị vong thân.

7. Các luận đề kết luận

Một câu hỏi cuối cùng vẫn còn đây: tất cả những điều này cụ thể có nghĩa gì? Một quan niệm như vậy về Kitô giáo có thể góp phần gì vào đối thoại liên tôn? Liệu mô hình hữu thần, nhập thể có giúp chúng ta chút nào xa hơn là mô hình huyền nhiệm và thực tế? Bây giờ, hãy để tôi nói một cách thẳng thắn ngay từ đầu rằng bất cứ ai đặt cuộc cho rằng cuộc đối thoại liên tôn sẽ dẫn đến sự thống nhất các tôn giáo, thì quả đang lao đầu vào sự thất vọng. Thống nhất như vậy khó có thể thực hiện được trong thời đại lịch sử của chúng ta và thậm chí có lẽ còn không được mong muốn. Vậy chúng ta có thể mong đợi điều gì? Tôi muốn đưa ra ba điểm:

1. Các tôn giáo chỉ có thể gặp gỡ lẫn nhau bằng cách đào sâu hơn vào sự thật, chứ không phải bằng cách từ bỏ nó. Chủ nghĩa hoài nghi không đoàn kết. Chủ nghĩa thực dụng cũng tuyệt đối không. Cả hai chỉ đơn giản là một lối mở cho các ý thức hệ, các ý thức hệ sau đó bước vào với tất cả sự tự tin hơn. Từ bỏ sự thật và niềm tin không nâng cao con người, nhưng đưa họ đến tính toán tiện ích và cướp đi sự vĩ đại của họ. Tuy nhiên, điều cần thiết là sự tôn kính đối với niềm tin của người khác, cùng với sự sẵn lòng tìm kiếm sự thật trong điều tôi coi là kỳ lạ—một sự thật liên quan tới tôi và có thể sửa sai cho tôi và dẫn dắt tôi hơn nữa. Điều cần thiết là sự sẵn lòng nhìn đằng sau những gì có thể xuất hiện kỳ lạ để tìm ra thực tế sâu sắc hơn mà nó che giấu. Tôi cũng phải sẵn lòng để cho sự hiểu biết hạn hẹp của tôi về sự thật được mở toang, để học hỏi chính niềm tin của mình một cách tốt hơn bằng cách hiểu người khác, và theo cách này để cho phép bản thân mình tiến xa hơn trên con đường đến với Thiên Chúa, Đáng vĩ đại hơn—với niềm tin chắc chắn rằng tôi không bao giờ hoàn toàn sở hữu sự thật về Thiên Chúa và luôn luôn là người học hỏi trước sự thật đó, một kẻ hành hương mà con đường đến đó không bao giờ có điểm kết thúc.

2. Mặc dù chúng ta phải luôn tìm kiếm điều tích cực ở người khác, nhưng sự hợp nhất có nghĩa là người khác phải giúp tôi tìm ra sự thật, chúng tôi không thể và không được bỏ qua những lời chỉ trích. Tôn giáo, có thể nói như thế, chứa đựng viên ngọc quý sự thật, nhưng nó cũng liên tục che giấu nó và luôn có nguy cơ không nắm được yếu tính của chính nó. Tôn giáo có thể phát bệnh và trở thành một hiện tượng phá hoại. Nó có thể và nên dẫn đến sự thật, nhưng nó cũng có thể cắt đứt con người khỏi sự thật. Sự phê phán tôn giáo của Cựu Ước không có nghĩa là ngày nay trở nên thừa thãi. Chúng ta có thể tương đối dễ dàng chỉ trích tôn giáo của người khác, nhưng chúng ta cũng phải sẵn sàng chấp nhận những lời chỉ trích chính chúng ta, chính tôn giáo của chúng ta. Karl Barth phân biệt tôn giáo và đức tin trong Kitô giáo. Ông đã sai lầm khi muốn tách chúng ra hoàn toàn, trong việc chỉ coi đức tin là tích cực còn tôn giáo là tiêu cực. Đức tin không có tôn giáo là không có thật. Tôn giáo là một phần của đức tin, và từ bản chất của nó, Kitô giáo phải sống như một tôn giáo. Nhưng Barth đã đứng ở chỗ ngay cả tôn giáo của các Kitô hữu có thể trở nên bệnh hoạn và trở thành mê tín dị đoan. Nói cách khác, ông đã thấy, một cách chính xác, tôn giáo cụ thể trong đó các Kitô hữu sống đức tin của họ phải được sự thật thanh tẩy không ngừng. Đây là một sự thật tự chứng tỏ trong đức tin và đồng thời tiết lộ một cách mới mẽ mâu thuẫn và tính vô tận của nó trong đối thoại.

3. Phải chăng điều này có nghĩa là hoạt động truyền giáo phải chấm dứt và được thay thế bằng đối thoại, trong đó chúng ta không nói về sự thật, nhưng giúp đỡ nhau trở thành những Kitô hữu, người Do Thái, người Hồi giáo, người theo đạo Hindu và đạo Phật tốt hơn? Câu trả lời của tôi là không. Vì đây sẽ là một hình thức khác của việc hoàn toàn thiếu niềm tin. Lấy có thức đây điều tốt nhất ở người khác, chúng ta sẽ thất bại trong việc coi trọng cả bản thân lẫn người khác và cuối cùng sẽ từ bỏ sự thật. Tôi nghĩ câu trả lời là sứ mạng và đối thoại không còn là phản đề, nhưng phải thâm nhập vào nhau. (15) Đối thoại không phải là đàm luận ngẫu nhiên, nhưng nhằm mục đích thuyết phục, khám phá sự thật. Nếu không thì nó vô giá trị. Ngược lại, những người truyền giáo trong tương lai không còn có thể giả định mình đang nói với một ai đó cho đến nay không có bất cứ kiến thức nào về Thiên Chúa, điều mà họ phải tin. Tình huống này có thể xảy ra trên thực tế và có lẽ sẽ xảy ra với tần suất ngày càng tăng trong một thế giới mà ở nhiều nơi đang trở thành vô thần. Nhưng trong số các tôn giáo, chúng ta bắt gặp những người thông qua tôn giáo đã nghe nói về Thiên Chúa và cố gắng sống trong mối quan hệ với Người. Rao giảng do đó phải trở thành một sự kiện đối thoại. Chúng ta không nói điều gì đó hoàn toàn không được biết đến đối với người khác, nhưng tiết lộ chiều sâu giấu ẩn của những gì họ từng chạm vào trong niềm tin của chính họ. Và ngược lại, nhà thuyết giáo không chỉ là người cho mà còn là người nhận. Theo nghĩa này, những gì Nicholas thành Cusa phát biểu như một mong muốn và hy vọng trong viễn kiến của mình về hội đồng trên trời nên diễn ra trong cuộc đối thoại liên tôn. Nó sẽ ngày càng trở thành một việc lắng nghe Logos, Đấng chỉ cho chúng ta sự hợp nhất giữa các chia rẽ và mâu thuẫn của chúng ta.

Communio 25 (Xuân 1998). © 1998 của Communio: International Catholic Review. Bản tiếng Anh của Adrian Walker

* Bản văn này đã được soạn cho một phiên họp của Hàn lâm viện Các Khoa học đạo đức và chính trị (Paris). Giáo sĩ Do thái Szejnberg, người đề xuất chủ đề này, đã đề cập đến nó từ viễn ảnh Do Thái. Hoàn cảnh này giải thích cho bề rộng của các vấn đề đang bàn, các điểm

nhấn mạnh cụ thể của tôi, và các giới hạn của cuộc thảo luận.

1 H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* [Chỉ có tình yêu là đáng tin] (Einsiedeln, 1963), 10.

2 R. Haubst, “Nikolaus v. Kues,” trong: *LThK2* VII, col. 988–991, trích dẫn ở col. 990.

3 *De pace fidei* [hòa bình của đức tin] 7, 11, 16, 20, 62 (Op. omnia VII. Hamburg, 1959), trích dẫn ở Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 10f.

4 Xem R. Rouse/St. Ch. Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung* [Lịch sử của phong trào đại kết] 1517–1948, tập. 2 (Göttingen, 1957), 58; H. J. Urban, H. Wagner, chủ biên, *Handbuch der Ökumenik*, [Sổ tay đại kết] tập. 2 (Paderborn, 1986).

5 Xem K. Reiser, *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* [Phong trào đại kết trong quá trình hoán cải: Một sự thay đổi mô hình trong phong trào đại kết] (Munich, 1989).

6 Về các vấn đề với “triết lý hành động hành tinh” mà Küng kêu gọi trong bối cảnh này, xem R. Spaemann “Weltethos als 'Projekt,’” [Đạo đức hoàn cầu như một Dự án] trong: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* [Thủy ngân. tạp chí Đức cho tư duy châu Âu] (570/571), 893–904.

7 J.A. Cuttat, “Expérience chrétienne et spiritualité orientale,” [Kinh nghiệm Kitô giáo và nền linh đạo đông phương] trong: *La mystique et les mystiques* [huyền nhiệm và các nhà huyền nhiệm] (Paris, 1965); idem, *Begegnung der Religionen* [hội đồng các tôn giáo] (Einsiedeln, 1956); về toàn bộ vấn đề đối thoại liên tôn, xem H. Bürkle, *Der Mensch auf der suche nach Gott—die Frage der Religionen* [Con người đi tìm Thiên Chúa – câu hỏi tôn giáo], Amateca III (Paderborn, 1996). Cũng hữu ích là O. Lacombe, *L'élan Spirituel de l'hindouisme* [Đà tâm linh trong Ấn giáo] (Paris, 1986).

8 R. Panikkar, *La Trinidad y la experiencia religiosa* [Ba Ngôi và kinh nghiệm huyền nhiệm] (Barcelona, 1986).

9 Xem L. Bouyer, *Mysterion: Du mystère à la mystique* [Mầu nhiệm: Từ mầu nhiệm tới huyền nhiệm] (Paris, 1986).

10 Đây là cách Công đồng Lateran thứ tư (1215) diễn đạt: “quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit similitudo notanda” [vì không thể chỉ nhận ra sự giống nhau giữa Đấng Tạo Hóa và tạo vật mà không cần phải nhận ra sự khác biệt thậm chí còn lớn hơn giữa chúng] (DS 806).

11 J.A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*, [hội đồng các tôn giáo] 84.

12 Xem gần đây nhất là F. Dünzl, *Braut und Bräutigam: Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* [Cô dâu và chú rể: Giải thích Diễm ca của Thánh Grêgôriô thành Nyssa

(Tübingen, 1993); L. Bouyer, *Mysterion*, 225ff.; ngày nay vẫn còn quan trọng là *Présence et pensée: Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse* [Hiện diện và tư tưởng: tiểu luận và triết học tôn giáo của Thánh Grêgôriô thành Nyssa] của H.U.von Balthasar (Paris, 1942).

13 Xem. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma: Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* [đối thoại tín điều: Nhiệm vụ Kitô giáo đối với cuộc gặp gỡ liên tôn] (Freiburg, 1995), đặc biệt là 84–96.

14 Xem chẳng hạn, *Apologia* 31 c: “Và thực sự tôi tin rằng tôi có thể tạo ra đủ bằng chứng cho việc tôi nói sự thật, và đó là sự nghèo khó của tôi”; *Crito* 48 c-d.

15 Quan trọng về sự hiểu biết đúng đắn về truyền giáo là H. Bürkle, *Missionstheologie* [thần học truyền giáo] (Stuttgart, 1979); P. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission, I: Die Bibel in der Mission* [Người đã sai Ngôi Lời của Người. Thần học về sứ mệnh Kitô giáo, I: Kinh Thánh về sứ mệnh] (Wuppertal, 1996). Những nhận xét quan trọng trong R. Spaemann, “Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?” [Một thực hành phi truyền giáo của các tôn giáo phổ quát là việc có thể có hay không] trong: *Theorie und Praxis Festschrift N. Lobkowitz zum 65. Geburtstag* [Lý thuyết và thực hành, Festschrift N. Lobkowitz nhân dịp sinh nhật lần thứ 65] (Berlin, 1996), 41–48.

Chúa Thánh Thần như Hiệp thông: Liên quan đến mối quan hệ của Thần khí học và Linh đạo trong Thánh Augustinô

Joseph Ratzinger

Trở thành một Kitô hữu có nghĩa là trở thành hiệp thông và nhờ đó bước vào phương thức hiện hữu của Chúa Thánh thần.

Các chữ thần khí học [pneumatology] và linh đạo, cùng nhau tạo thành chủ đề của tôi, được gắn chặt với nhau theo nghĩa hoàn toàn chiều tự. Điều này là bản dịch của điều kia. Việc này nói lên mối nối kết có tầm quan trọng nền tảng. Chúa Thánh Thần có thể được nhận biết qua cách trong đó Người hình thành ra sự sống của con người. Đời sống hình thành từ đức tin, ngược lại, là dấu chỉ Chúa Thánh Thần. Nói về “linh đạo Kitô giáo” có nghĩa là nói về Chúa Thánh Thần. Người làm cho Người được nhận ra bằng cách có được một trung tâm mới cho cuộc sống con người. Việc nói về Chúa Thánh Thần bao hàm việc nhìn vào Người nơi con người, là kẻ mà Người đã hiến mình cho.

Có một số khó khăn khi nói về Chúa Thánh Thần, thậm chí một mối nguy hiểm nào đó. Người rút lui khỏi chúng ta đi vào một mầu nhiệm thậm chí nhiều hơn chính Chúa Kitô. Rất có thể chủ đề này chỉ làm dấy lên những suy đoán không đâu và cuộc sống của con người đang được dựa trên những tưởng tượng tự tạo ra hơn là thực tại. Đây là lý do tại sao tôi ngần ngại chỉ đưa ra những suy tư của riêng mình. Dường như với tôi ba điều kiện phải được đáp ứng để nói một cách có ý nghĩa, một cách đáng tin cậy, và có thể biện hộ về Chúa Thánh Thần. Đầu tiên nó không thể là một cuộc nói chuyện dựa trên lý thuyết thuần túy, mà phải chạm đến một thực tại cảm nghiệm từng được giải thích và truyền đạt trong suy nghĩ. Nhưng kinh nghiệm một mình không đủ. Phải là một kinh nghiệm được thử nghiệm và trải nghiệm thì “tinh thần của chính mình” mới không thay thế Chúa Thánh Thần. Thứ ba: hậu quả là sự nghi ngờ sẽ luôn phát sinh khi ai đó nói về giải trình của chính mình, "từ bên trong." Lời nói như vậy mâu thuẫn với cách hiện hữu của Chúa Thánh Thần, vì Người được coi như “không nói theo ý mình” (Ga 16:13). Về phương diện này, tính độc đáo và sự thật có thể dễ dàng dẫn đến một nghịch lý. (1) Nhưng điều này có nghĩa là sự tín thác đó chỉ phù hợp khi người ta không nói trên bình diện một trình thuật hoàn toàn riêng tư, nhưng do một kinh nghiệm về Chúa Thánh thần đã được thử nghiệm trước và trong bối cảnh toàn bộ, nghĩa là khi người ta đặt kinh nghiệm “tinh thần” này dưới tính toàn thể của Giáo hội. Điều này giả định như một tiền đề của Đức tin Kitô giáo rằng chính Giáo hội là một sáng tạo của Chúa Thánh Thần - khi Giáo hội thực sự hiện hữu như Giáo hội.

Như thế, một cách xử lý thích hợp cho chủ đề của tôi bao gồm việc cô đọng những chứng nhân vĩ đại của Chúa Thánh Thần trong lịch sử Giáo hội thành những hướng đi cho sự sống trong Thần Khí. Vì thiếu công trình chuẩn bị cho việc này, tôi đành bằng lòng với việc bình luận về học thuyết Chúa Thánh Thần của Thánh Augustinô. (2) Điều này có nhược điểm ít liên quan hơn, nhưng lợi thế là một nhân chứng vĩ đại của truyền thống đang nói với chúng ta. Một ưu điểm khác là tính khách quan của nó. Điều sống còn sau khi bị 1,500 năm lịch sử sàng lọc như một biểu thức của đức tin chung và trở thành điểm khởi đầu cho cuộc sống trong Thần Khí có thể yêu cầu một mức độ hợp pháp nào đó. Chính Thánh Augustinô ý thức

khá rõ về sự khó khăn của vấn đề. Ngài cũng đấu tranh với tính khách quan. Ngài tra vấn tính độc đáo và tín thác bất cứ điều gì có thể được tìm thấy một cách khách quan trong đức tin chung của Giáo Hội. Ngài tiếp tục cố gắng nắm bắt thực chất của Chúa Thánh Thần bằng cách giải thích tên thường được dùng của Người. Ngài không thăm dò chủ đề “Thần khí học và Linh đạo.” Đối với ngài, điều tra thần khí học, trong bản chất, là điều tra linh đạo. Các câu hỏi của ngài không phải là về sự việc mà là về những gì được định nghĩa như ánh sáng và tình yêu và do đó chỉ có thể được nhìn thấy bằng cách bước vào sự thánh thiện và ảm áp của chúng.

1. Danh xưng Chúa Thánh Thần như một dấu chỉ về Đặc Tính Độc đáo của Ngôi Ba trong Ba Ngôi

Như đã nói, Thánh Augustinô cố gắng nắm bắt diện mạo đặc thù của Chúa Thánh Thần bằng cách điều tra các tên truyền thống của Người, đầu tiên, là danh hiệu “Thánh Thần.” (3) Nhưng danh hiệu này trình bày Người với một vấn nạn nan giải. Trong khi những cái tên “Cha” và “Con” làm sáng tỏ những gì là đặc điểm của Ngôi thứ nhất và Ngôi thứ hai của Chúa Ba Ngôi, danh xưng “Thánh Thần” không hỗ trợ việc trình bày tính đặc thù của Ngôi thứ ba như cho và nhận, tức là vừa là quà tặng vừa là sự tiếp nhận, là lời nói và trả lời—những đặc điểm hoàn toàn là một đến nỗi thống nhất chứ không phải lệ thuộc nảy sinh bên trong chúng. Ngược lại, mỗi Ngôi trong số hai Ngôi khác của Chúa Ba Ngôi có thể được đặt tên theo cách này. Trên hết, chính Thiên Chúa và như là Thiên Chúa có thể được đặt tên theo cách này vì Gioan 4:24 cũng nói: “Thiên Chúa là thần khí.” Là thần khí và là thánh thiện là sự mô tả yếu tính về Thiên Chúa. Đó là những gì xác định Người là Thiên Chúa. Như thế, nỗ lực để đạt được một số loại hiểu biết cụ thể về Chúa Thánh Thần theo cách này chỉ khiến Người hoàn toàn không thể nhận ra.

Thánh Augustinô nhìn thấy nét đặc thù của Chúa Thánh Thần được diễn tả chính trong tiến thoái lưỡng nan này. Khi Người được đặt tên bởi những gì là thiên tính của Thiên Chúa, bởi những gì Cha và Con có chung, thì bản chất của Người chính là sự hiệp thông của Cha và Con. Tính đặc thù của Chúa Thánh Thần rõ ràng là: Người là điểm Cha và Con có chung. Tính đặc thù của Người là sự thống nhất. Tên tổng quát “Thánh Thần” là cách thích hợp nhất để phát biểu Người trong đặc trưng nghịch lý của Người — chính sự hỗ tương. Tôi nghĩ rằng chúng ta học được điều gì đó rất quan trọng ở đây. Sự trung gian Cha và Con đi đến sự thống nhất hoàn toàn không phải khi nó được nhìn trong *consubstantialitas* [tính đồng bản thể] phổ quát, hữu thể nhưng như *communio* [hiệp thông]. Nói cách khác, nó không phải bắt nguồn từ một bản thể siêu hình phổ quát nhưng từ ngôi vị. Theo bản chất của Thiên Chúa, nó có tính bản vị từ nội tại. Cặp hai trở lại hiệp nhất trong Ba Ngôi mà không làm gián đoạn cuộc đối thoại. Đối thoại thực sự được xác nhận theo cách này. Trung gian trở lại thống nhất vốn không phải là Ngôi khác sẽ phá vỡ cuộc đối thoại như một cuộc đối thoại. Thần Khí là Ngôi vị như sự hiệp nhất, sự hiệp nhất như Ngôi vị.

Từ cụm từ “Chúa Thánh Thần,” Thánh Augustinô đưa ra định nghĩa về Chúa Thánh Thần như *communio*. Điều này đã có một ý nghĩa tự căn bản có tính giáo hội học cho Người, như sẽ được xác nhận trong các tên khác của Chúa Thánh Thần. Nó mở thần khí học thành giáo hội học, và đảo ngược giáo hội học thành thần học. Trở thành một Kitô hữu có nghĩa là trở thành *communio* và do đó bước vào phương thức hiện hữu của Chúa Thánh Thần.

Nhưng điều đó cũng chỉ có thể xảy ra nhờ Chúa Thánh Thần, Đấng vốn là sức mạnh của thông truyền, làm trung gian cho nó, làm cho nó có thể và chính Người là một Ngôi vị.

Thánh Thần là sự hiệp nhất được Thiên Chúa tự ban cho Người. Trong sự thống nhất này, Người tự hiến mình. Trong sự hiệp nhất này, Chúa Cha và Chúa Con hiến mình trở lại cho nhau. Thuộc tính nghịch lý và độc đáo của Chúa Thánh Thần là *communio*, có tính bản ngã cao nhất của Người chính trong việc hoàn toàn là chuyển động của *communio*. Do đó, trở thành “tinh thần”, trong yếu tính, luôn luôn phải có liên hệ với việc thống nhất hóa, thông truyền. Điều này có nghĩa Thánh Augustinô cũng đã bí mật thực hiện một duyệt xét quan trọng đối với ý niệm về tinh thần đúng nghĩa. Cùng một lúc, cũng diễn ra một chút siêu hình học về tinh thần. Ngài trích dẫn câu nói của Thánh Gioan “Chúa là thần khí” để đứng trong một ý nghĩa hữu thể học thuần túy. Tinh thần, theo ngài, trước nhất có nghĩa không phải là vật chất. Mặt khác, người ta có thể ngay lập tức phản bác cho rằng, trong Thánh Gioan, nó không hề liên quan đến điều này. Ở đó, chữ thần khí nói lên sự khác biệt của Thiên Chúa đối lập với các vấn đề thế gian. Đối lập với tinh thần không phải là vật chất mà là “thế gian.” (4) Người không có tính hữu thể học theo nghĩa Hy Lạp, nhưng có tính giá trị học [axiological], nhằm đặc tính chuyên biệt tôn giáo của Đấng Khác hoàn toàn và theo nghĩa này đề cập đến Chúa Thánh Thần như là một biểu thức của đặc tính tự xác định của Thiên Chúa, đến “sự thánh thiện” nói lên Đấng “Khác” này. Về nhiều mặt, đây là một sự đối lập triệt để hơn nhiều so với sự tương phản của tinh thần và vật chất, vì tinh thần cuối cùng cũng có thể có tính thế giới và không buộc phải bao gồm việc vượt ra ngoài toàn bộ thế giới bên trong. Nhìn vào toàn bộ cách giải thích của Thánh Augustinô, người ta có thể nói rằng ngài chấp nhận quan điểm này hoàn toàn, từ bỏ siêu hình học cổ xưa về tinh thần chính vì ngài phải giải thích Chúa Thánh Thần không phải một cách phổ quát và siêu hình học mà trên cơ sở của sự năng động giữa Cha và Con. *Communio* do đó trở thành một yếu tố yếu tính của ý niệm Chúa Thánh Thần, do đó thực sự mang lại cho nó nội dung và hoàn toàn bản vị hóa nó. Chỉ có một người biết "Chúa Thánh Thần" là gì, mới có thể biết tinh thần nghĩa là gì. Và chỉ có người bắt đầu biết Thiên Chúa là gì, mới có thể biết Chúa Thánh Thần là gì. Hơn nữa, chỉ có người bắt đầu có ý tưởng về Chúa Thánh Thần là gì, mới có thể bắt đầu biết Thiên Chúa là ai.

2. Chúa Thánh Thần là Tình Yêu

Việc phân tích thần khí học Kinh thánh dẫn Thánh Augustinô đến luận điểm này: bên cạnh chữ “Chúa Thánh Thần”, các chữ “tình yêu” (*caritas*) và “hồng ân” (*donum*) nói đúng ra cũng là tên của Chúa Thánh Thần. Chúng ta hãy bắt đầu với việc phân tích chữ tình yêu, đã dẫn Thánh Augustinô đến ý tưởng này. (5)

a) Bản văn trung tâm mà từ đó, Thánh Augustinô phát triển luận án của mình tìm thấy trong thư thứ nhất của Thánh Gioan: “Thiên Chúa là tình yêu” (4:16). Thánh Augustinô xác định rằng, trước hết và về cơ bản, tuyên bố này hoàn toàn liên quan tới Thiên Chúa như Ba Ngôi không phân chia nhưng vẫn nói lên đặc tính độc đáo của Chúa Thánh Thần. Trường hợp này tương tự như các chữ “khôn ngoan” và “lời” vốn phát biểu các phẩm tính của Thiên Chúa theo nghĩa tổng quát, nhưng trong Kinh thánh cũng ám chỉ Chúa Con theo một nghĩa chuyên biệt. Thánh Augustinô tìm thấy bằng chứng cho ý nghĩa của *caritas* trong dòng văn 1 Ga 4:7–16. (6) So sánh văn bản của câu 12 và 16b với câu 13 có tính quyết định đối với ngài: Câu 12:

Nếu chúng ta yêu thương nhau, thì Thiên Chúa ở trong chúng ta... Câu 16b: Thiên Chúa là tình yêu, ai ở trong tình yêu thì Thiên Chúa ở trong người ấy. Câu 13: Chúng ta nhận ra rằng chúng ta ở trong Người và Người ở trong chúng ta vì Người đã ban cho chúng ta thần khí Người.

Trong trường hợp đầu tiên, tình yêu mang lại sự tồn tại mãi mãi [abiding]; trong trường hợp thứ hai, tình yêu mang lại Chúa Thánh Thần. Trong những câu thơ trên, *pneuma* chiếm chỗ tình yêu và ngược lại. Hay theo nghĩa đen: “Chúa Thánh Thần mà Người đã ban cho chúng ta, khiến chúng ta ở trong Thiên Chúa, và Thiên Chúa ở trong chúng ta. Nhưng tình yêu làm được điều này. Vì vậy, Người là Thiên Chúa, Đấng là tình yêu.” Để làm sáng tỏ, Thánh Augustinô nói thêm điều này: Rm 5:5 nói rằng tình yêu của Thiên Chúa được tuôn đổ qua Chúa Thánh Thần, Đấng được ban cho chúng ta. Với tôi, những nhận xét này dường như chính xác về nguyên tắc. Hồng ân của Thiên Chúa là Chúa Thánh Thần. Hồng ân của Thiên Chúa là tình yêu. Thiên Chúa thông truyền chính mình trong Chúa Thánh Thần như là tình yêu. Đối với Thánh Augustinô, điều này tiết lộ một số kết luận quan trọng, có ý nghĩa. Trước hết là sự hiện diện của Chúa Thánh Thần, trong yếu tính, được công bố theo cách của tình yêu. Đó là tiêu chuẩn của Chúa Thánh Thần như trái ngược với tinh thần không thánh thiện. Trên thực tế, đó là sự hiện diện của chính Chúa Thánh Thần, và, theo nghĩa đó, là sự hiện diện của Thiên Chúa.

Ý nghĩa căn bản và trọng tâm của việc Chúa Thánh Thần là gì và Người thực hiện được gì cuối cùng không phải là “nhận thức” mà là tình yêu. Điều này làm cho khái niệm mở rộng về tinh thần, lời giải thích về nó là sự hiểu biết của Kitô giáo về tính khác biệt hoàn toàn của Thiên Chúa, thậm chí còn cụ thể hơn người ta thường tưởng tượng trước đây. Phải thừa nhận rằng, sự rõ ràng đầy đủ của tuyên bố này lần đầu tiên được đưa ra ánh sáng trong giáo hội học, nơi Thánh Augustinô buộc phải giải quyết câu hỏi thực tế: “Tình yêu nghĩa là gì như một tiêu chuẩn của Chúa Thánh Thần và do đó cũng như một tiêu chuẩn để trở thành Kitô hữu và của Giáo hội?”

Minh giải duy nhất quan trọng ngay lập tức phát xuất từ việc phân tích bản văn của Thánh Gioan: tiêu chuẩn căn bản của tình yêu - hoạt động đặc trưng của nó và do đó hoạt động đặc trưng của Chúa Thánh Thần - là nó tạo ra sự ngụ cư mãi mãi. Tình yêu tự chứng tỏ trong sự kiên định. Tình yêu không thể nhận ra ngay tại bất cứ thời điểm nào, hoặc chỉ trong một khoảng khắc; thay vào đó, tình yêu cư ngụ mãi mãi, vượt qua sự dao động, và mang sự vĩnh cửu trong chính nó, điều này theo ý kiến tôi, cũng cho thấy mối liên hệ giữa tình yêu và sự thật. Yêu theo nghĩa trọn vẹn chỉ có thể hiện hữu khi sự kiên định hiện hữu. Nơi sự ngụ cư mãi mãi hiện hữu. Bởi vì tình yêu liên quan đến việc ngụ cư mãi mãi, nó không thể diễn ra ở bất cứ đâu ngoại trừ ở nơi có sự vĩnh cửu.

Từ đó xuất hiện khuôn khổ căn bản cho một học thuyết về việc biện phân các tinh thần và một hướng dẫn cho đời sống tâm linh. Một cách rõ ràng, bất cứ ai chỉ tìm kiếm *pneuma* [thần khí] ở bên ngoài, trong những điều luôn luôn bất ngờ, quả đang ở trên con đường sai lầm. Họ không đánh giá cao hoạt động căn bản của Chúa Thánh Thần: hợp nhất tình yêu đi vào ngụ cư mãi mãi. Điều này dẫn đến một quyết định có ý nghĩa to lớn: “Phải chăng *pneuma* chỉ được tìm kiếm ở dạng không liên tục hoặc nó cư ngụ chính trong ‘việc ngụ cư mãi mãi’, trong sự kiên định của lòng trung thành sáng tạo?” Nếu là về sau, thì điều đó cũng có nghĩa là

tinh thần không hiện diện ở nơi người ta nói “nhân danh mình” hoặc “tìm kiếm danh tiếng cho riêng mình”, do đó tạo ra bè phái. *Pneuma* hiện diện chính trong việc tưởng nhớ (Ga 14:26) và hiệp nhất. Chúng ta sẽ trở lại với những tuyên bố này, trong đó thần khí học, theo Thánh Augustinô, đã trở thành một chỉ thị hành động cụ thể. Nhưng trước tiên chúng ta hãy tiếp tục với phân tích của chúng ta.

b) Tôi muốn đề cập ngắn gọn đến đoạn văn thứ hai trong đó Thánh Augustinô nhận thấy quan điểm của mình đã được xác nhận, tức là chữ “tình yêu” trong Kinh thánh có ý đề cập cụ thể đến Chúa Thánh Thần. (7) Thánh Augustinô tương phản câu thứ bảy và câu mười sáu của thư 1 Ga 4 và tìm thấy sự xác nhận thêm cho sự tương phản giữa câu 16/12 và câu 13, trong cách giải thích hỗ tương của hai bản văn. Câu 16 nói rằng Thiên Chúa là tình yêu. Câu 7 viết: “Tình yêu phát xuất từ Chúa.” Tình yêu một mặt là “Thiên Chúa”, mặt khác “từ Thiên Chúa.” Nếu bạn đặt cả hai lại với nhau, tình yêu vừa là “Thiên Chúa” vừa “từ Thiên Chúa”; nói cách khác, tình yêu là “Thiên Chúa phát từ Thiên Chúa”. Cùng với đoạn trước, nó dường như giải thích một lần nữa rằng “Thiên Chúa phát xuất từ Thiên Chúa”— Thiên Chúa như sức mạnh xuất hiện và trở nên gần gũi, như sức mạnh của sự sinh hạ mới, một nơi đến mới cho con người nam nữ—là Chúa Thánh Thần và chúng ta có thể nhận được những gì từng được nói về *agape* như một việc làm sáng tỏ tương đương về điều Chúa Thánh Thần là gì.

3. Chúa Thánh Thần là Hồng ân

a) Tin mừng Gioan 4:7–14, tức là cuộc trò chuyện của Chúa Giêsu với người đàn bà Samari, là bản văn chính của Thánh Augustinô để trình bày chữ hồng ân (*donum*) như một danh xưng yêu tính của Chúa Thánh Thần. Chúa Giêsu xin nàng “hồng ân” nước để tự mặc khải như người ban nước tốt hơn. (8) “Nếu chị nhận ra ân huệ Thiên Chúa ban, và ai là người nói với chị: ‘Cho tôi chút nước uống’, thì hẳn chị đã xin, và người ấy đã ban cho chị nước hằng sống.” Đối với Thánh Augustinô, luận lý bên trong của bản văn này được hỗ trợ bởi lời hứa về nước trong Lễ Lều: “Ai khát, hãy đến với tôi, ai tin vào tôi, hãy đến mà uống! Như Kinh Thánh đã nói: Từ lòng Người, sẽ tuôn chảy những dòng nước hằng sống” (Ga 7:37). Thánh sử thêm vào đoạn này: “Chúa Giêsu muốn nói về Thần Khí mà những kẻ tin vào Người sẽ lãnh nhận.” (7:39). Thánh Augustinô tìm thấy lối chú giải thần khí tương tự về hồng ân nước hằng sống trong 1 Côrintô 12:13: “Tất cả chúng ta đã được ban cho thức uống của một Thần Khí.” Sự khẳng định này về Thần Khí dưới hình ảnh của nước, theo công thức trong Gioan 4 và Gioan 7, cung cấp cho Thánh Augustinô mối liên kết giữa Kitô học và thần khí học. Chúa Kitô là giếng nước hằng sống. Nghĩa là Chúa chịu đóng đinh là nguồn sinh ra sự sống cho thế giới. Giếng Thánh Thần là Chúa Kitô chịu đóng đinh. Từ Người, mỗi Kitô hữu trở thành giếng của Chúa Thánh Thần.

Điều cũng quan trọng là hiểu rằng tất cả sức mạnh của hình ảnh được nối kết với thần khí học. Con khát tột cùng của con người kêu cầu Chúa Thánh Thần. Người và chỉ mình Người là nước mát mà không có nó thì không có sự sống. Mầu nhiệm Chúa Thánh Thần trở nên hữu hình qua hình ảnh cái giếng và nước uống một cách khôn tả và không thể lấy lại được thông qua suy nghĩ, vì nước tưới tắm và biến đổi một sa mạc và gặp gỡ con người như một lời hứa mầu nhiệm. Con khát của con người trở thành cơn khát vô tận, triệt để, một cơn khát không bị dập tắt bởi bất cứ loại nước nào khác ngoài sự giải khát của nước đó. Trong bối cảnh này, Thánh Augustinô thừa nhận đã không theo đuổi mối liên kết giữa thần học về thập giá và

thần học về lịch sử, vốn được đặc biệt đề xuất bởi Gioan 19 và có ảnh hưởng rộng rãi trong thần học giáo phụ đã được Hugo Rahner chứng minh thành công. (9)

Theo Thánh Augustinô, kết quả quan trọng thứ hai của mối liên kết giữa Gioan 4 và Gioan 7 là sự chắc chắn rằng tên hồng ân là tên của Chúa Thánh Thần ngõ hầu làm cho nền thần học (hay nói đúng hơn thần khí học) về việc cho đi và hồng ân thành khả hữu. Ngược lại, yếu tính của Thiên Chúa trong tư cách Chúa Thánh Thần cũng được giải thích bằng ý niệm hồng ân. Trên cơ sở này, giờ đây, Thánh Augustinô có thể làm sáng tỏ sự khác biệt giữa Chúa Con và thần khí. Nói cách khác, ngài có thể trả lời câu hỏi về lý do tại sao Chúa Thánh Thần, Đấng cũng thực sự là “Thiên Chúa phát xuất từ Thiên Chúa,” cũng không phải là “Chúa Con”. Đây là khác biệt ở đây?

Câu trả lời của Thánh Augustinô: “Người phát xuất từ Thiên Chúa không phải như được sinh ra nhưng như được ban cho (*non quomodo natus, sed quomodo datus*). Vì vậy, Người không được gọi là con bởi vì Người không được 'sinh ra' như 'con đầu lòng' cũng không được 'tạo ra' như chúng ta (*neque natus... eque factus*).” (10) Ngài phân biệt ba phương thức bắt nguồn từ Thiên Chúa: được sinh ra, được ban cho và được tạo ra (*natus, datus, factus*). Nếu ta có thể mô tả tốt nhất bản chất của Chúa Con, tư thế của Người đối với Chúa Cha, bằng khái niệm sinh sản, thì tư thế của Chúa Thánh Thần là “ban cho”. Chuyển động ban cho là chuyển động đặc biệt thánh thiện, thiêng liêng. Việc “được ban cho” (*datus*) này không nhằm mục đích trở thành một vị thế trung gian giữa việc được sinh ra và việc được tạo ra (*natus* và *factus*). Nó không hề xóa bỏ ranh giới phân cách tạo vật và Thiên Chúa nhưng vẫn ở trong thiên tính. Tuy nhiên, nó vẫn đại diện cho một sự mở ra với lịch sử và con người.

Thánh Augustinô đặt câu hỏi liệu Chúa Thánh Thần có hữu thể-hồng ân của riêng Người hay hữu thể của Người hoàn toàn xuất phát từ việc Người được “ban cho”. Liệu Người có một hữu thể độc lập với việc trở thành hồng ân và trước khi Người trở thành hồng ân, hoặc hữu thể của Người hệ chính ở chỗ là hồng ân của Thiên Chúa? Vị Tiến sĩ Hội Thánh phát xuất từ Hippo trả lời rằng Chúa Thánh Thần, trong yếu tính của Người, luôn là hồng ân của Thiên Chúa, Thiên Chúa như Đấng tự hiến, Thiên Chúa như Đấng tự phân phối, như một hồng ân. (11) Cơ sở bên trong của lịch sử sáng tạo và cứu độ đã nằm trong phương thức hiện hữu này của Chúa Thánh Thần, là *donum* [hồng ân] và *datum* [ban cho], thực sự, bắt đầu với lịch sử cứu độ, với việc Thiên Chúa tự hiến trọn vẹn, một điều, về phần nó, xuất hiện như cơ bên trong của sự sáng tạo. Một mặt, học thuyết “nội tại” về Chúa Ba Ngôi được mở hoàn toàn cho “nhiệm vụ cứu độ” [economic]. Mặt khác, lịch sử cứu độ được quy chiếu trở lại thần học. Hồng ân của Thiên Chúa là chính Thiên Chúa. Người là nội dung của lời cầu nguyện Kitô giáo. Người là hồng ân duy nhất thoả đáng dâng lên thiên tính. Thiên Chúa ban cho như Thiên Chúa không là gì khác hơn là Thiên Chúa, tự ban chính Người và với chính Người, mọi sự. Lời cầu nguyện thích đáng của Kitô hữu không cầu xin điều này hay điều khác nhưng xin hồng ân Thiên Chúa là chính Thiên Chúa, cho mình.

Thánh Augustinô diễn đạt điều này một cách tuyệt vời bằng cách diễn giải như một lễ tất nhiên lời cầu xin trong Kinh “Lạy Cha chúng con,": “Xin Cha ban cho chúng con lương thực hằng ngày,” theo nghĩa Chúa Thánh Thần. Người là “bánh của chúng ta,” của chúng ta như một người không phải của chúng ta, như một điều hoàn toàn được ban cho. Tinh thần “của chúng ta” không phải là tinh thần của chúng ta...(12) Do đó, điều thực sự đáng kể là Thiên

Chúa như hồng ân thực sự là Thiên Chúa; nói cách khác, Chúa Thánh Thần là Thiên Chúa. Độ chính xác cổ điển trong Công thức của Thánh Augustinô hầu như không thể dịch sang từ ngữ của chúng ta hoặc ý tưởng của chúng ta: “Ồ đó (tức là với Chúa), không phải là một vị trí cấp dưới của đấng ban cho cũng không phải vị trí chúa tể của người ban cho mà là sự hài hòa (concordia) của người đấng ban cho và người cho.” Hơn nữa, điểm này xác nhận điều mà Thánh Augustinô trước đó lấy từ tên “Chúa Thánh Thần”: “Bởi vì Người là Đấng chung cho cả hai, tên riêng của Người là điểm chung của chúng. Câu tuyên bố này cũng thiết lập sự thống nhất bên trong của các danh xưng "tình yêu" và "hồng ân" với danh xưng chính là "Chúa Thánh Thần". Bằng cách này, ngài cho thấy tính hợp pháp của sự thống nhất này và việc tích nhập toàn bộ vào một giải nghĩa thống nhất.

4. Mở Vào Lịch Sử Cứu Độ

Như đã lưu ý, việc mở vào lịch sử cứu độ phát xuất bằng nhau từ các khái niệm tình yêu và hồng ân. Hai bản văn làm sáng tỏ và thậm chí rõ ràng hơn ý nghĩa của các liên kết này.

a) Trong *De Trinitate* 15.18.32, Thánh Augustinô phát triển ý nghĩa cánh chung của *pneuma* từ chức năng cánh chung của tình yêu trong tư cách thẩm phán. *Caritas* không chống lại công lý nhưng chính nó là sự phán xét. Tình yêu và một mình tình yêu là sự phán xét của Thiên Chúa. Tình yêu phân rẽ phải trái (Mt 25!). Người yêu thì đứng “bên phải” Người, còn người không yêu đứng ở bên trái. Không có tình yêu thì không có “điều tốt” nào là tốt cả.

Thánh Augustinô cũng cố lập luận của ngài bằng cách hướng tới những vị rao giảng đường như mâu thuẫn với Tin Mừng, các thánh Phaolô và Giacôbê, thư gửi tín hữu Galát và thư Giacôbê. Theo Galát 5:6, cắt bì hay không cắt bì đều không đáng kể, chỉ có đức tin hành động qua tình yêu mới đáng kể mà thôi. Thánh Phaolô lập lại một cách cô đọng những gì ngài đã nói một cách cảm kích trong thư 1 Côrintô 13:1–3: “Không có *caritas* [đức ái] thì mọi điều khác, đức tin, việc làm, chẳng là gì cả, tuyệt đối không là gì cả.” Các thánh Phaolô và Giacôbê gặp nhau ở điểm này bởi vì khi đề cập đến đức tin làm việc thông qua tình yêu, Thánh Phaolô tách đức tin cứu rỗi, khí chất đức tin được thần khí linh hứng, ra khỏi đức tin không cứu rỗi mà ma quỷ cũng sở hữu (Gc 2:19). Thánh Augustinô nói, nếu không có tình yêu, đức tin có thể “hiện hữu nhưng không cứu rỗi,” *esse non prod-esse*, bằng tiếng Latinh không ai bắt chước được của giám mục Hippo.

Những tuyên bố này, nhằm giải thích *caritas*, tức *pneuma*, như phán xét cánh chung và do đó như dấu chỉ quyết định của đức tin Kitô giáo, làm nền tảng cho toàn bộ thần học bí tích và giáo hội học của Thánh Augustinô, mà tại thời điểm này được hợp nhất với thần khí học. Với niềm tin này, Thánh Augustinô đã đối đầu với những người theo lạc giáo Đônátô [Donatists]. Những người này có các bí tích giống như Giáo Hội Công Giáo, vậy sự khác biệt nằm ở đâu? Điều gì sai với những người theo lạc giáo Đônátô? Lưu ý tới tiền sử của sự phân rẽ, cũng như hình thức hiện đại của chúng, Thánh Augustinô trả lời rằng họ đã làm tan vỡ tình yêu. Họ đã rời xa sự thật đức tin bởi vì họ đã đặt ý tưởng về sự toàn thiện của riêng họ lên trên sự hợp nhất. Họ đã tuân giữ mọi điều thuộc về Giáo Hội Công Giáo ngoại trừ họ đã từ bỏ tình yêu khi họ từ bỏ sự hiệp nhất. Không có tình yêu mọi điều khác là trống rỗng. Chữ *caritas* ở đây nhận được một ý nghĩa rất cụ thể, mang tính giáo hội học, và trên thực tế, theo ngôn ngữ của Thánh Augustinô, nó hoàn toàn thâm nhập vào các ý niệm, vì ngài nói rằng Giáo hội là tình

yêu. Điều này, theo một nghĩa nào đó, là một luận đề tín điều đối với ngài. Là công trình tạo dựng của Chúa Thánh Thần, Giáo Hội là thân thể của Chúa được xây dựng bởi *pneuma*, và do đó cũng trở thành cơ thể của Chúa Kitô khi *pneuma* đào tạo những người đàn ông và đàn bà cho “*communio*” (hiệp thông). Sáng tạo này, Giáo hội này, là “hồng ân” của Thiên Chúa trên thế giới, và “hồng ân” này là tình yêu.

Nhưng, trong luận điểm tín điều này, Thánh Augustinô cũng nhìn thấy một đặc tính cụ thể. Chúng ta không thể xây dựng căn tính Kitô giáo của chúng ta trong các giáo phái, tách biệt với những giáo phái khác. Nếu điều này xảy ra, linh hồn của toàn bộ sẽ bị mất ngay cả khi một giáo phái có mọi bộ phận cá thể. Việc chấp nhận toàn bộ cộng đồng các tín hữu thuộc về căn tính Kitô giáo, tức là khiêm nhường, yêu thương (*caritas*), và chịu đựng lẫn nhau, vì nếu không sẽ thiếu Chúa Thánh Thần, Đấng thống nhất. Tuyên bố có tính tín điều “Giáo hội là tình yêu” không chỉ đơn thuần là một tuyên bố tín điều cho các sách giáo khoa, mà đề cập đến tính năng động tạo nên sự hợp nhất, tính năng động là sức mạnh giữ cho các Giáo Hội ở lại với nhau. Do đó, Thánh Augustinô nghĩ tới lý giáo như một lý giáo thần khí học, một lý giáo bén rễ cụ thể trong hành vi sống. Loại chính mình ra khỏi sự kiên định, vốn là thần khí, ra khỏi sự kiên nhẫn của tình yêu, là thu hồi tình yêu bằng cách thu hồi việc ngụ cư mãi mãi và do đó là bác bỏ Chúa Thánh Thần, Đấng là sự kiên nhẫn của việc ngụ cư mãi mãi, của việc hòa giải. Thánh Augustinô không khẳng định rằng bất cứ ai ở lại trong Giáo hội đều tự động có *caritas*, nhưng đúng hơn, bất cứ ai không sẵn lòng ở lại thì đã bỏ rơi *caritas*. Do đó ngài đề xuất: ta sở hữu Chúa Thánh Thần theo mức độ ta yêu mến Giáo Hội. Thần học Ba Ngôi là tiêu chuẩn đích thực của giáo hội học. Tên tình yêu như được ban cho Chúa Thánh Thần là chìa khóa cho sự hiện hữu của Kitô hữu và đồng thời diễn giải tình yêu một cách cụ thể như sự kiên nhẫn của Giáo hội. (13)

Để hiểu rõ hơn bản tóm lược này của một cuộc tranh luận có tính giáo hội học và giáo hội học thần khí học của Thánh Augustinô, chúng ta nên nói thêm rằng niềm tự hào về một thiên toàn luôn lớn lao hơn hiện hữu không những chỉ ở chỗ bắt đầu. Các triệu chứng của sự phân rẽ này đã được đóng dấu bằng sự ghét bỏ cho rằng sự chẩn đoán nó là điều rõ ràng. Hạt giống của sự phân rẽ là việc rời xa cộng đồng yêu thương. Vài phát biểu của F. van der Meer, người đã mô tả một cách sống động trải nghiệm về lạc giáo Đônato khi nó xuất hiện với Thánh Augustinô, sẽ làm sáng tỏ điều này:

Có tường trình cho rằng họ (những người theo lạc giáo Đônato) đã phá hủy nơi mà một người Công Giáo đã từng ở. Và điều tồi tệ hơn, họ tạo ra những đám đông giận dữ, những nhóm công nhân giận dữ, những người có lẽ đã mơ ước một vương quốc trần gian của Thiên Chúa và là những người từng tấn công nhiều lần các *cellae* (xà lim) (kho thóc hoặc nhà kho) hoặc trang trại đơn độc, các căn nhà ở nông thôn, các nhà thờ và lâu đài của những người Công Giáo. Họ cướp đồ tiếp tế ở bất cứ nơi nào họ không được cung cấp, “ăn cắp đồ khô và làm rỗng chất lỏng,” đốt cháy vương cung thánh đường bằng sách và mọi thứ. Họ đã đối xử tệ với các giáo sĩ và sau đó, khi chính nghĩa của họ bị bác bỏ, họ đã ném vôi và giẫm vào mắt người Công Giáo để làm họ ra mù lòa, “điều mà thậm chí không diễn ra với những kẻ man rợ.” Họ cũng không quên đòi lại giấy nợ, phá vỡ hợp đồng, tổng tiền việc giải phóng những kẻ vô dụng khủng khiếp nhất trong số nô lệ, và khi cần thiết, đưa một lãnh chúa kháng cự vào máy xay guồng [treadmills]. (14) Vì vậy, chúng ta phải thừa nhận rằng sự đồng nhất hóa giữa Giáo hội và tình yêu cũng có những nguy hiểm của nó, bất kể việc lý luận sâu sắc nhất có cơ

sở bao nhiêu và bất kể nó được tiến hành một cách khả niệm ra sao. Điều chắc chắn là sự biến đổi tinh thần và tình yêu theo nghĩa giáo hội giải quyết được một mặt của vấn đề. Nhưng nó cũng có thể dẫn đến những hậu quả nguy hiểm và có tính hạn chế. Những mối nguy hiểm này phát sinh khi việc chỉ danh Giáo hội như tình yêu không còn cho phép việc kết nối nó với Chúa Thánh Thần trở thành tiêu chuẩn thực sự của Giáo Hội (như một yêu cầu thực tế) nhưng thay vào đó xuất hiện như một nội dung hiển nhiên của định chế. Trong trường hợp này, sự cứng ngắc nảy sinh, một vấn đề mà Thánh Augustinô sau này đề xuất và sau đó dẫn đến việc làm cứng ngắc đầy nguy hiểm các lập trường trong Giáo hội trong thời Trung cổ và hiện đại.

Có lẽ cũng vì trong các phong trào dị giáo của thời Trung cổ và Cải cách, mà Chúa Thánh Thần bị coi gần như trong tương phản với Giáo hội định chế. Việc chống đối tái xuất trong thời chúng ta giữa *pneuma* và định chế nói lên một chủ nghĩa lãng mạn không còn liên quan cả trong lĩnh vực trần tục. (Nước Đức đã trải nghiệm một cách cảm kích, chỉ trong thế kỷ này, sức mạnh của các phong trào lãng mạn hủy hoại tinh thần và thể xác.) Giải pháp thay thế sai lầm này càng không có khả năng đương đầu với vấn đề Giáo hội và Chúa Thánh Thần. Ngày nay, “Giáo Hội chính thức” hay “Giáo Hội Công Giáo thực nghiệm” được coi là phần đề của “thần khí”. Thánh Augustinô sẽ phủ nhận điều này và bác bỏ nó như một sự hiểu lầm về Giáo hội, có thể được tha thứ nơi người ngoại đạo, nhưng không thể tha thứ nơi tín hữu. Giáo Hội, người phân phát các bí tích và giải thích lời Chúa bằng cách lắng nghe thì không phải chỉ là “Giáo Hội Công Giáo thực nghiệm”. Giáo Hội không thể bị chia thành “tinh thần” và “định chế”. Giáo Hội là nhà của Chúa Thánh Thần, hữu hình và “thực nghiệm,” trong các bí tích và trong lời Chúa. Chúa Thánh Thần được ban cho chính trong cộng đồng cụ thể của những người dẫn khởi từ Chúa Kitô sự hỗ trợ và chịu đựng lẫn nhau. Ý tưởng cho rằng Chúa Thánh Thần chỉ xuất hiện trong các vụ đột xuất không liên tục và không thường xuyên của các nhóm tự giáo dục sẽ không thể tương đương được đối với Thánh Augustinô. Theo Thánh Augustinô, ai chỉ tìm Chúa Thánh Thần ở bên ngoài, là hiểu sai hoạt động căn bản của *pneuma*: tình yêu thống nhất bước vào sự ngụ cư mãi mãi. Nhưng điều này mở ra một phương thức thay thế có ý nghĩa quyết định: “Phải chăng thần khí chỉ ở dạng không liên tục, hay chính là ở hồng ân đã được trao ban?”

b) Trong bối cảnh này, cách giải thích của Thánh Augustinô về thần khí học của Ep 4:7–12 là điều quan trọng. (15) Tại đây, ngài khám phá ra khái niệm Chúa Thánh Thần như sự giải thoát và sự phát triển của “hồng ân” trong các ơn phúc mà Thánh Phaolô, trong số những điều khác, gọi là “đặc sủng”—nói cách khác, những câu hỏi từng đóng vai trò quyết định trong quan điểm đương thời coi *pneuma* như phần đề của “định chế.”

Thánh Augustinô bắt đầu với những lời trích từ thư gửi tín hữu Êphêsô: “Nhưng mỗi người chúng ta đã nhận được ân sủng tùy theo mức độ Đức Kitô ban cho. Vì thế, có lời Kinh Thánh nói : ‘Người đã lên cao, dẫn theo một đám tù; Người đã ban ân huệ cho loài người’” (Ep 4:7–8 liên quan đến Thánh vịnh 67:18). Đối với Thánh Augustinô, chữ chủ chốt “hồng ân” xác định bản văn có tính thần khí học. Nó cũng cung cấp cho ngài một cơ hội giảng dạy đầy ấn tượng về mối liên hệ giữa Chúa Kitô và Chúa Thánh Thần. Các ơn phúc của Chúa Thánh Thần, trong đó, cuối cùng, chính Chúa Thánh Thần là hồng ân, là hồng ân của Chúa Kitô chiến thắng, hoa trái của chiến thắng của Người, của việc Người lên trời với Chúa Cha. Hai cách đọc mâu thuẫn nhau đoạn văn trong đó bản Phổ Thông dẫn giải Thánh vịnh 67 rất quan

trọng đối với Thánh Augustinô. Cách đầu tiên viết: “Bạn nhận được các ơn phúc nơi con người,” và cách thứ hai (mà Tân Ước tuân theo):

“Người ban các ơn phúc cho con người.” Đối với Thánh Augustinô, sự tương phản ở đây cho thấy sự mơ hồ của chính mâu nhiệm Kitô học. Chúa Kitô, đáng đã thắng thiên, cũng vẫn là đáng đã giáng thế. Người đứng ở cả phía Thiên Chúa ban cho và những người nam nữ nhận lãnh. Người là đầu và là thân thể, đáng cho đi từ phía Thiên Chúa và nhận lãnh từ phía nhân loại. Một lần nữa, đây là điều kết hợp giáo hội học và Kitô học. Trong Giáo hội, Người vẫn là người đi xuống. Giáo Hội là Chúa Kitô như đáng đã giáng thế, một sự tiếp nối nhân tính của Chúa Giêsu Kitô.

Thành thử, ở đây, Thánh Augustinô tập trung chủ yếu vào mối liên hệ giữa Chúa Kitô, Chúa Thánh Thần và Giáo hội như được trình bày trong bản văn. Ngài không tập trung quá nhiều vào những ơn phúc cá nhân được đề cập trong Tân Ước đúng nghĩa, mà đúng hơn vào sự kiện này là trong tất cả những ơn phúc đó, hồng ân— là chính Chúa Thánh Thần— đã được ban cho. Hơn nữa, Thánh Augustinô vẫn trung thành với văn bản và trích dẫn chính xác thư 1 Côrintô 12:11 như một bản song hành để hỗ trợ quan điểm của ngài: “Nhưng chính một và cùng một Chúa Thánh Thần tạo ra tất cả những ơn phúc này, phân phát chúng cho mỗi người như Người muốn. Nhưng nếu những ơn phúc này cuối cùng chỉ là một hồng ân duy nhất dưới nhiều hình thức khác nhau, tức là Thần Khí của Thiên Chúa, và nếu Thần Khí là món quà của Chúa Giêsu Kitô (mà Người ban cho và nhận lãnh nơi những con người nam và nữ), thì tính cứu cánh nội tại cuối cùng của tất cả các ơn phúc là sự hợp nhất. Như thế, một cách khá hợp lý, đoạn văn liên quan trích từ thư gửi tín hữu Êphêsô kết thúc bằng cách đặt thành mục tiêu cuối cùng rằng tất cả những điều này là “vì mục đích xây dựng thân thể Chúa Kitô.”

Điều này đưa Thánh Augustinô trở lại với giáo hội học yêu thích của ngài và ý niệm thần khí học, ý niệm xây dựng, ý niệm ngụ cư mãi mãi, ý niệm hợp nhất, ý niệm tình yêu. Ngài tìm thấy ở đây một khả thể sử dụng nó một cách mới, được ngài làm sáng tỏ bằng cách thêm Thánh vịnh 126:1: “Nếu Chúa không xây cất nhà...” Ngài định vị Thánh vịnh trong lời tiên tri hậu lưu đầy, liên quan đến việc xây dựng một ngôi nhà “sau khi bị giam cầm.” Chữ chủ chốt, “giam cầm,” kết nối Tv 67 và Ep 4: Chúa cầm tù, giam cầm và ban ân huệ. Ơn phúc của Người là Chúa Thánh Thần, và Chúa Thánh Thần là tòa nhà cuối cùng có thể diễn ra sau khi bị giam cầm. Điều này gián tiếp đụng đến vấn đề tự do. Việc cầm tù, giam cầm, mà trước đây cản trở việc xây dựng, là ma quỷ. Ngược lại, ma quỷ là nơi giam cầm, nô lệ, đầy ải của con người, một sự dụ dỗ xa rời bản ngã. Các phân tích nhân chủng học của *The Confessions* [tự thú] cũng có thể được nghe ở hậu cảnh. Nếu một con người bị cám dỗ xa rời chính mình, họ lang thang không mục đích vào sự trống rỗng. Chính trong vẻ ngoài tự do này, họ là kẻ lưu đầy, kẻ tù nhân, tội tội phạm. (16) Một lần nữa, Thánh Augustinô không chỉ nói về cơ sở của một lý thuyết tín điều hoặc triết học nhưng từ kinh nghiệm của cả đời ngài. Trong nguyên lý bất xác định [indeterminacy], trong sự tự do biểu kiến của một hiện hữu trong đó, mọi thứ đều có thể nhưng không có gì là có ý nghĩa, họ bị nô dịch. Họ bị lưu đầy khỏi chính bản thân mình và bị bắt giữ bởi sự không liên kết hoàn toàn, dựa trên sự khuyết diện của bản thân và sự tách biệt khỏi sự thật của chính nó. Mặt khác, ơn phúc của Chúa Kitô chiến thắng là việc trở về nhà và do đó làm cho việc xây dựng ngôi nhà trở nên khả hữu, và ngôi nhà được gọi là “Giáo Hội.”

Ở đây chủ đề tình thần như tự do và giải phóng rõ ràng có liên hệ. Mặc dù nghịch lý với tư tưởng đương thời, tự do hệ ở việc trở thành một phần của ngôi nhà, được bao gồm trong tòa nhà. Ý tưởng này không phải là nghịch lý với viễn ảnh của khái niệm cổ xưa về tự do. Đối với người xưa, bất cứ ai thuộc về nhà đều tự do, và tự do là tìm được một ngôi nhà. (17)

Thánh Augustinô giả định khái niệm xã hội cổ xưa này về tự do, nhưng sau đó dứt khoát vượt qua nó để phù hợp với Niềm tin Kitô giáo. Tự do đứng trong một mối liên hệ không thể tan hòa với sự thật, đó là cách chân chính của con người để tìm một ngôi nhà. (18) Con người chỉ tự do nếu họ ở nhà, tức là, nếu họ ở trong sự thật. Một chuyển động khiến con người xa rời chân lý của bản thân mình, xa rời chính sự thật, không bao giờ có thể là tự do vì một chuyển động như vậy hủy hoại con người, vong thân họ khỏi chính họ, và do đó lấy đi của họ lĩnh vực chuyển động riêng của họ, trong đó họ có thể trở thành chính họ. Đó là lý do tại sao ma quỷ là sự giam cầm, và đó là lý do tại sao Chúa Kitô phục sinh, Đấng quan tâm đến con người và xây họ vào nhà, là dự giải thoát. Cuối cùng, đó là lý do tại sao các ơn phúc cá thể của Chúa Thánh Thần, các đặc sủng, có thể hội tụ trong ý niệm xây dựng.

Trong đoạn văn này, Thánh Augustinô rút chữ chủ chốt "xây dựng" từ học thuyết về các đặc sủng. Như đã nói trước đây với mối liên hệ giữa Giáo hội và tình yêu, sự "thu hẹp tầm nhìn" như vậy có những mối nguy hiểm của nó. Nó có thể dẫn đến việc bỏ qua các hoạt động đa dạng của Chúa Thánh Thần để ủng hộ lòng trung thành đối với các quy tắc đã định, các quy tắc mà cuối cùng có thể được đồng nhất hóa với Chúa Thánh Thần. Về khía cạnh này, những bản văn này không cung cấp một thần khí học có giá trị phổ quát cũng như một giáo huấn hoàn toàn quân bình về linh đạo Kitô giáo. Nhưng chúng quả có thực hiện một sự đóng góp, và việc áp dụng Kinh thánh này thực sự khá phù hợp vào thời của Thánh Augustinô. Sự dư dật của các đặc sủng hầu như không tồn tại trong giáo phận của Thánh Augustinô; do đó, vấn đề khác với vấn đề của Côrintô của Phaolô. (Tình cờ, Thánh Phaolô cũng kết luận rằng sự xây dựng hay tình yêu thương là đặc sủng quan trọng nhất và đặc biệt quan trọng đối với mọi người, sau đó mới là lời tiên tri hoặc tuyên bố dễ hiểu. (19) Bỏ qua chuyện đó, Thánh Augustinô kêu gọi một cách chính đáng đặc sủng cần thiết cho một Giáo hội bị xâu xé bởi lòng căm thù và sự óc bè phái—đặc sủng cùng cộng tác để xây dựng sự hiệp nhất của Giáo hội. Và ngài đứng hoàn toàn về phía Thánh Tông đồ khi ngài cương quyết nhìn thần khí một cách tích cực—trong chữ Có khiến con người trở thành "một ngôi nhà" và kết liễu "sự giam cầm". "Ngôi nhà" là sự tự do, không phải là sự phân tán. Hoạt động của Chúa Thánh Thần là "ngôi nhà," việc ban tặng ngôi nhà. Hợp nhất. Vì Chúa Thánh Thần là tình yêu.

Communio 25 (Hè 1998). © 1998 by *Communio: International Catholic Review*. Bản tiếng Anh của Peter Casarella

1 Xem EM Heufelder, *Neues Pfingsten* [Lễ Ngũ Tuần Mới], ấn bản 2. (Meitingen-Freising, 1970), đặc biệt 51; J. Pieper, *Ueberlieferung* [(Munich, 1970) 38ff; 97–108. Chủ đề ban đầu của tôi chỉ đơn giản là "Thần khí học và Linh đạo." Lý do hạn chế chủ đề theo cách này đã được trình bày trong phần giới thiệu.

2 Giới hạn này không nhằm mục đích lịch sử mà chỉ nhắm vào câu hỏi thần học về những gì có thể học được từ Thánh Augustinô ngày nay. Tôi đã cố ý tránh đi vào cuộc thảo luận lịch sử về thuyết Chúa Ba Ngôi của Thánh Augustinô. Về câu hỏi này, xem thư mục trong C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana* [Thư mục về Thánh Augustinô](Darmstadt, 1962),

78–80 và các thư mục hiện có của *Revue des Études Augustiniennes* (Tập chí Nghiên cứu Thánh Augustinô]. Về phương diện này, người ta cũng có thể nhắc đến M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* [Học thuyết Tâm lý về Chúa Ba Ngôi của Thánh Augustinô], ấn bản 2. (1967); A. Dahl, *Augustin und Plotin* [Thánh Augustinô và Plotin](Lund, 1945); O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la trinité selon St. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en* [Cái hiểu của niềm tin vào Chúa Ba Ngôi theo Thánh Augustinô. Nguồn gốc của thần học Ba Ngôi của ngài cho đến khi] (Paris, 1966), 391; cũng như ấn bản có bình luận của *De Trinitate* [về Ba Ngôi] trong *Bibliothèque Augustienne, Oeuvres de St. Augustin* [Thư mục Augustinô, Các Tác phẩm của Thánh Augustinô], tập 15 (M. Mellet, Th. Camelot, E. Hendrikx) và tập 16 (P. Agaesse, J. Moingt), được trích dẫn là *Oeuvres* tập 15 và tập 16.

3 Thánh Augustinô, *De Trinitate* [về Chúa Ba Ngôi] 5.11.12–12.13. Xem cuộc bàn rộng của J. Moingt, “Les Noms du Saint-Esprit” [Các tên của Chúa Thánh Thần] trong *Oeuvres*, tập 16, 651–54.

4 Xem R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* [Tin Mừng Gioan I](Freiburg 1965), 474.

5 *De Trin.* [về Chúa Ba Ngôi] 15.17.27–18.32.

6 *De Trin.* [về Chúa Ba Ngôi] 15.17.31.

7 *Sđđ.*

8 *De Trin.* [về Chúa Ba Ngôi] 15.19.33; xem 5.14.15–15.16.

9 H. Rahner, *Symbole der Kirche* [Biểu tượng Giáo Hội] (Salzburg, 1964), 175–235.

10 *De Trin.* [về Chúa Ba Ngôi] 5.14.15.

11 *De Trin.* [về Chúa Ba Ngôi] 5.15.16.

12 “Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accipimus. Non ille spiritus noster quos sumus, quia ipse spiritus est hominis qui in ipso est: sed alio modo iste noster est, quos dicimus et: ‘Panem nostrum da nobis’ (Mt 6:11). Quanquam et illum spiritum qui hominis dicitur, utique accepimus. ‘Quid enim habes,’ inquit ‘quod non accepisti’ (1 Cor 4:7)? Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus.” (*De Trin.* 5.14.15).

13 Xem việc trình bày những ý tưởng này trong cuốn sách của tôi, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* [Con người và Nhà của Thiên Chúa trong Học thuyết của Augustine về Giáo hội] (Munich, 1954), 136–58.

14 F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* [Augustinô mục tử](Cologne, 1951), 113. Xem toàn bộ phần, “Die pars Donati und die Ketzer,” [Phân tích Đônátô và những kẻ dị giáo]

109–63. Về bối cảnh lịch sử của Lạc giáo Đônátô: H.I. Mattou trong *Geschichte der Kirche* (Lịch sử Giáo Hội], tập. 1, biên tập. J. Daniélou và H.I. Marrou (Einsiedeln, 1953), 256–60; W.H.C. Frend, “Donatismus” [Lạc giáo Đônátô] trong *Reallexikon für Antike und Christentum* [từ điển chuyên môn về cổ thời và Kitô giáo], tập. 4, biên tập. Th. Klauser, 128–47.

15 *De Tri.* [về Chúa Ba Ngôi] 15.19.34.

16 Xem nhất là Thánh Augustinô, *Tư Thú* 8.5.12–12.30; đặc biệt là 7.16: “...retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram.” xem bài bình luận của A. Soullignac trong *Oeuvres*, tập. 14:543 (“La psychologie augustinienne de la volonté” [Tâm lý học của Thánh Augustinô về ý chí]) và tập. 13:689–93 (“Regio dissimilitudinis” [lãnh vực không tương tự]).

17 Xem nghiên cứu kỹ lưỡng của D. Nestle, *Eleutheria: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen*, [Nữ thần tự do (Eleutheria): Các nghiên cứu về bản chất của tự do nơi người Hy Lạp và trong Tân Ước] phần 1, *Die Griechen* [người Hy Lạp] (Tübingen, 1967); E. Coreth, “Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit,” *Zeitschrift für katholische Theologie* [Về lịch sử của vấn đề tự do con người,” *Tạp chí Thần học Công Giáo*] 94 (1972): 258–289; về chủ đề này, xem 264–68.

18 Về mối liên hệ giữa tự do và chân lý, xem E. Coreth, “Zur Problemgeschichte,” [Về lịch sử của vấn đề tự do con người] 289.

19 Xem. H. Schlier, “Ueber das Hauptanliegen des 1: Briefes an die Korinther,” [Về mục đích chính của phần 1: Thư gửi tín hữu Côrintô] trong *Die Zeit der Kirche* [thời Giáo Hội], ấn bản 2 (Freiburg, 1958), 147–59; J. Ratzinger, “Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche,” [Những nhận xét về vấn đề các đặc sủng trong Giáo hội] trong *Die Zeit Jesu: Festschrift für H. Schlier* [Thời Chúa Giêsu: Số dành cho H. Schlier], biên tập. G. Bornkamm và K. Rahner (Freiburg, 1970), 257–72.

Nguồn cứ liệu thần học của các phong trào giáo hội

Chỉ khi người ta được Chúa Kitô tác động và mở toang các chiều sâu thẳm nhất của họ, họ mới có thể làm người khác xúc động từ nội thẳm, mới có thể hòa giải trong Chúa Thánh Thần, mới làm cho cộng đồng phát triển thực sự.

Trong thông điệp vĩ đại về truyền giáo, *Redemptoris missio*, Đức Thánh Cha nói:

“Bên trong Giáo Hội, có nhiều loại phục vụ, chức năng, thừa tác vụ và những cách cổ vũ đời sống Kitô hữu. Tôi nghĩ tới sự phát triển mới xảy ra ở nhiều giáo hội trong thời gian gần đây, sự phát triển nhanh chóng của "các phong trào giáo hội" đầy tính năng động truyền giáo. Khi những phong trào này khiêm nhu tìm cách trở thành cuộc sống của các giáo hội địa phương và được chào đón bởi giám mục và linh mục trong các cơ cấu giáo phận và giáo xứ, họ đại diện cho một hồng phúc của Thiên Chúa ban cho cả việc tân Tin Mừng hóa và hoạt động truyền giáo được gọi đúng cách. Do đó, tôi tiến cử để chúng được lan truyền và được sử dụng để cung cấp năng lực tươi mới, đặc biệt là trong giới trẻ, cho đời sống Kitô hữu và việc rao giảng Tin Mừng, trong một quan điểm đa nguyên về những cách trong đó các Kitô hữu có thể liên kết và tự phát biểu” (1)

Quả là một biến cố tuyệt vời đối với bản thân tôi khi tôi đến tiếp xúc gần hơn với các phong trào như *Neocatecumenate* [Tân Dự Tông], *Hiệp thông và Giải phóng*, và *Focolare* và cảm nghiệm năng lực và sự nhiệt tình mà với chúng, họ đã sống đức tin và được thúc đẩy bởi niềm vui của họ trong việc chia sẻ với người khác món quà mà họ đã nhận được. Đó là vào đầu những năm 1970, thời điểm mà Karl Rahner và những người khác đang nói về một mùa đông trong Giáo Hội. Và dường như, sau sự nở rộ của Công đồng, sương giá đã lên vào thay vì mùa xuân, và sự mệt mỏi đó đang thay thế tính năng động. Tính năng động bây giờ dường như ở một nơi khác hoàn toàn, nơi người ta, dựa vào sức mình chứ không nhờ đến Thiên Chúa, đang bắt đầu tạo ra một thế giới tốt hơn cho tương lai. Việc một thế giới không có Thiên Chúa thì không thể tốt đẹp được, chứ đừng nói đến một thế giới tốt đẹp hơn, là điều hiển nhiên đối với bất cứ ai có con mắt để nhìn. Nhưng Thiên Chúa ở đâu trong tất cả những điều này? Trên thực tế, há Giáo hội đã không trở nên mệt mỏi và chán nản sau rất nhiều cuộc tranh luận và vì vậy tìm kiếm nhiều cấu trúc mới đó sao? Điều Rahner đang nói là hoàn toàn có thể hiểu được. Nó nói thành lời một kinh nghiệm mà tất cả chúng ta đều có. Nhưng đột nhiên đây là một điều không được ai lên kế hoạch. Có thể nói, ở đây, chính Chúa Thánh Thần đã chiếm diễn đàn. Đức tin đã được đánh thức trở lại chính trong giới trẻ, những người ôm lấy nó mà không có những chữ nếu, và, hoặc nhưng, mà không tránh né những cửa sập và lỗ hổng, và là những người đã trải nghiệm nó một cách tổng thể như một món quà quý giá, mang lại sự sống. Chắc chắn, nhiều người cảm thấy rằng điều này can thiệp vào các cuộc thảo luận trí thức của họ hoặc các mô hình của họ để tái thiết kế một Giáo Hội hoàn toàn khác theo hình ảnh riêng của họ - làm thế nào có thể khác được? Mỗi sự can thiệp của Chúa Thánh Thần luôn làm đảo lộn các kế hoạch của con người. Nhưng trước đây và hiện vẫn còn nhiều khó khăn nghiêm trọng hơn nữa. Vì những phong trào này đều cùng có chung những căn bệnh thơ ấu. Người ta có thể cảm nhận được sức mạnh của Chúa Thánh Thần trong chúng, nhưng Chúa Thánh Thần luôn hoạt động thông qua con người và không hề giải phóng họ khỏi những điểm yếu của họ. Đã có các xu hướng độc quyền và phiến diện khiến chúng không thể hòa mình vào đời sống của các giáo hội địa phương. Được đà lực tuổi trẻ nâng đỡ,

họ tin chắc rằng giáo hội địa phương, có thể nói như thế, phải tự nâng mình lên bình diện của họ, trong khi họ muốn giữ bản thân khỏi bị kéo vào một cấu trúc mà chắc chắn đôi khi thực sự gây khó chịu. Các va chạm nảy sinh trong đó cả hai bên đều có lỗi theo những cách khác nhau. Điều trở nên cần thiết là suy tư về việc làm cách nào để liên hệ đúng đắn hai thực tại, sự thức tỉnh mới [*Aufbruch*] trong bối cảnh tình hình hiện nay, một mặt, và, mặt khác, các cấu trúc vĩnh viễn của đời sống Giáo Hội, giáo xứ và giáo phận. Ở một qui mô lớn, các vấn đề đang bị đe dọa là những vấn đề rất thực tế mà nội dung lý thuyết của nó không nên bị thổi phồng quá mức. Mặt khác, chúng ta đang bàn tới một hiện tượng tái diễn định kỳ dưới nhiều hình thức khác nhau trong suốt lịch sử của Giáo Hội. Có cấu trúc căn bản vĩnh viễn của đời sống Giáo hội, mang lại sự liên tục cho việc tổ chức Giáo hội trong suốt lịch sử, và có những đột xuất luôn đổi mới của Chúa Thánh Thần, Đấng không ngừng hồi sinh và làm mới cấu trúc này. Nhưng sự đổi mới này hầu như không bao giờ xảy ra hoàn toàn không có đau đớn và va chạm. Như thế, cuối cùng, chúng ta không thể bỏ qua câu hỏi căn bản về việc làm cách nào xác định chính xác vị trí thần học của những "phong trào" này trong tính liên tục về mặt cấu trúc của Giáo Hội.

I. Nỗ lực làm sáng tỏ vấn đề thông qua phép biện chứng của các nguyên tắc

A. Định chế và Đặc sủng

Nhiệm vụ định chế và biến cố, hoặc định chế và đặc sủng, ngay lập tức tự gợi ý như là một mô hình căn bản để giải quyết vấn đề. Nhưng nếu chúng ta cố gắng phân tích hai thuật ngữ chặt chẽ hơn để đi đến các quy tắc hợp lệ để xác định mối liên hệ của chúng thì một điều bất ngờ xảy ra. Khái niệm "định chế" vỡ nát trong bàn tay chúng ta khi chúng ta cố gắng đưa ra một định nghĩa thần học chính xác. Dù sao, đâu là các nhân tố định chế căn bản trong Giáo hội, việc tổ chức vĩnh viễn mang lại cho Giáo hội khuôn dạng đặc biệt của nó? Dĩ nhiên, câu trả lời là chức vụ bí tích ở các mức độ khác nhau: giám mục, linh mục, phó tế. Một cách đáng lưu ý, bí tích mang tên *ordo* [chức thánh], cuối cùng, là cấu trúc ràng buộc và vĩnh viễn duy nhất có thể nói là mô hình tổ chức cố định của Giáo hội và biến Giáo hội thành một "định chế". Nhưng mãi cho đến thế kỷ này, do động cơ đại kết, việc chỉ danh bí tích *ordo* đơn giản như "chức vụ" [*Amt*], mới trở thành thông lệ. Cách sử dụng này đặt *ordo* hoàn toàn dưới ánh sáng định chế và có tính chất định chế. Nhưng "chức vụ" này là một "bí tích" và sự kiện này báo hiệu một sự xa rời lối hiểu xã hội học thông thường về các định chế. Việc yếu tố cấu trúc của Giáo hội này, vốn là yếu tố vĩnh viễn duy nhất, là một bí tích, có nghĩa là nó phải vĩnh viễn được tái tạo bởi Thiên Chúa. Nó không thuộc quyền sử dụng của Giáo hội, nó không chỉ đơn giản ở đó, và Giáo hội không thể thiết lập nó dựa vào sáng kiến riêng của mình. Nó chỉ hiện hữu để nhậm chức qua một lời mời gọi về phần Giáo Hội. Nó được tạo ra chủ yếu bởi lời mời gọi của Thiên Chúa ngõ với con người, nghĩa là về mặt đặc sủng – thần khí học. Vì vậy, thái độ duy nhất trong đó nó có thể được chấp nhận và sống là ta không ngừng được lên khuôn bởi tính mới mẻ của ơn gọi, bởi sự tự do không thể bị thao túng của *pneuma*. Lý do, thực sự là lý do duy nhất, tại sao có thể có việc thiếu linh mục là thế này. Giáo hội không thể tự mình bổ nhiệm các "viên chức", nhưng phải chờ đợi lời mời gọi từ Thiên Chúa. Đây là lý do tại sao ngay từ đầu đã có chủ trương cho rằng chức vụ này không thể được thành lập bởi định chế, nhưng phải được khẩn cầu nơi Thiên Chúa. Điều Chúa Giêsu nói trong các Tin Mừng luôn như sau: "mùa gặt thật dồi dào, nhưng thợ gặt thì ít; hãy cầu xin Chúa của vụ mùa gửi thợ gặt vào mùa gặt của Người" (Mt 9:37: XSV). Điều này cũng giải thích tại sao việc

kêu gọi Nhóm Mười Hai là kết quả của một đêm Chúa Giêsu đã trải qua trong cầu nguyện (Lc 6:12ff).

Giáo Hội Latinh đã nhấn mạnh một cách rõ ràng tính chất hoàn toàn đặc sủng của thừa tác vụ linh mục bằng cách liên kết, một cách phù hợp với truyền thống Giáo hội cổ xưa, chức linh mục với đức đồng trinh, một nhân đức rõ ràng chỉ có thể hiểu được như một đặc sủng bản thân, không bao giờ đơn giản là bằng cấp chính thức. (2) Yêu cầu tách rời chúng cuối cùng dựa trên quan niệm cho rằng không nên xem xét chức linh mục về phương diện đặc sủng, mà phải xem xét nó như một chức vụ mà bản thân định chế có thể bổ nhiệm để bảo đảm sự an toàn của chính mình và việc thỏa mãn các nhu cầu của mình. Khi mưu toan được đưa ra để nắm quyền kiểm soát chức linh mục nhằm mục đích an toàn định chế, thì loại dây liên kết đặc sủng được ngụ ý bởi đòi hỏi độc thân là một điều tai tiếng cần được loại bỏ càng nhanh càng tốt. Nhưng khi điều đó xảy ra, Giáo hội trong tư cách một tổng thể cũng được hiểu là một tổ chức thuần túy của con người, và sự an toàn có được bằng những phương tiện này không cung cấp được chính những gì nó được định đạt tới. Việc Giáo Hội không phải là định chế của chúng ta, mà là sự đột xuất [irruption] của một điều gì đó khác, việc, từ trong yếu tính, nó vốn thuộc "*iuris divini*" [thần quyền] có nghĩa là chúng ta không bao giờ có thể tự tạo ra Giáo Hội. Nó có nghĩa là chúng ta không bao giờ có thể sử dụng hoàn toàn tiêu chuẩn định chế, có nghĩa là Giáo hội hoàn toàn là chính mình nơi nó phá vỡ các tiêu chuẩn và phương pháp của định chế con người.

Chắc chắn, bên cạnh bí tích, vốn thực sự là cấu trúc sắp xếp căn bản, cũng còn các định chế thuộc quyền con người thuần túy trong Giáo hội. Các định chế này phục vụ các hình thức cai quản, tổ chức và phối hợp khác nhau có thể và phải phát triển theo nhu cầu của thời đại. Nhưng phải nói rằng, trong khi Giáo Hội cần đến các tổ chức cây nhà lá vườn như thế, khi chúng trở nên quá nhiều và quá mạnh mẽ, chúng gây nguy hiểm cho trật tự và sức sống của yếu tính thiêng liêng của Giáo hội. Giáo Hội phải thường xuyên kiểm tra cơ cấu định chế của riêng mình để giữ cho nó không ôm lấy quá nhiều sức nặng - để ngăn nó khỏi cứng ngắc thành một bộ áo giáp bóp nghẹt đời sống thiêng liêng thực sự của nó. Không cần phải nói rằng, khi Giáo hội không nhận được ơn gọi linh mục trong một thời gian dài hơn, nó có thể rơi vào cơn cám dỗ muốn tạo cho mình điều người ta có thể gọi một hàng giáo sĩ thế phẩm thuần túy có tính nhân quyền. (3) Tất nhiên, Giáo hội phải cố gắng tổ chức các cơ cấu trần thế trong trường hợp cần thiết, và nó đã thực hiện thành công nhiều lần như thế nơi các xứ truyền giáo hoặc trong các tình huống giống như các xứ truyền giáo. Chúng ta chỉ có thể chân thành cảm ơn tất cả những người đã phục vụ và tiếp tục phục vụ Giáo hội trong tư cách những người hướng dẫn cầu nguyện và những người loan báo Tin Mừng trong những tình huống khẩn cấp như vậy. Tuy nhiên, nếu điều này trở thành một cách bỏ bê việc cầu nguyện cho lời mời gọi bí tích, nếu Giáo hội dần dần bắt đầu sử dụng những tình huống như vậy để có được khả năng tự lập và tự biến mình thành độc lập với hồng ân Thiên Chúa, nó sẽ hành động như vua Saolô, người, bị quân Philistin ép buộc, đã đợi tiên tri Samuên rất lâu, nhưng, khi Samuên không xuất hiện và mọi người đang phá vỡ hàng ngũ, đã mất kiên nhẫn và đề nghị tự sát. Ông nghĩ rằng, do tình hình cấp bách, không có lựa chọn nào khác ngoài việc chính ông có thể và phải nắm lấy công việc của Thiên Chúa vào chính tay mình. Nhưng bây giờ ông được người ta nói cho hay bằng cách làm điều đó ông đã vứt bỏ mọi sự: Ta muốn sự vâng phục chứ không muốn hy lễ (x. 1 Sm 13:8-14; 15:22).

Chúng ta hãy quay trở lại câu hỏi của mình: Làm thế nào để chúng ta mô tả đặc điểm của mối quan hệ giữa khuôn mẫu vĩnh viễn của trật tự Giáo hội và các đột phá đặc sủng luôn luôn mới mẻ? Mô hình định chế- đặc sủng không trả lời được câu hỏi này, bởi vì phần đề [của hai thuật ngữ] không nắm bắt đầy đủ thực tại của Giáo hội.

Tuy nhiên, chúng ta có thể suy ra một vài quy tắc ban đầu từ những gì chúng ta đã nói cho đến nay:

a) Điều quan trọng là chức vụ thiêng liêng, chức linh mục, bản thân nó được hiểu và sống một cách đặc sủng. Bản thân linh mục phải là một người "có tích chất thần khí", một *homo spiritualis*, một người đàn ông được thức tỉnh và được thúc đẩy bởi Chúa Thánh Thần. Nhiệm vụ của Giáo hội là bảo đảm rằng đặc tính này của bí tích được nhìn thấy và chấp nhận. Giáo Hội không được đặt các con số ở phía trước và hạ thấp các tiêu chuẩn tâm linh vì nhiệt tình đối với việc phát triển các cấu trúc tổ chức của nó. Nếu làm như vậy, Giáo hội sẽ làm biến dạng ý nghĩa của chính chức linh mục. Một thừa tác vụ được thực hiện kém tạo nhiều hại hơn lợi. Nó trở thành chướng ngại vật trên đường tiến tới chức linh mục và đức tin. Giáo Hội phải giữ vững niềm tin và phải thừa nhận Chúa là người sáng tạo và duy trì nó. Và nó phải làm mọi điều có thể giúp những người được kêu gọi giữ lòng trung thành vượt ra ngoài sự thức tỉnh ban đầu, để tránh dần dần sự ngột ngạt trong thói quen, và ngày càng trở thành những người đàn ông thực sự tâm linh hơn.

b) Nơi chức vụ thiêng liêng được sống một cách theo thần khí và đặc sủng cách này, không có sự cứng nhắc định chế. Thay vào đó, có một sự cởi mở nội tại đối với các đặc sủng, một loại "mũi" hửi được Chúa Thánh Thần và hành động của Người, cũng vậy, đoàn sủng cũng có thể nhận ra nguồn gốc chính mình nơi người giữ chức vụ và tìm được các cách thức hợp tác hiệu quả trong việc biện phân các tinh thần.

c) Trong những tình huống khan hiếm, Giáo hội phải tạo ra những cấu trúc tạm thời. Nhưng những cấu trúc này phải được quan niệm như nội tại cởi mở với bí tích; chúng phải hướng tới nó, không dẫn người ta ra khỏi nó. Nói chung Giáo Hội phải giữ số lượng cấu trúc hành chính do mình tạo ra càng nhỏ càng tốt. Nó không được thể chế hóa quá mức chính nó, nhưng phải luôn luôn cởi mở với những lời mời gọi bất ngờ, không định trước của Chúa.

B. Kitô học và Thần khí học

Bây giờ, những gì đã được nói đặt ra một câu hỏi: nếu chỉ đúng một phần khi coi định chế và đặc sủng là đối lập nhau, đến nỗi cặp thuật ngữ này chỉ cung cấp một phần câu trả lời cho câu hỏi của chúng ta, có lẽ có chăng những quan điểm thần học khác có thể đối phó với nó một cách thỏa đáng hơn? Sự tương phản giữa phương thức Kitô học và thần khí học đối với Giáo Hội đang trở thành một chủ đề ngày càng nổi bật trong thần học đương thời. Tương phản này phát sinh ra chủ trương cho rằng bí tích thuộc về phía Kitô học và sự nhập thể, một điều vốn cần được bổ sung bằng viễn ảnh thần khí học – đặc sủng. Tất nhiên đúng là Chúa Kitô và Thần Khí [*Pneuma*] phải được phân biệt, nhưng: cũng như chúng ta không được coi ba ngôi trong Ba Ngôi như một sự hiệp thông của ba vị thần, chúng ta phân biệt đúng đắn Chúa Kitô và Chúa Thánh Thần chỉ khi nào sự đa dạng của các vị giúp chúng ta hiểu rõ hơn về sự hợp nhất của các vị. Không thể hiểu đúng Chúa Thánh Thần nếu không có Chúa Kitô, nhưng

cũng không thể hiểu được Chúa Kitô nếu không có Chúa Thánh Thần. “Chúa là Thần Khí” Thánh Phaolô nói với chúng ta trong thư 2 Côrintô 3:17 (RSV).

Điều này không có nghĩa cả hai vị đơn giản chỉ cùng là một điều hoặc một người. Nhưng điều đó có nghĩa là Chúa Kitô có thể ở giữa chúng ta và cho chúng ta trong tư cách Chúa chỉ khi nào việc nhập thể không phải là việc cuối cùng của Người. Sự nhập thể đạt đến đỉnh cao trong cái chết trên thập giá và trong sự sống lại. Điều này có nghĩa là Chúa Kitô có thể đến chỉ vì Người đã đi trước chúng ta vào trật tự sự sống của Chúa Thánh Thần và thông truyền chính Người qua và trong Chúa Thánh Thần này. Tôi nghĩ, Kitô học thần khí của Thánh Phaolô và các diễn từ từ biệt trong Tin Mừng Gioan chưa được kết hợp rõ ràng đủ cho tầm nhìn của chúng ta về Kitô học và thần khí học. Nhưng sự hiện diện mới của Chúa Kitô trong Chúa Thánh Thần là điều kiện thiết yếu cho sự hiện hữu của bí tích và sự hiện diện bí tích của Chúa.

Điều này một lần nữa làm sáng tỏ chức vụ "thiên linh" [*geistlich*] trong Giáo hội và về vị trí thần học của nó, mà truyền thống vốn định nghĩa bằng thuật ngữ "*successio apostolica*". "Kế thừa tông đồ" có nghĩa hoàn toàn ngược lại với điều nó dường như muốn nói, tức là, thông qua chuỗi kế thừa liên tục chúng ta trở nên độc lập với Chúa Thánh Thần. Thực tế, việc liên kết với dòng thừa kế này có nghĩa là chức vụ bí tích không bao giờ tùy ý chúng ta sử dụng, nhưng mỗi lần đều phải được Chúa Thánh Thần ban cho, nó chính là bí tích- thần khí mà chúng ta không thể tự tạo ra cũng như không tự thiết lập ra. Năng quyền chức năng tự nó chưa đủ, cần phải có ân sủng của Chúa.

Trong bí tích, trong hành động đại diện và tượng trưng của Giáo Hội, Chúa dành cho mình định chế thường trực của thừa tác vụ linh mục. Sự kết hợp hoàn toàn chuyên biệt của đặc tính "một lần" và "luôn luôn" của mầu nhiệm Chúa Kitô xuất hiện rất đẹp ở đây. Tính "luôn luôn" của bí tích, sự hiện diện của nguồn gốc lịch sử trong mọi thời đại của Giáo Hội, bao hàm một mối liên hệ với *ephapax* [chỉ một lần], với biến cố nguồn gốc chỉ xảy ra một lần. Mối liên hệ với cội nguồn này, chiếc cốc này được cắm vào thửa đất của biến cố chỉ xảy ra một lần và không thể lặp lại, là không thể chuyển nhượng. Chúng ta không bao giờ có thể nấu mình trong một nền thần khí học trôi nổi tự do, chúng ta không bao giờ có thể bỏ lại đằng sau cơ sở của sự nhập thể, của hành động Thiên Chúa trong lịch sử. Nhưng điều ngược lại cũng đúng. Biến cố không bao giờ được lặp lại này tự truyền đạt vào ơn phúc Chúa Thánh Thần, Đấng là Thần Khí của Chúa phục sinh. Nó không biến mất, giống như một điều đã chết và đã đi vào quá khứ vĩnh viễn không thể thu hồi được, nhưng có sức mạnh của hiện tại, bởi vì Chúa Kitô đã đi qua "bức màn, tức là qua xác thịt của mình" (Hr 10:20: RSV) và do đó đã giải phóng những gì tồn tại mãi mãi trong những gì chỉ diễn ra một lần. Việc nhập thể không dừng lại ở Chúa Giêsu lịch sử, với "*sarx*" [thể xác] của Người (2 Cor 5:16!). "Chúa Giêsu lịch sử" có ý nghĩa vĩnh cửu chính vì xác thịt của Người được biến đổi trong sự phục sinh, nên Người có thể hiện diện ở mọi nơi và mọi lúc trong quyền năng của Chúa Thánh Thần, như diễn từ chia tay trong Thánh Gioan cho thấy một cách tuyệt vời (x. đặc biệt là Ga 14:28: "Thầy ra đi và đến cùng anh em": RSV). Với sự tổng hợp Kitô học-Thần khí học này, chúng ta có thể mong đợi rằng việc đào sâu khái niệm "kế thừa tông đồ" sẽ thực sự hữu ích giúp giải quyết vấn đề của chúng ta.

C. Phẩm trật và Lời Tiên Tri

Trước khi theo đuổi sâu hơn dòng suy nghĩ này, chúng ta cần phải đề cập ngắn gọn đề xuất thứ ba để giải thích tính nhị nguyên [*Gegenüber*] giữa trật tự vĩnh viễn của đời sống giáo hội, một mặt và mặt khác là các phong trào thần khí. Ngày nay, có một xu hướng nào đó cho rằng, dựa trên sự giải thích Kinh thánh của Luther về mặt biện chứng của lề luật và Tin Mừng, phản đối khía cạnh linh mục- phụng tự và khía cạnh tiên tri của lịch sử cứu rỗi. Trong cách đọc này, các phong trào sẽ nằm ở phía tiên tri. Giống như các đề xuất khác mà chúng ta đã xem xét cho đến nay, điều này không hoàn toàn sai. Tuy nhiên, nó cực kỳ không chính xác và vì lý do này không hữu ích như tình thế hiện nay. Vấn đề nêu ra trong mối liên hệ này quá lớn không thể giải quyết chi tiết ở đây.

Điều đầu tiên cần phải nói khi giải quyết điểm này là bản thân lề luật cũng có tính chất của một lời hứa. Chỉ vì luật pháp có tính chất này mà Chúa Kitô có thể chu toàn nó và, đồng thời “đình chỉ” [*aufheben*] nó trong hành vi chu toàn.

Thứ hai, các nhà tiên tri viết lách không bao giờ có ý định bãi bỏ Kinh Tôra, nhưng, trái lại, để chứng thực ý nghĩa thực sự của nó chống lại việc lạm dụng.

Cuối cùng, điều quan trọng là sứ mệnh của lời tiên tri đã luôn được giao phó cho những người đơn lẻ và không bao giờ trở thành một giai cấp ổn định [*Stand*]. Trong chừng mực tiên tri được cho là một “giai cấp”, nó bị phê phán bởi các nhà tiên tri viết lách cũng gay gắt như “giai cấp” tu tế của Cựu Ước. (4) Đơn giản là không có lệnh nào trong Kinh thánh phải phân chia Giáo hội thành tả và hữu, thành giai cấp tiên tri (được đại diện bởi mệnh lệnh hoặc phong trào), và phẩm trật. Ngược lại: đây là một công trình hoàn toàn xa lạ với Kinh thánh. Giáo Hội không được cấu trúc một cách biện chứng nhưng một cách hữu cơ. Như thế, chỉ chính xác khi có các chức năng khác nhau trong Giáo Hội, và Thiên Chúa liên tục khuấy động những con người tiên tri - họ có thể là giáo dân hoặc tu sĩ, nhưng cũng có thể là các giám mục và linh mục - những người công bố cho nó những chữ đúng vốn không được tuyên bố với đủ sức mạnh trong diễn trình bình thường của “định chế”. Tôi nghĩ, rõ ràng là chúng ta không thể giải thích bản chất và nhiệm vụ của các phong trào từ viễn ảnh này. Chắc chắn nó không nắm bắt được sự hiểu biết của chúng về chính chúng.

Do đó, những suy nghĩ ở trên mang lại kết quả khá ít ỏi cho vấn đề của chúng ta. Tuy nhiên, những kết quả này rất quan trọng. Sự lựa chọn phép biện chứng của các nguyên tắc làm điểm xuất phát của chúng ta không dẫn đến giải pháp mong muốn. Thay vì cố gắng giải quyết vấn đề sử dụng phép biện chứng của các nguyên tắc như vậy, theo ý kiến của tôi, chúng ta phải chọn cách tiếp cận lịch sử sao cho phù hợp với bản chất lịch sử của đức tin và Giáo hội.

II. Các viễn ảnh của Lịch sử: Kế tục Tông đồ và các Phong trào Tông đồ

A. Các Chức vụ Hoàn Cầu và Địa Phương

Vậy chúng ta hãy đặt câu hỏi: nguồn gốc này ra sao? Bất cứ ai có sự quen biết dù chỉ khiêm tốn với những cuộc tranh luận xung quanh Giáo hội mới phát sinh, mà khuôn mẫu của nó được mọi giáo hội và cộng đồng Kitô giáo nại tới để được hợp pháp hóa, đều biết rằng đường

như có rất ít triển vọng đạt tới bất cứ điểm nào với loại câu hỏi lịch sử này. Bất chấp điều này, nếu tôi mạo hiểm đưa ra một giải pháp thăm dò từ góc độ này, thì tôi chỉ làm vậy dựa vào quan điểm Công Giáo về Giáo hội và nguồn gốc của nó. Quan điểm này, trong khi đưa ra một khuôn khổ cố định, cũng để ngỏ nhiều lĩnh vực để suy nghĩ thêm, những lãnh vực chưa hề được thăm dò trọn vẹn. Chắc chắn, từ Lễ Ngũ Tuần trở đi, những người trực tiếp gánh vác sứ mệnh của Chúa Kitô là mười hai vị, những người cũng sớm xuất hiện dưới danh xưng "tông đồ". Nhiệm vụ của họ là mang sứ điệp của Chúa Kitô "đến tận cùng trái đất" (Cv 1:8:RSV), đi đến muôn dân và làm cho muôn dân trở thành môn đệ (Mt 28:19). Lãnh thổ được giao cho họ thực hiện sứ mệnh này là thế giới.

Không bị giới hạn về nơi chốn, các ngài phục vụ việc xây dựng thân thể duy nhất của Chúa Kitô, dân tộc duy nhất của Thiên Chúa, Giáo hội duy nhất của Chúa Kitô. Các tông đồ không phải là giám mục của các giáo hội địa phương đặc thù, mà chỉ là, "tông đồ", và như vậy các ngài chịu trách nhiệm về toàn thế giới và cho toàn thể Giáo hội cần được xây dựng: Giáo hội hoàn vũ đi trước các giáo hội địa phương, đi vào hiện hữu như là những hiện thực hóa cụ thể của nó.(5) Nói một cách rõ ràng hơn và không hàm hồ: Thánh Phaolô chưa bao giờ là giám mục của một nơi đặc thù nào mà ngài cũng không bao giờ có ý định đó. Chỉ có sự phân chia lao động lúc ban đầu, và Thánh Phaolô mô tả nó trong thư Galát 2:9: "Chúng tôi, Banaba và tôi, lo cho dân ngoại, họ, Phêrô, Giacôbê và Gioan, lo cho người Do Thái. Tuy nhiên, sự phân chia ban đầu này đã sớm bị thay thế. Phêrô và Gioan nhận ra rằng họ cũng được gửi đến dân ngoại và ngay lập tức vượt ra ngoài giới hạn của Israel. Giacôbê, anh em họ của Chúa, người sau năm 42 đã trở thành một loại giáo chủ của Giáo hội Do Thái, chắc chắn không phải là một tông đồ.

Không đi sâu vào chi tiết, chúng ta có thể nói như sau: chức vụ tông đồ là một chức vụ phổ quát có phạm vi toàn thể nhân loại và do đó là toàn thể Giáo hội duy nhất. Nó là hoạt động truyền giáo của các tông đồ làm phát sinh các giáo hội địa phương, hiện đang cần những người lãnh đạo có trách nhiệm. Đó là nhiệm vụ của những vị này để bảo đảm sự hiệp nhất đức tin với toàn thể Giáo hội, để hình thành đời sống trong giáo hội địa phương, và để giữ cho các cộng đồng cởi mở ngõ hầu khuyến khích việc tăng trưởng hơn nữa và để làm cho hồng ân Tin Mừng thành khả hữu cho những đồng bào chưa tin. Chức vụ giáo hội địa phương [*ortskirchlich*] này, ban đầu xuất hiện dưới nhiều danh xưng, dần dần mang một bộ dạng cố định, đồng nhất. Khi đó, điều khá rõ ràng là hai cấu trúc đã hiện hữu song song với nhau trong Giáo hội mới phát sinh. Tất nhiên là có một sự uyển chuyển nhất định giữa chúng, nhưng chúng có thể được phân biệt rõ ràng: một mặt, các thừa tác vụ giáo hội địa phương, dần dần phát triển thành hình thức vĩnh viễn; mặt khác, thừa tác vụ tông đồ, rất nhanh không còn bị giới hạn trong mười hai vị. Chúng ta có thể phân biệt rõ ràng hai ý niệm về tư cách tông đồ nơi Thánh Phaolô. Một mặt, ngài mạnh mẽ nhấn mạnh đến nét độc đáo trong hoạt động tông đồ của mình, dựa trên cuộc gặp gỡ của ngài với Chúa Phục sinh và do đó đặt ngài ngang hàng với nhóm mười hai. Mặt khác, ngài hiểu "tông đồ" như một chức vụ vượt xa nhóm này, như trong thư 1Cr 12:28: ý niệm rộng hơn này cũng có trong hậu cảnh khi ngài phong Andronikos và Junias làm tông đồ.

Chúng ta tìm thấy thuật ngữ tương tự trong Êphêxô 2:20, nơi nói về các tông đồ và tiên tri trong tư cách nền tảng của Giáo hội chắc chắn cũng có nghĩa là bao gồm nhiều hơn nhóm mười hai. Trong thế kỷ thứ hai, khi cuốn *Didache* nói về các nhà tiên tri, thì rõ ràng nó hiểu

theo nghĩa một chức vụ truyền giáo, siêu địa phương. Điều đáng lưu ý hơn nữa là *Didache* nói về họ: "họ là các thượng tế của anh em" (13:3).

Như thế, chúng ta có thể giả định rằng hai loại chức vụ, phổ quát và địa phương, tiếp tục cùng hiện hữu cho đến tận thế kỷ thứ hai, nghĩa là vào thời điểm mà danh tính của người mang việc kế tục tông đồ khá chắc chắn đã trở thành một vấn đề nghiêm túc. Nhiều văn bản khác nhau gợi ý rằng sự cùng hiện hữu của hai cấu trúc không hoàn toàn không có xung đột. Bức thư thứ ba của Thánh Gioan cho chúng ta thấy một thí dụ rất rõ ràng về tình huống xung đột như vậy. Tuy nhiên, khi những "tận cùng trái đất" có thể tiếp cận được vào lúc đó càng đạt được thì việc duy trì một nơi có ý nghĩa cho những "người lữ hành" càng trở nên khó khăn hơn. Sự lạm dụng chức vụ của những người lữ hành này cũng có thể đã góp phần khiến họ biến mất dần dần. Lúc này, việc truyền bá đức tin trong lãnh thổ tương ứng của các giáo hội địa phương tùy thuộc các cộng đồng địa phương và các nhà lãnh đạo của họ, những vị, trong thời gian đó, đã có được một khuôn mạo rất rõ ràng trong tư cách giám mục, linh mục và phó tế. Việc vào thời của Hoàng đế Constantine, các Kitô hữu chiếm khoảng 8% dân số của Đế quốc, và việc thậm chí vào cuối thế kỷ thứ tư họ vẫn là thiểu số, cho thấy đây là một nhiệm vụ to lớn như thế nào. Trong tình huống này những người chủ trì các giáo hội địa phương, các giám mục, phải nhìn nhận rằng bây giờ họ là những người kế vị các tông đồ và nhiệm vụ tông đồ đặt hoàn toàn lên vai họ. Việc nhận ra rằng các giám mục, những người lãnh đạo có trách nhiệm của các giáo hội địa phương, là những người kế vị các tông đồ, đã được trình bày rất rõ ràng trong hậu bán thế kỷ thứ hai bởi thánh Irênê thành Lyon. Việc định nghĩa này về yếu tính của chức vụ giám mục bao hàm hai yếu tố nền tảng:

a) Việc kế tục tông đồ trước hết đòi hỏi ý niệm quen thuộc cho rằng các giám mục bảo đảm tính liên tục và hợp nhất đức tin, trong một tính liên tục mà chúng ta gọi là bí tích.

b) Nhưng việc kế tục tông đồ còn hàm ý một nhiệm vụ cụ thể hơn nữa, một nhiệm vụ vượt xa sự cai quản các giáo hội địa phương: giờ đây, các giám mục phải bảo đảm việc thực hiện sứ mạng của Chúa Giêsu để làm cho mọi quốc gia trở thành môn đệ của Người và mang Tin Mừng đến tận cùng trái đất. Thánh Irênê nhấn mạnh họ phải chịu trách nhiệm giữ cho Giáo hội không trở thành một loại liên bang các giáo hội địa phương chỉ được đặt cạnh nhau và bảo đảm rằng nó vẫn giữ được tính phổ quát và hợp nhất của nó. Các giám mục phải duy trì tính năng động phổ quát của việc tông đồ.(6)

Lúc đầu, chúng ta đã nói về mối nguy hiểm mà chức vụ linh mục cuối cùng có thể được hiểu theo nghĩa định chế thuần túy và các thuật ngữ bàn giấy, đến nỗi nó có thể quên đi chiều kích đặc sủng của nó. Giờ đây, mối nguy hiểm thứ hai xuất hiện: chức vụ kế tục tông đồ có thể hao mòn thành thừa tác vụ giáo hội đơn thuần địa phương, nó có thể đánh mất tầm nhìn và trái tim về tính phổ quát của sứ mệnh Chúa Kitô. Các sự bòn chòn thúc đẩy chúng ta mang hồng ân của Chúa Kitô đến cho người khác có thể chết yếu trong tình trạng trì trệ của một Giáo hội được thành lập vững chắc. Tôi xin đặt vấn đề rõ ràng như thế này: khái niệm kế tục tông đồ phóng chiếu vượt ra ngoài giáo hội đơn thuần địa phương, trong đó nó không bao giờ có thể bị cạn kiệt. Chiều kích phổ quát, yếu tố siêu việt các thừa tác vụ giáo hội địa phương vẫn là điều không thể thiếu.

B. Các Phong Trào Tông Đồ Trong Lịch Sử Giáo Hội

Bây giờ chúng ta phải thăm dò sâu hơn và đưa thêm các chất liệu lịch sử cụ thể vào luận đề này, vốn đã dự ứng kết luận cuối cùng của tôi, trong chừng mực nó đưa chúng ta trực tiếp vào vị trí giáo hội của các phong trào. Tôi đã nói trước đó rằng, vì nhiều lý do khác nhau, các thừa tác vụ phổ quát của giáo hội dần dần biến mất vào thế kỷ thứ hai và bị hấp thu vào chức vụ giám mục. Trong nhiều khía cạnh, việc phát triển này không đơn giản là không thể tránh khỏi về mặt lịch sử, nhưng cũng cần thiết về mặt thần học, vì nó mang ra ánh sáng sự hợp nhất giữa bí tích và sự hiệp nhất nội tại của thừa tác vụ tông đồ. Nhưng, như đã nói, nó cũng là một sự phát triển không phải là không có những nguy hiểm của nó. Vì lý do này, điều hoàn toàn hợp luận lý là ngay từ thế kỷ thứ ba, một yếu tố mới đã xuất hiện trong đời sống Giáo hội mà chúng ta có thể không cần bàn cãi gọi là một phong trào: phong trào đơn tu. Bây giờ, người ta có thể phản bác rằng phong trào đơn tu lúc ban đầu không có tính cách tông đồ và truyền giáo, ngược lại, đó là một trốn chạy thế gian để vào các ốc đảo thánh thiện. Chắc chắn, chúng ta có thể quan sát sự thiếu vắng xu hướng truyền giáo để truyền bá đức tin trên khắp thế giới ở thuở khởi đầu của phong trào đơn tu. Với thánh Antôn, người nổi bật như một nhân vật được xác định rõ ràng ở thuở ban đầu của phong trào đơn tu, động lực chủ đạo là ước muốn sống *vita evangelica*, mong muốn sống theo Tin Mừng một cách triệt để và trọn vẹn. (7) Câu chuyện hoán cải của ngài rất giống với câu chuyện của Thánh Phanxicô thành Assisi. Trong cả hai, chúng ta tìm thấy cùng một sự thúc đẩy hiểu Tin Mừng theo nghĩa đen, theo Chúa Kitô trong sự nghèo khó triệt để, và để Người một mình định hình toàn bộ cuộc sống của một con người. Việc Thánh Antôn khởi hành vào sa mạc là một việc ra khỏi cấu trúc giáo hội địa phương đã được thiết lập vững chắc, ra khỏi một Kitô giáo đã dần dần thích nghi với những đòi hỏi của cuộc sống trần tục, theo Chúa Kitô không có những chữ nếu, và, hoặc nhưng. Nhưng động thái này phát sinh ra một tình phụ tử thiêng liêng mới, một tình phụ tử, dù không có tính chất truyền giáo trực tiếp, dù sao vẫn bổ sung tình phụ tử của các giám mục và linh mục bằng sức mạnh của một cuộc sống hoàn toàn theo thần khí. (8)

Trong các tác phẩm của Thánh Basilêô, người đã cho phong trào đơn tu phương Đông hình thức cố định của nó, chúng ta thấy chính tập hợp các vấn đề mà nhiều phong trào phải đối mặt ngày nay. Thánh Basilêô hoàn toàn không có ý định tạo ra một định chế riêng biệt bên cạnh Giáo hội bình thường. Quy luật đầu tiên và, theo nghĩa chặt chẽ, duy nhất mà ngài soạn tác không được quan niệm - theo cách nói của Balthasar – như một quy luật của một dòng tu, mà là như một quy luật của giáo hội, như "cầm nang dành cho những Kitô hữu dẫn thân." (9) Tuy nhiên, điều này đúng với nguồn gốc của hầu hết mọi phong trào, nhất là những phong trào trong thế kỷ của chúng ta: trọng điểm là tìm kiếm, không phải một cộng đồng riêng biệt, nhưng Kitô giáo nói chung, một Giáo hội tuân theo Tin Mừng và sống bởi nó. Thánh Basilêô, người đầu tiên là một đan sĩ, đã chấp nhận chức vụ giám mục và do đó được minh họa một cách mạnh mẽ trong cuộc đời của chính ngài tính chất đặc sủng của chức vụ đó và tính hợp nhất nội bộ của Giáo Hội. Giống như các phong trào ngày nay, Thánh Basilêô buộc phải chấp nhận sự kiện này là phong trào đi theo Chúa Kitô một cách triệt để không thể sáp nhập hoàn toàn vào giáo hội địa phương. Trong dự thảo thứ hai của một quy luật mà Gribomont gọi là *Asketikon* nhỏ, Thánh Basilêô quan niệm phong trào như "hình thức chuyển tiếp giữa một nhóm các Kitô hữu dẫn thân cởi mở với Giáo hội nói chung và một dòng tu tự tổ chức và tự định chế hóa." (10) Cũng một Gribomont này coi cộng đồng đơn tu mà Thánh Basilêô thành lập là một "nhóm nhỏ mang lại sức sống cho toàn thể" và không ngần ngại "gọi [Thánh

Basilêô] là thánh quan thầy không những của các dòng giảng dạy và các dòng bệnh viện, mà còn của các cộng đồng mới không có lời khẩn nữa” (11).

Như thế điều rất rõ ràng là: phong trào đơn tu tạo ra một một trung tâm đời sống mới không xóa bỏ cơ cấu giáo hội địa phương của Giáo hội hậu tông đồ, nhưng không hoàn toàn trùng khớp với nó, nhưng hoạt động bên trong nó như một lực sinh động. Trung tâm này cũng hoạt động như một nguồn dự trữ mà từ đó giáo hội địa phương có thể rút tia được một hàng giáo sĩ thực sự thiêng liêng [*geistliche-Geistliche*] không ngừng đổi mới sự hợp nhất của định chế và đặc sủng. Một thước đo của điều này là sự kiện: Giáo hội Đông phương lựa chọn các giám mục trong số các đan sĩ, do đó định nghĩa chức vụ giám mục như một đặc sủng, vĩnh viễn canh tân nó, có thể nói như thế, từ nguồn tông đồ. Bây giờ nếu chúng ta nhìn vào lịch sử Giáo Hội một cách tổng thể, chúng ta thấy rằng giáo hội địa phương, trong tư cách một hình thức giáo hội mà dấu ấn xác định là chức vụ giám mục, chỉ có thể là cấu trúc hỗ trợ vĩnh viễn bảo vệ tòa nhà của Giáo hội qua mọi thời đại. Mặt khác, Giáo hội cũng có sự đan xen của những đợt sóng liên tiếp các phong trào mới, chúng lên sinh lực lại cho khía cạnh phổ quát của sứ mệnh tông đồ của Giáo Hội và chính nhờ làm như vậy cũng phục vụ sức sống tinh thần và sự thật của các giáo hội địa phương. Tôi muốn đề cập ngắn gọn năm làn sóng như vậy theo phong trào đơn tu lúc ban đầu. Trong những làn sóng này, yếu tính thiêng liêng của điều mà chúng ta có thể gọi là “các phong trào” xuất hiện ngày càng rõ ràng hơn, cũng như định nghĩa về vị trí giáo hội học của họ.

1) Tôi gọi phong trào đơn tu truyền giáo từng nở rộ đặc biệt giữa thời Đức Grêgôriô Cả (590-604) và Đức Grêgôriô II (715-731) và Đức Grêgôriô III (731-741) như đợt sóng đầu tiên trong số này. Đức Giáo Hoàng Grêgôriô Cả thừa nhận tiềm năng truyền giáo của phong trào đơn tu, được ngài sử dụng bằng cách gửi Thánh Augustinô, người sẽ trở thành Tổng giám mục Canterbury, và những người bạn đồng hành của ngài tới các người ngoại đạo Angles trên quần đảo Anh. Thậm chí trước đó, Thánh Patrick, người, cũng bắt nguồn thiêng liêng từ phong trào đơn tu, đã tiến hành sứ mệnh tới Ái Nhĩ Lan. Theo cách này, phong trào đơn tu giờ đây đã trở thành phong trào truyền giáo vĩ đại dẫn dắt các dân tộc Đức đến với Giáo Hội Công Giáo và do đó đã xây dựng Châu Âu Kitô giáo mới. Nói liên Đông Tây trong thế kỷ thứ chín, anh em đơn tu Cyril và Methodius đã mang Tin Mừng đến thế giới Slav. Hai trong các yếu tố cấu thành thực tại “các phong trào” rõ ràng xuất phát từ tất cả những điều này:

a) Ngôi vị Giáo hoàng đã không tạo ra các phong trào, nhưng nó đã trở thành điểm quy chiếu chính của chúng trong cấu trúc của Giáo Hội, điểm nâng đỡ giáo hội của họ. Điều này dẫn đến quan điểm có lẽ có ý nghĩa sâu sắc nhất và yếu tính thực sự của chức vụ Phêrô đúng nghĩa: Giám mục Rôma không chỉ là giám mục của một giáo hội địa phương; chức vụ của ngài luôn liên quan đến Giáo hội hoàn vũ và do đó, theo một nghĩa cụ thể, có đặc điểm tông đồ. Nó phải tiếp tục giữ cho sống động tính năng động của sứ mệnh *ad extra* [đối ngoại] và *ad intra* [đối nội] của Giáo Hội. Bên trong Giáo hội Đông phương, thoát đầu, Hoàng đế đã công bố một loại chức vụ có tính hợp nhất và phổ quát. Không phải ngẫu nhiên mà Constantine được gọi là “giám mục” *ad extra* và “ngang hàng với các tông đồ”. Nhưng điều đó, tốt nhất, có thể là một chức năng tạm thời, thay thế, một chức năng đầy rẫy những nguy hiểm rõ ràng. Cũng không phải là một tình cờ khi, từ thế kỷ thứ hai trở đi, các thừa tác vụ phổ quát đi đến chỗ chấm dứt, và cuối cùng, việc Đức Giáo Hoàng đòi quyền thực thi khía cạnh này của sứ mệnh tông đồ bắt đầu được nghe ngày càng rõ ràng hơn. Như thế, không phải là

chuyện may rủi khi các phong trào, vốn vượt ra ngoài phạm vi và cấu trúc của giáo hội địa phương, luôn song hành với ngôi giáo hoàng.

b) Chủ đề quán xuyên của đời sống Tin Mừng, điều mà chúng ta đã tìm thấy ở buổi đầu của phong trào đơn tu với thánh Antôn của Ai Cập, vẫn mang tính quyết định. Nhưng bây giờ rõ ràng là *vita evangelica* bao gồm việc phục vụ [*Dienst*] truyền giảng Tin Mừng. Đức khó nghèo và sự tự do của đời sống Tin Mừng là những điều kiện cho việc phục vụ Tin Mừng vượt ra ngoài quê hương của mình và cộng đồng của nó. Đồng thời, việc phục vụ này là mục tiêu và lý do nội tại của *vita evangelica*, như chúng ta sẽ sớm thấy một cách chi tiết hơn.

2) Tôi muốn đề cập ngắn gọn về phong trào cải cách của Cluny, có tầm quan trọng quyết định như vậy trong thế kỷ thứ mười. Cũng được sự hỗ trợ của Đức Giáo Hoàng, phong trào này mang lại sự giải thoát *vita religiosa* [đời sống tu trì] khỏi chế độ phong kiến và khỏi sự thống trị của các lãnh chúa giám mục phong kiến. Bằng cách liên kết các đan viện riêng lẻ thành một giáo đoàn, nó đã trở thành phong trào vĩ đại của lòng đạo đức và đổi mới, trong đó ý tưởng về châu Âu đã hình thành." Tính năng động cải cách của Cluny sau đó đã làm phát sinh ra cuộc cải cách của Đức Grêgôriô thế kỷ thứ mười một. (13) Phong trào vừa kể đã giải cứu giáo hoàng khỏi vũng lầy xung đột giữa giới quý tộc La Mã và khỏi việc thế tục hóa của họ và, nói chung, đã tham gia cuộc chiến giành tự do của Giáo hội, vì bản chất thiêng liêng đầy khác biệt của nó, một trận chiến, tuy nhiên, sau đó thoái hóa thành một cuộc đấu tranh quyền lực giữa giáo hoàng và hoàng đế.

3) Sức mạnh thiêng liêng của phong trào truyền giáo bùng nổ vào thế kỷ thứ mười ba với Thánh Phanxicô thành Assisi và Thánh Đa Minh vẫn tiếp tục được cảm nhận cho đến ngày nay. Trong trường hợp của Thánh Phanxicô, điều khá rõ ràng là ngài không có ý định bắt đầu một dòng tu mới, một cộng đồng tách biệt. Ngài chỉ muốn kêu gọi Giáo hội quay trở lại với toàn bộ Tin Mừng, để tập hợp "một dân mới", để đổi mới Hội Thánh bằng Tin Mừng. Hai nghĩa của cụm từ "đời sống Tin Mừng" gắn bó chặt chẽ với nhau: bất cứ ai sống Tin Mừng trong khó nghèo, từ bỏ tài sản và con cháu, phải đồng thời loan báo Tin Mừng đó. Vào thời thánh Phanxicô người ta cần Tin Mừng, và ngài coi như nhiệm vụ thiết yếu của ngài, cùng với anh em của ngài, phải công bố cốt lõi đơn giản của sứ điệp Chúa Kitô cho con người. Ngài và những người theo ngài muốn trở thành những nhà truyền giảng Tin Mừng. Và chính sự kiện là những người truyền giảng Tin Mừng đã làm thành cần thiết việc vượt ra khỏi biên giới của thế giới Kitô giáo, để đem Tin Mừng đến tận cùng trái đất. (14)

Trong cuộc tranh luận với các linh mục triều của Đại học Paris, những người, trong tư cách đại diện của một cấu trúc giáo hội địa phương kín cổng cao tường, đấu tranh chống lại các phong trào truyền giảng Tin Mừng, Thánh Tôma Aquinô đã tóm tắt sự mới lạ và, đồng thời, sự trung thành với nguồn gốc được thực hiện trong hai phong trào và dưới hình thức đời sống tu trì mà chúng đã tạo khuôn. Các linh mục triều chỉ chấp nhận kiểu đơn tu của Cluny trong hình thức cứng nhắc sau này của nó: các đan viện tách biệt khỏi Giáo hội địa phương, sống trong những nhà kín nghiêm ngặt, và chỉ phục vụ một mình việc chiêm niệm. Những đan viện như vậy không thể làm xáo trộn trật tự của Giáo hội địa phương, trong khi xung đột chắc chắn nổ ra ở bất cứ nơi nào, các nhà truyền giáo mới xuất hiện. Ngược lại, Thánh Tôma Aquinô nhấn mạnh rằng chính Chúa Kitô là khuôn mẫu và, trên cơ sở của mô hình này, ngài bảo vệ tính ưu việt của đời sống tông đồ hơn hình thức sống chiêm niệm thuần túy. "Cuộc

sống hoạt động mang lại cho những người khác những sự thật đạt được thông qua giảng dạy và chiêm niệm hoàn hảo hơn đời sống chỉ biết chiêm niệm..." (15)

Thánh Tôma biết rằng ngài là người thừa kế các cuộc phục hưng liên tiếp của lối sống đơn tu, tất cả đều kêu gọi *vita apostolica* [lối sống tông đồ]. (16) Nhưng trong cách giải thích của ngài về *vita apostolica* – điều mà ngài rút tía từ kinh nghiệm của các dòng khất sĩ - ngài đã thực hiện một bước mới quan trọng thực sự đã hiện diện trong thực hành của truyền thống đơn tu trước đó, nhưng vẫn chưa được suy tư nhiều một cách rõ ràng như vậy. Việc nại đến Giáo hội nguyên thủy như một biện minh cho *vita apostolica* vốn có tính phổ quát. Thánh Augustino, chẳng hạn, đã thiết kế toàn bộ quy tắc của ngài dựa trên cơ sở Công vụ 4:32: họ đồng lòng và cùng một linh hồn. (17) Tuy nhiên, Thánh Tôma Aquinô thêm Diễn từ truyền giáo của Chúa Giêsu với các Tông Đồ (Mt 10:5-15) vào khuôn mẫu này: *Vita apostolica* đích thực là đời sống tuân theo những lời dạy trong Công vụ 4 và Mt 10: "Đời sống tông đồ cốt ở sự kiện các tông đồ, sau khi bỏ lại mọi sự, đi khắp thế giới, công bố và rao giảng Tin Mừng. Điều này trở nên rõ ràng trong Mt 10, nơi các ngài được ban cho một quy tắc." (18) "Mátthêu 10 bây giờ dường như không hơn gì một quy luật tu trì, hay đúng hơn: quy luật sống và truyền giáo mà Chúa ban cho các Tông Đồ chính là quy luật vĩnh viễn của đời sống tông đồ, điều mà Giáo hội luôn cần đến. Chính quy luật này biện minh cho phong trào truyền giảng Tin Mừng mới.

Cuộc tranh cãi ở Paris giữa giáo sĩ triều và đại diện của các phong trào mới, trong đó các văn bản này được viết ra, có tầm ý nghĩa vĩnh viễn. Ý tưởng hạn chế và nghèo nàn về Giáo hội nhằm chuyên chế hóa cơ cấu giáo hội địa phương không thể dung thứ tầng lớp giảng thuyết mới. Về phần mình, những vị giảng thuyết này nhất thiết phải tìm kiếm sự ủng hộ nơi người mang một chức vụ liên quan đến Giáo hội phổ quát, nơi vị Giáo hoàng trong tư cách người bảo đảm việc truyền giáo và xây dựng Giáo hội duy nhất. Như thế, thật hợp lý khi tất cả những điều này mang lại động lực to lớn cho sự phát triển của học thuyết về tính ưu việt, một việc, vượt xa việc lên màu sắc cho một giai đoạn lịch sử nào đó, giờ đây đã được hiểu theo cách mới trong ánh sáng cội nguồn tông truyền của nó. (19)

4) Vì câu hỏi liên quan đến chúng ta ở đây không có liên quan đến lịch sử Giáo hội, nhưng với sự hiểu biết về các hình thức đời sống của Giáo hội, tôi phải tự giới hạn vào việc vấn tắt nhắc đến các phong trào truyền giáo trong thế kỷ 16. Nổi bật trong số đó có các tu sĩ Dòng Tên, những người giờ đây cũng đảm nhận việc truyền giáo ở Châu Mỹ mới được phát hiện, ở Châu Phi và Châu Á, mặc dù các tu sĩ dòng Đa Minh và dòng Phanxicô, được lên sinh lực nhờ tác động liên tục của xung lực ban đầu của họ, không tụt hậu phía sau bao xa.

5) Cuối cùng, tất cả chúng ta đều quen thuộc với một loạt phong trào bắt đầu từ thế kỷ XIX. Thời kỳ này chứng kiến sự xuất hiện của các dòng truyền giáo đúng nghĩa, nghĩa là ngay từ đầu không nhằm mục đích đổi mới bên trong cho bằng việc truyền giáo trên những lục địa mà Kitô giáo hầu như không chạm tới. Về phương diện này, những dòng tu mới này phần lớn tránh xung đột với các cơ cấu giáo hội địa phương. Thậm chí còn phát sinh sự hợp tác hữu hiệu, mang lại sức mạnh mới không những cho các Giáo hội địa phương lâu đời, trong chừng mực đã thúc đẩy truyền bá Tin Mừng và phục vụ tình yêu sinh động họ từ bên trong. Một yếu tố, dù không hề vắng mặt trong các phong trào, nhưng rất dễ dàng bị làm ngơ, giờ đây trở nên mạnh mẽ ở tuyến đầu: phong trào tông đồ của thế kỷ XIX trước hết là một phong trào phụ nữ,

trong đó có một sự nhấn mạnh mẽ vào *caritas* [đức ái], chăm sóc người đau khổ và người nghèo - chúng ta biết những gì cộng đồng phụ nữ mới có ý nghĩa và tiếp tục có ý nghĩa đối với các bệnh viện và việc chăm sóc người nghèo- và tập trung vào các trường học và giáo dục. Như thế, toàn bộ phạm vi phục vụ của Tin Mừng là hiện diện trong sự kết hợp giữa dạy dỗ, giáo dục và yêu thương.

Khi chúng ta nhìn lại từ thế kỷ XIX, chúng ta thấy rằng phụ nữ luôn đóng một vai trò quan trọng trong các phong trào tông đồ. Hãy nghĩ về những người phụ nữ táo bạo của thế kỷ XVI như Mary Ward hay, mặt khác, Teresa thành Avila, những nhân vật phụ nữ của thời Trung cổ như Hildegard thành Bingen và Catherine thành Siena, những phụ nữ trong quỹ đạo của Thánh Boniface, các chị em của các Giáo phụ và cuối cùng là các phụ nữ trong các bức thư của Thánh Phaolô và trong quỹ đạo xung quanh Chúa Giêsu. Những phụ nữ đã không bao giờ là giám mục hay linh mục, nhưng họ là những người đồng gánh vác đời sống tông đồ và nhiệm vụ phổ quát của nó.

C. Bề Rộng của Khái Niệm Kế Tục Tông Đồ

Sau cuộc khảo sát này về các phong trào tông đồ lớn trong lịch sử của Giáo hội, chúng ta trở lại luận điểm của chúng ta, mà tuyên bố về nó, tôi đã dự ứng sau khi phân tích ngắn gọn về các dữ kiện Kinh thánh: khái niệm kế tục tông đồ phải được dành một chiều rộng và chiều sâu lớn hơn nếu chúng ta muốn công bằng đối với tất cả những gì nó muốn nói. Điều đó có nghĩa gì? Trước hết, chúng ta phải giữ cấu trúc bí tích của Giáo hội như là cốt lõi vĩnh viễn của việc kế tục tông đồ. Chính trong cấu trúc này, Giáo hội luôn nhận được một lần nữa di sản của các tông đồ, di sản của Chúa Kitô. Nó là bí tích, trong đó Chúa Kitô hoạt động nhờ Chúa Thánh Thần, phân biệt Giáo hội khỏi tất cả các định chế khác. Các bí tích có nghĩa là Giáo hội tiếp nhận sự sống của nó như một “tạo vật của Chúa Thánh Thần” từ Chúa và được Người tái tạo không ngừng. Khi nói điều này, chúng ta phải ghi nhớ hai thành tố không thể tách rời của các bí tích mà chúng ta đã đề cập trước đây: thứ nhất, yếu tố Kitô học-nhập thể, nghĩa là hữu thể của Giáo hội bị ràng buộc vào “một lân duy nhất” của các biến cố nhập thể và Phục sinh, mối liên hệ với hành động của Thiên Chúa trong lịch sử; thứ hai và đồng thời, việc làm cho biến cố này hiện diện trong sức mạnh của Chúa Thánh Thần, do đó, là thành tố Kitô học-thần khí học, bảo đảm ngay lập tức tính mới mẻ và tính liên tục của Giáo hội sống động.

Trình thuật này tóm tắt những gì Giáo hội đã luôn dạy về yếu tính của việc kế tục tông đồ, cốt lõi thực sự của khái niệm bí tích về Giáo hội. Nhưng cốt lõi này nghèo nàn, đúng hơn, bị hao mòn, nếu, trong mối liên hệ này, chúng ta chỉ nghĩ tới hệ thống dựa trên Giáo hội địa phương. Chức vụ kế tục Phêrô đã đột nhiên mở toang mô hình giáo hội địa phương đơn thuần; người kế vị của Phêrô không chỉ là giám mục địa phương của Rôma, mà còn là giám mục cho toàn thể Giáo Hội và trong toàn thể Giáo Hội. Do đó, ngài hiện thân một khía cạnh thiết yếu của sứ vụ tông đồ, vốn không bao giờ được vắng mặt trong Giáo Hội. Nhưng chính chức vụ Phêrô, ngược lại, bị hiểu không chính xác và sẽ trở thành một con ngoại lệ quái gở, nếu chúng ta đặt lên vai người mang nó gánh nặng một mình thực hiện chiều kích phổ quát của việc kế tục tông đồ. (20) Trong Giáo Hội, cũng luôn phải có các thừa tác vụ và sứ mệnh không bị ràng buộc vào một mình Giáo hội địa phương, nhưng phục vụ sứ mệnh phổ quát và truyền bá Tin Mừng. Đức Giáo Hoàng phải dựa vào các thừa tác vụ này, các thừa tác vụ này

phải dựa vào ngài, và sự hợp tác giữa hai loại thừa tác vụ hoàn tất bản giao hưởng của đời sống Giáo Hội. Thời đại tông đồ, vốn là chuẩn mực cho Giáo hội, cho thấy rõ ràng các thành tố này không thể thiếu đối với đời sống Giáo hội.

Bí tích truyền chức, bí tích kế tục [*Nachfolge*], nhất thiết phải được bao gồm trong hình thức cấu trúc này, nhưng, thậm chí còn hơn thế nữa ở các Giáo hội địa phương, được bao quanh bởi nhiều thừa tác vụ khác nhau, và ở đây, sự đóng góp của người phụ nữ vào hoạt động tông đồ của Giáo hội không thể bị coi thường. Thậm chí chúng ta có thể nói bằng cách tóm tắt toàn bộ cuộc thảo luận, rằng tính ưu việt của người kế tục Phêrô hiện hữu để bảo đảm các thành tố thiết yếu này của đời sống Giáo hội và để bảo đảm mối quan hệ có trật tự của chúng với các cấu trúc của giáo hội địa phương.

Để tránh hiểu lầm, tôi phải nói khá rõ ràng ở đây rằng các phong trào tông đồ xuất hiện trong những hình thức luôn mới mẻ trong suốt lịch sử, nhất thiết, bởi vì chúng là câu trả lời của Chúa Thánh Thần đối với những hoàn cảnh đang thay đổi trong đó Giáo hội sinh hoạt. Và cũng giống như ơn gọi làm linh mục không thể được tạo ra, không thể được thiết lập bằng giao thức hành chính, điều còn đúng hơn thế nữa là các phong trào không thể được tổ chức và lập kế hoạch bởi thẩm quyền. Chúng phải được ban tặng, và quả chúng đã được ban tặng. Chúng ta chỉ cần lưu ý đến chúng - chúng ta chỉ cần học, sử dụng hồng phúc biện phân, để chấp nhận những gì là đúng trong khi vượt qua những gì là vô ích. Nhìn lại lịch sử Giáo hội sẽ giúp ta quan sát với lòng biết ơn rằng nó đã liên tục lo liệu, bất chấp mọi khó khăn, dành chỗ cho sự thức tỉnh mới mẻ vĩ đại. Chắc chắn, người quan sát không thể bỏ qua sự kế tục của tất cả những phong trào đã thất bại hoặc dẫn đến các cuộc chia rẽ thường trực: Montanists, Cathari, Waldensians, Hussites, phong trào cải cách thế kỷ XVI. Và tôi nghĩ, chúng ta phải nói rằng cả hai bên cùng chia sẻ tội lỗi cho sự chia rẽ vĩnh viễn trong đó, cuối cùng đã dẫn đến những kết quả này.

III. Các biện phân và tiêu chuẩn

Như thế, nhiệm vụ cuối cùng của bài trình bày này phải đặt câu hỏi về tiêu chuẩn của sự biện phân. Để có thể trả lời tốt cho câu hỏi này, trước tiên chúng ta phải định nghĩa chính xác hơn một chút thuật ngữ “phong trào”, thậm chí có thể viết một dự biểu học [typology] về các phong trào. Hiển nhiên, không thể làm tất cả những điều này ở đây. Chúng ta cũng nên cẩn thận với một định nghĩa quá khắt khe, vì Chúa Thánh Thần luôn có sẵn những điều ngạc nhiên, và chỉ khi nhìn lại, chúng ta mới nhận ra rằng các phong trào đều có một bản chất chung giữa sự đa dạng to lớn của chúng. Tuy nhiên, như một loại thử đầu tiên, tôi muốn làm rõ thuật ngữ, một cách rất ngắn gọn, để phân biệt ba loại khác nhau, dù sao cũng có thể quan sát trong lịch sử gần đây. Tôi sẽ gọi chúng là phong trào, trào lưu [current] và tiến hành [action]. Tôi không thể mô tả phong trào phụng vụ trong tiền bán thế kỷ này, hay phong trào Thánh Mẫu đang ngày càng nổi bật trong Giáo hội kể từ thế kỷ 19, như những phong trào, nhưng như những trào lưu. Những trào lưu này sau đó có thể củng cố vững chắc trong các phong trào cụ thể như Hiệp hội Thánh Mẫu hoặc các nhóm thanh niên Công Giáo, tuy nhiên chúng vẫn mở rộng ra ngoài những phong trào đó. Những loại kiến nghị thúc đẩy việc công bố một giáo điều hoặc những thay đổi trong Giáo hội đang trở thành thông lệ ngày nay, về phần chúng không phải là các phong trào, mà là các tiến hành. Sự thức tỉnh của dòng Phanxicô thế kỷ 13 có lẽ đưa ra minh họa rõ ràng nhất về thế nào là một phong trào: các

phong trào thường xuất phát từ một nhà lãnh đạo có đặc sủng và chúng lên khuôn hình trong các cộng đồng cụ thể, sống toàn bộ Tin Mừng một lần nữa từ nguồn gốc này và không ngần ngại nhìn nhận Giáo hội như nền tảng cho cuộc sống của họ, nếu không có điều đó thì họ sẽ không thể hiện hữu. (21)

Dù cách tiếp cận này đối với một loại định nghĩa chắc chắn rất không thỏa đáng, nhưng nó quả đưa chúng ta đến những tiêu chuẩn, có thể nói như vậy, thay thế cho một định nghĩa. Tiêu chuẩn yếu tính vừa mới tự xuất hiện: việc bắt nguồn từ đức tin của Giáo hội. Bất cứ ai không chia sẻ đức tin tông đồ đều không thể tự cho là mình hoạt động tông đồ. Thật vậy, vì chỉ có một đức tin duy nhất cho toàn thể Giáo hội, vì đức tin này là nguyên nhân tạo nên sự hiệp nhất của Giáo hội, không thể có đức tin tông truyền nếu không có ý muốn hiệp nhất, đứng trong sự hiệp thông sống động của toàn thể Giáo Hội. Và điều này có nghĩa một cách cụ thể là ý chí đứng về phía những người kế tục các tông đồ và người kế tục Thánh Phêrô, những người chịu trách nhiệm về sự tương tác hài hòa giữa Giáo hội địa phương và hoàn vũ như dân duy nhất của Thiên Chúa. Nếu chiều kích “tông đồ” là địa cứ của các phong trào trong Giáo hội, thì ý chí *vita apostolica* phải là nền tảng cho họ ở mọi thời đại. Việc từ bỏ tài sản, con cháu, áp đặt hình ảnh riêng của mình về Giáo hội, nghĩa là vâng phục theo Chúa Kitô, luôn được coi là những yếu tố yếu tính của đời sống tông đồ. Chắc chắn rằng, những điều này không thể được áp dụng theo cùng một cách cho tất cả những người tham gia một phong trào, nhưng theo những cách khác nhau, chúng là những điểm quy chiếu cho cuộc đời của mỗi người. Ngược lại, đời sống tông đồ không phải là mục đích tự nó mà là tạo tự do để phục vụ.

Đời sống tông đồ đòi hỏi hoạt động tông đồ: vị trí vinh dự, theo nhiều cách khác nhau, được dành cho việc loan báo Tin Mừng như một yếu tố truyền giáo. Trong việc *sequela Christi* [bước chân theo Chúa Kitô], việc rao giảng Tin Mừng luôn luôn là “*evangelizare pauperibus*”, là việc rao giảng Tin Mừng cho người nghèo. Nhưng việc loan báo này không bao giờ chỉ diễn ra bằng lời nói; tình yêu, vốn là trung tâm bên trong của nó, đồng thời là trung tâm của sự thật và hành động của nó, phải được sống và phải là sự loan báo theo cách này. Như vậy, việc phục vụ xã hội dưới hình thức này hay hình thức khác luôn được kết nối với việc truyền giáo. Tất cả những điều này giả định - và nguồn gốc thường là ngọn lửa của đặc sủng ban đầu - một cuộc gặp gỡ bản thân sâu sắc với Chúa Kitô. Việc hình thành và xây dựng cộng đồng không loại trừ yếu tố bản thân, nhưng đòi hỏi yếu tố bản thân. Chỉ khi người đó được Chúa Kitô đánh động và mở toang các chiều sâu thăm thẳm nhất của mình thì người khác mới có thể được đánh động từ nội tâm, thì mới có sự hòa giải trong Chúa Thánh Thần, cộng đồng đích thực mới có thể phát triển. Trong cấu trúc hiện sinh và Kitô học - thần khí học căn bản này, có thể có sự đa dạng lớn lao về các sắc thái và điểm nhấn mạnh, trong đó Kitô giáo là một biến cố luôn mới mẻ và Chúa Thánh Thần không ngừng đổi mới Giáo hội “như tuổi trẻ của chim đại bàng” (Tv 103:5).

Viễn cảnh này cũng cho phép chúng ta thấy những rủi ro mà các phong trào phải giáp mặt cũng như các phương tiện để khắc phục. Có nguy cơ phiến diện do nhấn mạnh quá mức vào nhiệm vụ cụ thể xuất hiện trong một thời kỳ hoặc thông qua một đặc sủng. Sự kiện việc thức tỉnh tâm linh không được trải nghiệm như hình thức duy nhất của hiện hữu Kitô giáo, mà như một hữu thể bị ảnh hưởng bởi toàn bộ thông điệp, có thể dẫn đến sự tuyệt đối hóa phong trào, vốn có thể tự hiểu đơn giản như Giáo hội, như cách cách duy nhất cho tất cả, trong khi cách

duy nhất này có thể tự thông đạt ở những phương thức rất khác nhau. Vì vậy, hết lần này đến lần khác, sự mới mẻ và tính tổng thể của sự thức tỉnh cũng gần như chắc chắn dẫn đến xung đột với cộng đồng địa phương, một cuộc xung đột trong đó cả hai bên đều có lỗi và đem lại một thách thức tinh thần đối với cả hai. Các Giáo Hội địa phương có thể đã làm hòa với thế giới thông qua một chủ nghĩa tuân thủ [conformism] nào đó, muối có thể mất đi vị mặn của nó, một tình huống mà Kierkegaard đã mô tả một cách chua cay sắc bén trong bài phê bình Kitô giáo của ông. Tuy nhiên, ngay cả khi việc không tuân theo các yêu cầu triệt để của Tin Mừng chưa đến mức khiến Kierkegaard lên án, thì việc bộc phát của điều mới mẻ vẫn bị coi là một sự gián đoạn, đặc biệt khi nó xuất hiện với tất cả các loại bệnh ấu trĩ và những tuyệt đối hóa làm lẫn, như vẫn thường xuyên xảy ra.

Ở đây cả hai bên phải cởi mở đón nhận một nền giáo dục của Chúa Thánh Thần và cả sự lãnh đạo của Giáo hội, cả hai phải thủ đắc lòng vị tha mà nếu không có nó, không thể có sự đồng ý nội tâm đối với tính đa dạng trong đó đức tin được đem ra sống. Cả hai phải học hỏi lẫn nhau, phải để cho nhau được thanh tẩy, chịu đựng lẫn nhau và khám phá cách đạt được những thái độ mà Thánh Phaolô đã nói trong bài thánh ca vĩ đại về tình yêu của ngài (1 Cor 13:4ff.). Vì vậy, cần phải nhắc nhở các phong trào rằng – mặc dù họ đã tìm thấy và truyền lại toàn bộ đức tin – theo cách riêng của họ – nhưng họ là một hồng ân cho và trong toàn thể Giáo hội và phải tuân phục các yêu cầu của tính tổng thể này để trở thành chân thực với yếu tính của chính họ. (22) Nhưng các giáo hội địa phương cũng thế, kể cả các giám mục, cũng phải được nhắc nhở tránh tạo ra thứ độc dạng [uniformity] có tính lý tưởng trong việc tổ chức và lập kế hoạch mục vụ. Họ không được lấy các kế hoạch mục vụ của riêng mình làm tiêu chuẩn cho những gì Chúa Thánh Thần được phép thực hiện: nỗi ám ảnh về việc lập kế hoạch có thể làm cho các giáo hội không được Thánh Thần Thiên Chúa, không được quyền lực mà nhờ đó họ sống, thấm nhập. (23) Phải coi là không đúng chủ trương cho rằng mọi điều phải phù hợp với một tổ chức đơn nhất, độc dạng.

Điều tốt hơn là ít tổ chức và nhiều tinh thần hơn! Trên hết, không được quan niệm việc hiệp thông như thể việc tránh xung đột là giá trị mục vụ cao nhất. Đức tin cũng luôn là một thanh gươm, và nó có thể đòi hỏi phải đấu tranh vì chân lý và tình yêu (x. Mt 10:34). Ý niệm hiệp nhất giáo hội trong đó các xung đột tiên thiên bị loại bỏ như là sự phân cực, và trong đó hòa bình nội bộ được mua bằng giá hy sinh toàn bộ chứng tá sẽ nhanh chóng chứng tỏ là ảo tưởng. Cuối cùng, chúng ta không được cho phép thiết lập một sự giác ngộ dừng dừng ngay lập tức coi lòng nhiệt thành của những người được Chúa Thánh Thần chiếm giữ và niềm tin ngây thơ của họ vào Lời Chúa như lời nguyện rửa của chủ nghĩa chính thống cực đoan và chỉ cho phép một đức tin mà với nó, những chữ nếu, và, và nhưng trở nên quan trọng hơn bản thể của điều được tin tưởng. Tất cả phải để mình được đo lường bằng tình yêu vì sự hiệp nhất của Giáo Hội duy nhất, vốn duy nhất trong mọi Giáo Hội địa phương và xuất hiện như vậy nhiều lần trong các phong trào tông đồ. Các giáo hội địa phương và các phong trào tông đồ phải liên tục nhìn nhận và chấp nhận sự thật đồng thời của hai mệnh đề: *ubi Petrus, ibi ecclesia* [ở đâu có Phêrô, ở đâu có Giáo Hội] - *ubi episcopus, ibi ecclesia* [ở đâu có Giám Mục, ở đó có Giáo Hội] Quyền tối thượng và hàng giám mục, hệ thống giáo hội địa phương và các phong trào tông đồ, cần có nhau: quyền tối thượng chỉ có thể sống với và nhờ một hàng giám mục sống động, hàng giám mục chỉ có thể duy trì sự hiệp nhất năng động và tông đồ của mình khi được sắp xếp cho quyền tối thượng. Nơi nào một trong hai khía cạnh này bị suy yếu thì toàn thể Giáo hội phải chịu thiệt hại.

Những gì còn lại sau khi kết thúc tất cả những xem xét này trên hết là lòng biết ơn và niềm vui. Lòng biết ơn vì Chúa Thánh Thần đang hoạt động rất rõ ràng trong Giáo hội và ban cho Giáo hội những hồng ân mới ngay cả ngày nay, những hồng ân qua đó Giáo hội sống lại niềm vui tuổi trẻ của mình (Tv 42:4, Bản Phổ thông). Tri ân nhiều người, già cũng như trẻ, đã đón nhận tiếng gọi của Thiên Chúa và vui vẻ bước vào việc phục vụ Tin Mừng mà không ngoài nhìn lại. Tri ân các giám mục đã mở ra những con đường mới, tạo chỗ đứng cho chúng trong các Giáo hội địa phương, và kiên nhẫn tranh đấu với chúng để khắc phục những khuynh hướng phiến diện của chúng và hướng dẫn chúng đi theo hình thức đúng đắn. Và trên hết, chúng ta hãy tạ ơn tại nơi này và vào lúc này Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, người dẫn tất cả chúng ta tới Chúa Kitô - bằng khả năng nhiệt tình của ngài, bằng khả năng trẻ trung hóa nội tâm của ngài trong sức mạnh đức tin, bằng sự biện phân các tinh thần của ngài, bằng cuộc đấu tranh khiêm tốn và can đảm của ngài để có được sự trọn vẹn trong việc phục vụ Tin Mừng của ngài, bằng sự đoàn kết của ngài với các giám mục trên khắp thế giới, một sự thống nhất trong đó ngài vừa lắng nghe vừa hướng dẫn. Chúa Kitô hằng sống và Người sai Chúa Thánh Thần đến từ Chúa Cha – vốn là niềm vui và kinh nghiệm mang lại sự sống, những điều thuộc chúng ta chính trong cuộc gặp gỡ với các phong trào Giáo Hội.

Communio 25 (Mùa thu 1998). Bản tiếng Anh của Adrian Walker

* Bài diễn văn này được trình bày tại Đại hội Thế giới về các Phong trào Giáo hội, được tài trợ bởi Hội đồng Giáo hoàng về Giáo dân, Rôma, ngày 27-29 tháng 5 năm 1998.

(1) *Redemptoris mississio*, 72.

(2) Việc luật độc thân linh mục không phải là một phát minh thời Trung cổ mà đã có từ thời kỳ đầu tiên của Giáo hội, được Đức Hồng Y A.M. Stickler trình bày rõ ràng và thuyết phục trong *The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundations* [Trường hợp độc thân giáo sĩ: Sự phát triển lịch sử và nền tảng thần học của nó] (San Francisco: Ignatius Press, 1995). Cũng nên Xem C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* [Nguồn gốc tông đồ của luật độc thân linh mục] (Paris-Nnmur, 1981); S. Heid, *Zolibat in der friihen Kirche* [Độc thân trong Giáo hội sơ khai] (Paderborn, 1997).

3 Huấn thị năm 1997 về thừa tác vụ giáo dân cuối cùng cũng đề cập đến vấn đề này.

4 Phản đề cổ điển giữa các nhà tiên tri được Thiên Chúa sai đến và các nhà tiên tri chuyên nghiệp được tìm thấy trong Amôt 7:10-17. Một tình huống tương tự xảy ra trong 1 Các Vua 22 về sự tương phản giữa 400 nhà tiên tri và Mikha; một lần nữa ở Giêrêmia, thí dụ: 37:19. Cũng nên xem J. Ratzinger, *The Nature and mission of Theology: Its Role in the Light of Present Controversy* [Bản chất và sứ mệnh của Thần học: Vai trò của nó dưới Ánh sáng của cuộc tranh cãi hiện tại] (San Francisco: Ignatius, 1995), 118ff.

(5) Xem Bộ Giáo lý Đức tin, Thư *Communio notio* [ý niệm hiệp thông] (Libreria Editrice Vaticana, 1994), 29, no. 9; xem phần giới thiệu của tôi cũng ở đó, 8ff. Tôi đã trình bày mối quan hệ giữa chúng một cách chi tiết hơn trong cuốn sách nhỏ của tôi: *Called to Communion* [Được kêu gọi hiệp thông] (San Francisco: Ignatius Press, 1996), đặc biệt. 43f. và 75-103. Sự

kiện Giáo Hội duy nhất, hiền thê duy nhất của Chúa Kitô, mang trên mình di sản của dân Israel, của Xion, “con gái” và “nàng dâu”, có ưu tiên hơn việc cụ thể hóa dân Chúa có tính thực nghiệm trong các giáo hội địa phương, hiển nhiên trong kinh thánh và các Giáo phụ đến nỗi thật khó hiểu việc tranh luận thường xuyên lặp đi lặp lại về chủ trương này. Chỉ cần đọc cuốn *Catholicisme* [Đạo Công Giáo] (1938) hay *Méditation sur l'Église* [Suy niệm về Giáo Hội], 36 (1954) của de Lubac, hay những văn bản tuyệt vời mà H. Rahner sưu tầm trong cuốn *Mater Ecclesiae* [Mẹ (1944) của ông là đủ.

(6) Về phần này một lần nữa xem J. Ratzinger, *Called to Communion* [Được kêu gọi hiệp thông] (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 83ff.

(7) Xem Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* [hạnh thánh Antôn], G. Bartelink chủ biên, *Sources Chrétiennes* 400 (Paris, 1994); trong phần giới thiệu, đặc biệt là phần: "L'exemple de la vie evangelique et apostolique," 52f.

(8) về chủ đề tình phụ tử thiêng liêng tôi muốn đề cập đến cuốn sách nhỏ có những kiến thức sâu sắc của G. Bunge, *Geistliche vaterschaft: Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos* [Tình phụ tử thiêng liêng: Ngộ đạo Kitô giáo ở Evagrius Pontikos] (Regensburg, 1988).

(9) H.u. von Balthasar, *Die Großen Ordensregeln* [Những luật dòng vĩ đại], tái bản lần thứ 7. (Einsiedeln, 1994), 47.

(10) J. Gribomont, "Les Règles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament," [Các quy luật luân lý của Thánh Basilêô và Tân Ước] trong Aland-Cross, ed., *Studia Patristica* [Nghiên cứu Giáo phụ], tập. 2 (1957), 416-426; Balthasar, *Die Großen Ordensregeln* [Những luật dòng vĩ đại], 48f.

(11) J. Gribomont, "Obéissance et Evangile selon S. Basile le Grand," [Vâng lời và Tin Mừng theo thánh Basilêô Cả] *Vie Spir.Sspl.* Nr. 21 (1952), 192-215, đặc biệt. 192; H.U. von Balthasar, *Ordensregeln* [Những luật dòng vĩ đại], 57.

(12) B. Senger chỉ ra mối liên hệ giữa cuộc cải cách Cluny và việc hình thành ý tưởng về Châu Âu trong *Lexikon für Theologie und Kirche* [Từ điển Thần học và Giáo hội](=LThK), tập. 2, ấn bản 2, 1239. Ông cũng thu hút sự chú ý đến "tính độc lập về mặt pháp lý và sự giúp đỡ của các vị giáo hoàng."

(13) Mặc dù P. Engelbert có thể nói đúng rằng “không thể xác định được ảnh hưởng trực tiếp của cải cách Cluny đối với Cải cách Grêgôriô” (*LThK*, tập 2, ấn bản 3, 1236), nhận xét của B. Senger (*LThK*, tập 2, ấn bản, 1240) cho rằng cải cách Cluny, được giúp đỡ để chuẩn bị một môi trường thuận lợi cho cuộc cải cách Grêgôriô, dù sao vẫn còn giá trị.

(14) Ấn bản mẫu mực cuốn *Fonti Francescane* [Các nguồn Phanxicô] của nhà Movimento Francescano (Assisi, 1978), với những lời giới thiệu hữu ích và tài liệu thư mục, vẫn là tiêu chuẩn cho sự hiểu biết về Thánh Phanxicô. Người hướng dẫn việc tự hiểu biết của các tác giả khát sĩ là A. Jotischky, “Một số quan điểm khát sĩ về nguồn gốc của sự hoàn hảo đơn tu,” trong *Cristianesimo nella storia* [Kitô giáo trong lịch sử] 19, số 1 (tháng 2 năm 1998), 31-49.

Tác giả cho thấy rằng các tác giả khất sĩ đã nại đến Giáo hội nguyên thủy, đặc biệt là các giáo phụ sa mạc, để giải thích về nguồn gốc và tầm quan trọng của họ trong Giáo hội.

(15) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae* [tổng luận Thần học], 3.40.1.2. Cũng nên xem J.P. Torrell, O.P., *St. Thomas Aquinas: The Person and His Work* [Thánh Tôma Aquinô: Con người và Công trình của ngài], tập 1, Robert Royal phiên dịch (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996) Xem ở đó cuộc thảo luận sôi nổi và rõ ràng về lập trường của Thánh Tôma trong cuộc tranh luận xung quanh các dòng khất thực, đặc biệt là 75-95.

(16) Torrell, *St. Thomas Aquinas*, 89-90.

(17) Xem A. Zumkeller, trong Balthasar, *Die GroJen Ordensregen*, 150-170. Về vị trí quy luật trong cuộc đời và sự nghiệp của Thánh Augustinô, C. Vignini, *Agostino d'Ippona: L'avventura della grazia e della carità* [Thánh Augustine thành Hippo: Cuộc phiêu lưu của ân sủng và đức ái] (Cinisello Balsamo, 1998), 91-109.

(18) Thánh Tôma Aquinô, *Contra impugnantes Dei Cultum et Religionem* [chống lại những người chống lại việc Phụng tự Thiên Chúa và Tôn giáo] 4, được trích dẫn trong Torell, *St. Thomas Aquinas*, 90.

(19) Lần đầu tiên tôi trình bày mối liên hệ giữa cuộc tranh cãi khất sĩ và học thuyết về quyền ưu việt trong một nghiên cứu xuất hiện trong một số kỷ niệm dành cho M. Schmaus, *Theologie in Geschichte und Gegenwart* [Thần học xưa và nay], 1957), mà sau đó tôi đã đưa vào những phần bổ sung nhỏ trong cuốn sách *Das neue Volk Gottes* [Dân mới của Thiên Chúa] (Düsseldorf, 1969), 49- 71. Y. Congar tiếp tục công việc của tôi ở chỗ nó còn dang dở, mở rộng những gì đã được khai triển chủ yếu dựa trên Thánh Bonaventura và những người đối thoại với ngài đề cập đến toàn bộ lĩnh vực của các nguồn có liên quan: "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et seculiers dans la Seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe" [Các khía cạnh giáo hội học của cuộc tranh luận giữa các tu sĩ khất thực và giáo sĩ triều trong hậu bán thế kỷ 13 và đầu thế kỷ 14]: *AHD* 28 (1961): 35-151.

(20) Sự ác cảm đối với quyền tối thượng và sự biến mất của ý thức về Giáo hội hoàn vũ chắc chắn có liên quan đến sự kiện này là khái niệm về Giáo hội hoàn vũ được cho là chỉ gắn liền với ngôi vị giáo hoàng mà thôi. Ngôi vị giáo hoàng, bị cô lập và không có bất cứ mối liên hệ sống động nào với các thực tại giáo hội phổ quát, lúc đó xuất hiện như một nguyên khối đầy tai tiếng, làm đảo lộn hình ảnh một Giáo hội, bị gián lược vào các thừa tác vụ giáo hội thuần túy địa phương và sự cùng tồn tại của các cộng đồng đứng bên cạnh nhau mà thôi. Nhưng hình ảnh này không hề nắm bắt được thực tại của Giáo hội cổ xưa.

(21) Hữu ích cho việc định nghĩa yếu tính của các phong trào là bài "I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici" [Các phong trào giáo hội: các khía cạnh giáo hội học] của A. Cattaneo trong *Annales Theologici* 11, số 2 (1997): 401-427; xem đặc biệt 406-409.

(22) Xem Cattaneo, "I movimenti ecclesiali," [Các phong trào giáo hội: các khía cạnh giáo hội học] 423-425.

(23) Hãy xem những nhận xét mạnh mẽ về điểm này trong Cattaneo, “I movimenti ecclesiali”
[Các phong trào giáo hội: các khía cạnh giáo hội học] 413f. và 417.

Suy Nghi Về Vị Trí Của Học Lý Và Lòng Sùng Kính Thánh Mẫu Trong Đức Tin Và Thần Học Nói Chung

• *Joseph Ratzinger* •

“Yếu tố ‘sinh học’ và nhân bản không thể tách rời trong hình ảnh Đức Maria, cũng như yếu tố nhân bản và ‘thần học’”.

1. Hậu cảnh và ý nghĩa tuyên bố của Công đồng Vatican II về Thánh Mẫu học

Câu hỏi về ý nghĩa của học thuyết và lòng sùng kính Thánh Mẫu không thể bỏ qua hoàn cảnh lịch sử của Giáo Hội trong đó, vấn đề được đặt ra. Chúng ta có thể hiểu và đáp ứng một cách chính xác trước cuộc khủng hoảng sâu xa về học thuyết và lòng sùng kính Đức Mẹ hậu Công đồng chỉ khi chúng ta nhìn cuộc khủng hoảng này trong bối cảnh phát triển lớn hơn mà nó vốn là một phần trong đó. Bây giờ, chúng ta có thể nói rằng hai phong trào thiêng liêng lớn đã xác định thời kỳ kéo dài từ cuối Thế chiến thứ nhất đến Công đồng Vatican II, hai phong trào - mặc dù theo những cách rất khác nhau - có một số “đặc điểm đặc sủng”. Một mặt, có một phong trào Thánh Mẫu có thể khẳng định bắt nguồn đặc sủng ở La Salette, Lộ Đức và Fatima. Nó đã phát triển mạnh mẽ kể từ khi Đức Mẹ hiện ra vào giữa thập niên 1800. Vào thời điểm nó đạt đến đỉnh cao dưới thời Đức Piô XII, ảnh hưởng của nó đã lan rộng khắp Giáo hội. Mặt khác, những năm giữa hai thế chiến đã chứng kiến sự phát triển của phong trào phụng vụ, đặc biệt là ở Đức, nguồn gốc của phong trào này có thể bắt nguồn từ việc canh tân phong trào đơn tu Biển Đức phát xuất từ Solesmes, cũng như nguồn cảm hứng Thánh Thể của Đức Piô X. Trong bối cảnh của Phong trào Giới trẻ, ít nhất ở Trung Âu, nó đã đạt được một ảnh hưởng ngày càng rộng rãi hơn trong toàn thể Giáo hội nói chung. Các phong trào đại kết và Kinh Thánh nhanh chóng kết hợp với nó để tạo thành một dòng chảy hùng mạnh duy nhất. Mục tiêu căn bản của nó – đổi mới Giáo hội từ các nguồn Kinh thánh và hình thức cầu nguyện nguyên thủy của Giáo hội – cũng đã nhận được sự xác nhận chính thức đầu tiên dưới thời Đức Piô XII, trong thông điệp của ngài về Giáo Hội và phụng vụ. (1)

Khi những phong trào này ngày càng ảnh hưởng đến Giáo hội hoàn vũ, vấn đề mối quan hệ hỗ tương của chúng cũng ngày càng trở nên nổi bật. Ở nhiều khía cạnh, dường như chúng hiện thân các thái độ và khuynh hướng thần học đối lập nhau. Phong trào phụng vụ có xu hướng mô tả lòng đạo đức của nó như “khách quan” và có tính bí tích, những đặc điểm bị nhấn mạnh nhiều đến tính chủ quan và bản thân trong phong trào Thánh Mẫu tương phản rõ rệt. Phong trào phụng vụ nhấn mạnh đến tính cách quy thần của lời cầu nguyện Kitô giáo, vốn được ngỏ “qua Chúa Kitô đến với Chúa Cha”; phong trào Thánh Mẫu, với khẩu hiệu *per Mariam ad Jesum* [thông qua Đức Maria đến với Chúa Giêsu], dường như được đặc trưng bởi một ý tưởng trung gian khác, bởi một kiểu nán lại với Chúa Giêsu và Đức Maria vốn đầy qui chiếu Ba Ngôi cổ điển vào hậu cảnh. Phong trào phụng vụ tìm kiếm một lòng đạo đức được quản lý chặt chẽ theo tiêu chuẩn của Kinh thánh, hay cùng lắm là của Giáo hội cổ xưa; lòng sùng kính Đức Mẹ đáp lại những cuộc hiện ra hiện đại của Mẹ Thiên Chúa bị ảnh hưởng nặng nề hơn nhiều bởi các truyền thống bắt nguồn từ thời Trung Cổ và thời cận đại. Nó phản

ảnh một phong cách suy nghĩ và cảm nhận khác. (2) Phong trào Thánh Mẫu chắc chắn mang theo nó những rủi ro nhất định đe dọa cốt lõi căn bản của chính nó (vốn lành mạnh) và thậm chí khiến nó trở nên đáng ngờ đối với những nhà đấu tranh nhiệt thành của các trường phái tư tưởng khác. (3) Dù sao, một Công đồng được tổ chức vào thời điểm đó khó có thể tránh khỏi nhiệm vụ tìm ra mối quan hệ đúng đắn giữa hai phong trào khác nhau này và đưa chúng đến một sự thống nhất hữu hiệu – mà không loại bỏ sự căng thẳng của chúng. Thực tế, chúng ta có thể hiểu một cách chính xác những cuộc đấu tranh đánh dấu nửa đầu của Công đồng – những tranh chấp xung quanh Hiến chế Phụng vụ, giáo lý của Giáo hội, và sự hội nhập đúng đắn của Thánh Mẫu học vào giáo hội học, cuộc tranh luận về Mạc Khải, Kinh thánh, Truyền thống và đại kết – chỉ dưới ánh sáng căng thẳng giữa hai lực lượng này.

Tất cả các cuộc tranh luận mà chúng ta vừa đề cập đều xoay quanh – ngay cả khi không có nhận thức rõ ràng về sự kiện này – về cuộc đấu tranh nhằm xác định mối quan hệ đúng đắn giữa hai trào lưu đặc sủng vốn có thể nói là “đấu chỉ thời đại” cho Giáo Hội. Việc soạn thảo Hiến chế Mục vụ sau đó sẽ tạo cơ hội để giải quyết “các dấu chỉ thời đại” đang đè nặng lên Giáo hội từ bên ngoài. Trong bi kịch này, cuộc bỏ phiếu nổi tiếng ngày 29 tháng 10 năm 1963 đã đánh dấu một bước ngoặt trí thức. Vấn đề đặt ra là nên trình bày Thánh Mẫu học trong một văn bản riêng biệt hay đưa nó vào Hiến chế về Giáo hội. Nói cách khác, các Nghị phụ phải quyết định trọng lượng và các sắp xếp tương đối của hai trường phái sùng kính và do đó đưa ra câu trả lời quyết định cho tình hình lúc bấy giờ đang hiện hữu trong Giáo hội. Cả hai bên đều cử những người có tầm cỡ cao nhất để giành chiến thắng trong hội nghị toàn thể. Đức Hồng Y König ủng hộ việc tích hợp các bản văn, điều này trên thực tế chỉ có nghĩa là dành ưu tiên cho lòng đạo đức phụng vụ-kinh thánh. Đức Hồng Y Rufino Santos của Manila, mặt khác, đã đưa ra lý lẽ bênh vực tính độc lập của yếu tố Thánh Mẫu. Chỉ có điều, kết quả của cuộc bỏ phiếu—1114 chống 1071—cho thấy công đồng được chia thành hai nhóm lớn gần như bằng nhau. Tuy nhiên, phía các Nghị phụ Công đồng được lên khuôn bởi các phong trào Kinh thánh và phụng vụ đã giành được một chiến thắng - dù chỉ là một chiến thắng trong gang tấc - và do đó đã đưa ra một quyết định có tầm quan trọng khó có thể đánh giá quá cao.

Về mặt thần học mà nói, đa số dẫn đầu bởi Đức Hồng Y König đã đúng. Nếu hai phong trào đặc sủng không nên bị coi là đối lập nhau mà phải được coi là bổ sung cho nhau, thì sự hòa nhập là bắt buộc, mặc dù sự hòa nhập này không có nghĩa là phong trào kia sẽ bị hoà tan. Sau Thế Chiến Thứ Hai, Hugo Rahner, (4) A. Müller, (5) K. Delahaye, (6) R. Laurentin, (7) và O. Semmelroth (8) đã chứng minh một cách thuyết phục tính cởi mở nội tại của lòng sùng kính Kinh Thánh-phụng vụ-giáo phụ đối với chiều kích Thánh Mẫu. Các tác giả này đã thành công trong việc thâm hậu hóa cả hai khuynh hướng hướng về trung tâm của chúng, trong đó chúng có thể gặp nhau và nhờ đó chúng có thể đồng thời bảo tồn và phát triển một cách hiệu quả tính cách khác biệt của mình. Tuy nhiên, như các sự kiện đã chứng tỏ, chương Thánh Mẫu của *Lumen Gentium* chỉ thành công một phần trong việc thực hiện một cách thuyết phục và mạnh mẽ đề xuất mà các tác giả này đã vạch ra. Hơn nữa, những khai triển sau Công đồng phần lớn được hình thành do sự hiểu lầm những gì Công đồng đã thực sự nói về khái niệm Truyền thống; sự hiểu lầm này đã được thúc đẩy mạnh mẽ bởi báo cáo đơn giản về các cuộc tranh luận của Công đồng trên các phương tiện truyền thông. Toàn bộ cuộc tranh luận được rút gọn thành câu hỏi của Geiselman liên quan đến “tính đầy đủ” vật chất của Kinh thánh, (9), một sự đầy đủ, ngược lại, được giải thích theo nghĩa một chủ nghĩa duy kinh thánh

lên án toàn bộ di sản giáo phụ như là không phù hợp và do đó cùng một lúc làm suy yếu những gì cho đến lúc đó vẫn là trọng điểm của chính phong trào phụng vụ.

Tuy nhiên, với tình hình của học thuật đương thời, chủ nghĩa duy kinh thánh tự động trở thành chủ nghĩa duy lịch sử. Phải thừa nhận rằng ngay cả bản thân phong trào phụng vụ cũng không hoàn toàn thoát khỏi tính cách duy lịch sử. Đọc lại tài liệu của nó ngày nay, người ta thấy rằng phong trào phụng vụ bị ảnh hưởng quá nhiều bởi não trạng khảo cổ vốn giả định một mô hình đã suy tàn: Những gì xảy ra sau một thời điểm nào đó dường như tự khắc có giá trị thấp kém, như thể Giáo hội không còn sống động và do đó thiếu khả năng phát triển ở mọi thời đại. Kết quả của tất cả những điều này là kiểu suy nghĩ được lên khuôn hình bởi phong trào phụng vụ bị thu hẹp vào não trạng thực chứng kinh thánh [biblicist positivist], khép kín trong một thái độ lạc hậu, do đó không còn chỗ cho sự phát triển năng động của đức tin. Mặt khác, khoảng cách ngụ ý trong chủ nghĩa duy lịch sử chắc chắn sẽ mở đường cho “chủ nghĩa duy hiện đại”; bởi vì những gì chỉ là quá khứ không còn sống nữa, nó khiến hiện tại bị cô lập và do đó dẫn đến một sự thử nghiệm tự tạo. Một yếu tố nữa là khoa Thánh mẫu học mới, qui giáo hội là một điều xa lạ, và ở một mức độ lớn hơn vẫn còn xa lạ, đối với chính các Nghị phụ Công đồng vốn là những người ủng hộ chính cho lòng sùng kính Thánh Mẫu. Do đó, khoảng trống đã tạo ra cũng không thể được lấp đầy bằng việc Đức Phaolô VI giới thiệu danh hiệu “Mẹ của Giáo hội” vào cuối Công đồng, một nỗ lực có ý thức nhằm giải quyết cuộc khủng hoảng đang rình rập ở phía chân trời. Thực vậy, kết quả tức khắc của chiến thắng Thánh Mẫu qui giáo hội là sự sụp đổ hoàn toàn của môn Thánh Mẫu Học. Đối với tôi, dường như cái nhìn đã thay đổi về Giáo hội ở Châu Mỹ Latinh sau Công đồng, việc đôi lúc tập trung cảm xúc tôn giáo vào sự thay đổi chính trị, có ý nghĩa khi đặt nó vào bối cảnh của những biến cố.

2. Chức năng tích cực của Thánh Mẫu Học trong thần học

Một sự suy nghĩ lại đã được khởi động trước hết bởi Tông thư *Mariialis Cultus* (2 tháng 2 năm 1974) của Đức Phaolô VI về hình thức tôn kính đúng đắn đối với Đức Maria. Như chúng ta đã thấy, quyết định năm 1963 trên thực tế đã dẫn đến việc giáo hội học hòa tan Thánh Mẫu học. Việc xem xét lại văn bản phải bắt đầu bằng việc thừa nhận rằng hiệu quả lịch sử thực tế của nó mâu thuẫn với ý nghĩa ban đầu của chính nó. Vì chương về Đức Maria (VIII) được viết để tương ứng một cách nội tại với các chương I-IV, vốn mô tả cơ cấu của Giáo hội. Sự cân bằng của cả hai điều này nhằm bảo đảm sự cân bằng chính xác nhằm đặt tương quan qua lại một cách hiệu quả giữa các năng lực tương ứng của phong trào đại kết-phụng vụ và phong trào Thánh Mẫu. Chúng ta hãy nói một cách tích cực: Thánh Mẫu Học, nếu hiểu đúng, sẽ làm sáng tỏ và đào sâu khái niệm Giáo Hội theo hai cách.

a) Ngược với phương thức nam tính, mang tính hoạt động-xã hội học “*populus Dei*” (dân Chúa), Giáo hội (10)—*ecclesia*—có tính nữ. Sự kiện này mở ra một chiều kích màu nhiệm vượt quá xã hội học, chiều kích từ đó cơ sở đích thực và sức mạnh thống nhất của thực tại Giáo hội lần đầu tiên xuất hiện. Giáo hội không chỉ là “con người”, không chỉ là cơ cấu và hành động: Giáo hội chứa đựng màu nhiệm sống động của tình mẫu tử và về tình yêu phụ thể làm cho tình mẫu tử trở nên khả hữu. Chỉ có thể có lòng sùng kính Giáo Hội, tình yêu đối với Giáo hội nếu màu nhiệm này hiện hữu. Khi Giáo hội không còn được nhìn dưới bất cứ hình thức nào ngoại trừ cách thức nam tính, có cấu trúc, thuần túy lý thuyết, thì điều mang tính

Giáo hội đích thực nhất về *ecclesia* đã bị bỏ qua - trung tâm mà trên đó toàn bộ cuộc nói chuyện Kinh thánh và giáo phụ về Giáo hội thực sự xoay quanh.(11)

b) Thánh Phaolô nắm bắt được *differentia specifica* [sự khác nhau chuyên biệt] của Giáo Hội Tân Ước đối với “dân lữ hành của Thiên Chúa” của Cựu Ước trong thuật ngữ “thân thể Chúa Kitô”. Giáo Hội không phải là một tổ chức, mà là một cơ quan của Chúa Kitô. Nếu Giáo hội thực sự trở thành một “dân tộc”, thì đó chỉ là nhờ sự trung gian của Kitô học. Ngược lại, sự trung gian này diễn ra trong các bí tích, trong Bí tích Thánh Thể, vốn giá định Thập giá và Phục sinh như điều kiện cho tính khả hữu của nó. Do đó, người ta không nói về Giáo Hội khi nói “dân Chúa” mà không đồng thời nói, hoặc ít nhất là nghĩ, “Thân Mình Chúa Kitô”.(12) Nhưng ngay cả khái niệm Thân Mình Chúa Kitô cũng cần được làm sáng tỏ trong bối cảnh ngày nay, kéo bị hiểu lầm: Nó có thể dễ dàng được giải thích theo nghĩa Kitô học nhất nguyên [Christomonism], tức việc hoà tan Giáo hội, và do đó, của thụ tạo có đức tin, vào tính độc nhất của Kitô học. Tuy nhiên, theo thuật ngữ của Thánh Phaolô, chủ trương cho rằng chúng ta là “Thân Thể Chúa Kitô” chỉ có ý nghĩa dựa trên bối cảnh của công thức St 2:24: “Hai người sẽ trở nên một xương một thịt” (x. 1 Cr 6:17). Giáo hội là thân thể, xác thịt của Chúa Kitô trong sự căng thẳng thiêng liêng của tình yêu, trong đó mâu nhiệm phụ thể của Adam và Eva được hoàn thành, do đó, trong tính năng động của một sự hiệp nhất không xóa bỏ tính hỗ tương đối thoại [Gegenübersein]. Tương tự như vậy, chính mâu nhiệm thánh thể-Kitô học của Giáo hội được diễn tả trong thuật ngữ “Thân Thể Chúa Kitô” chỉ ở trong mức độ thích đáng khi nó bao gồm mâu nhiệm Đức Maria: Mâu nhiệm nữ tỳ lắng nghe—được giải thoát trong ân sủng—nói tiếng *Fiat* [xin vâng] của mình và, khi làm như thế, trở thành cô dâu và do đó thân thể. (13) Nếu đúng như vậy, thì Thánh Mẫu học không bao giờ có thể bị tan biến thành một nền giáo hội học vô ngã. Thật là một sự hiểu lầm hoàn toàn về dự biểu học [typology] giáo phụ khi giản lược Đức Maria thành một điển hình hóa đơn thuần, do đó, có thể hoán đổi, của các cấu trúc thần học. Đúng hơn, dự biểu vẫn đúng với ý nghĩa của nó khi khuôn hình bản vị không thể hoán đổi của Đức Maria trở nên tinh trong đối với hình thức bản vị của chính Giáo hội. Trong thần học, không phải con người có thể giản lược vào sự vật, mà là sự vật giản lược vào con người. Một Giáo hội học thuần túy có tính cơ cấu chắc chắn sẽ hạ thấp Giáo hội xuống mức độ một chương trình hành động. Chỉ có chiều kích Thánh Mẫu mới bảo đảm được vị trí của cảm giới trong đức tin và do đó bảo đảm sự tương ứng trọn vẹn của con người với thực tại của *Logos* nhập thể. Ở đây tôi thấy sự thật của câu nói cho rằng Đức Maria là “người chiến thắng mọi tà giáo”. Nguồn gốc cảm giới này bảo đảm mối liên kết “*ex toto corde*” – từ sâu thẳm trái tim – với Thiên Chúa bản vị và Chúa Kitô của Người, đồng thời loại trừ bất cứ sự tái tạo khuôn mẫu nào nhằm biến Kitô học thành một chương trình của Chúa Giêsu, có thể mang tính vô thần và hoàn toàn trung lập: kinh nghiệm về vài năm gần đây là một chứng thực đương thời đáng kinh ngạc về cốt lõi hợp pháp chứa đựng trong những cụm từ cổ xưa như vậy.

3. Vị trí của Thánh Mẫu Học trong toàn bộ thần học

Dưới ánh sáng của những gì đã nói, vị trí của Thánh Mẫu học trong thần học cũng trở nên rõ ràng. Trong cuốn sách đồ sộ về lịch sử của Học thuyết Thánh Mẫu, G. Söll, tóm tắt phân tích lịch sử của ông, bảo vệ mối tương quan của Thánh Mẫu học với Kitô học và cứu thế học chống lại các cách tiếp cận giáo hội học đối với học thuyết Thánh Mẫu. (14) Không làm giảm đi thành tựu phi thường của công việc này hoặc ý nghĩa của những phát hiện lịch sử của nó,

tôi có quan điểm ngược lại. Theo ý kiến tôi, lựa chọn của các Nghị phụ cho một cách tiếp cận khác rất đúng—đúng theo quan điểm của thần học tín điều và những cân nhắc lịch sử lớn hơn. Tất nhiên, các kết luận của Söll về lịch sử các tín điều là không thể tranh cãi: những mệnh đề về Đức Maria trước tiên trở nên cần thiết trong chức năng của Kitô học và được phát triển như một phần của cấu trúc Kitô học. Tuy nhiên, chúng ta phải nói thêm rằng, không có lời khẳng định nào được đưa ra trong bối cảnh này đã hoặc có thể tạo thành một khoa Thánh Mẫu học độc lập, nhưng vẫn là một giải thích Kitô học. Ngược lại, thời kỳ giáo phụ đã báo trước toàn bộ Thánh Mẫu học dưới dáng dấp giáo hội học, mặc dù không hề có bất cứ đề cập nào đến tên của Mẹ Chúa: *virgo ecclesia* [Giáo hội đồng trinh], *mater ecclesia* [Mẹ Giáo hội], *ecclesia immaculata* [Giáo hội vô nhiễm], *ecclesia assumpta* [Giáo hội mông triệu]—toàn bộ nội dung của những điều mà sau này trở thành Thánh Mẫu học, lần đầu tiên đã được quan niệm như giáo hội học. Chắc chắn là giáo hội học không thể tách rời khỏi Kitô học. Tuy nhiên, Giáo hội có một tồn hữu tương đối [Selbständigkeit] đối với Chúa Kitô, như chúng ta vừa thấy ngay bây giờ: sự tồn hữu của cô dâu, người ngay cả khi trở thành một xương một thịt với Chúa Kitô trong tình yêu, tuy nhiên vẫn là một người khác trước mặt Người [Gegenüber].

Mãi cho đến khi giáo hội học thoát đầu ả danh này, mặc dù được định hình về mặt bản vị, được hợp nhất với các mệnh đề tín điều về Đức Maria đã được chuẩn bị trong Kitô học, một nền Thánh Mẫu học có tính toàn vẹn của riêng nó lần đầu tiên mới xuất hiện trong thần học (với Thánh Bernard thành Clairvaux). Vì vậy, chúng ta không thể gán Thánh Mẫu Học cho một mình Kitô học hay cho một mình Giáo Hội học (chứ đừng nói đến việc hòa tan nó vào Giáo Hội học như một điển hình hóa ít nhiều dư thừa về Giáo Hội).

Đúng hơn, Thánh Mẫu học nhấn mạnh “*nexus mysteriorum*” “mối liên kết các mầu nhiệm” – sự đan xen nội tại của các mầu nhiệm trong tính khác biệt lẫn nhau không thể rút gọn của chúng [Gegenüber] và sự thống nhất của chúng. Trong khi các cặp khái niệm cô dâu-chú rể và đầu-cơ thể cho phép chúng ta cảm nhận được mối liên hệ giữa Chúa Kitô và Giáo hội, thì Đức Maria lại thể hiện một bước xa hơn, vì trước hết ngài được liên kết với Chúa Kitô không phải với tư cách là cô dâu mà là với tư cách làm mẹ. Ở đây chúng ta có thể thấy chức năng của tước hiệu “Mẹ Giáo Hội”; nó diễn tả sự kiện là Thánh Mẫu học vượt ra ngoài khuôn khổ Giáo hội học và đồng thời tương quan với nó.(15)

Và nếu đúng như vậy, khi thảo luận các mối tương quan qua lại này, chúng ta cũng không thể lập luận một cách đơn giản rằng vì trước hết Đức Maria là Mẹ của Chúa, ngài chỉ là hình ảnh của Giáo Hội. Lập luận như vậy sẽ là một sự đơn giản hóa không thể biện minh được về mối quan hệ giữa các trật tự của hữu thể và nhận thức. Thực vậy, để trả lời, người ta có thể có lý dựa vào những đoạn văn như Mc 3:33-35 hoặc Lc 11:27tt để, giả thiết điểm xuất phát này, tự hỏi liệu vai trò làm mẹ thể lý của Đức Maria có còn ý nghĩa thần học nào không. Chúng ta phải tránh đẩy tình mẫu tử của Đức Maria vào phạm vi sinh học đơn thuần. Nhưng chúng ta chỉ có thể làm như vậy nếu việc đọc Kinh thánh của chúng ta có thể giả định trước một cách hợp pháp một lối giải thích loại trừ kiểu chia rẽ này và thay vào đó cho phép chúng ta nhận ra mối tương quan giữa Chúa Kitô và Mẹ Người như một thực tại thần học. Phép giải thích này đã được khai triển trong khoa giáo hội học bản vị, mặc dù ả danh, của các Nghị phụ mà chúng ta vừa đề cập ngay lúc này. Nền tảng của nó là chính Kinh thánh và kinh nghiệm đức tin thân thiết của Giáo hội. Nói một cách ngắn gọn, gánh nặng của lối giải thích này là thể

này: ơn cứu độ do Thiên Chúa Ba Ngôi, trung tâm thực sự của mọi lịch sử, mang lại, là “Chúa Kitô và Giáo hội” - Giáo hội ở đây có nghĩa là sự kết hợp của thụ tạo với Chúa của nó trong tình yêu phu thê, trong đó niềm hy vọng được thần linh hóa của nó được thành tựu nhờ con đường đức tin.

Vì vậy, nếu Chúa Kitô và *ecclesia* là trung tâm giải thích lời tường thuật trong Kinh Thánh về lịch sử các công cuộc cứu rỗi của Thiên Chúa với con người, thì khi đó và chỉ khi đó vị trí cố định trong đó tư cách làm mẹ của Đức Maria mới trở nên có ý nghĩa về mặt thần học như là việc cụ thể hóa bản vị cuối cùng của Giáo hội. Vào thời điểm khi ngài nói lên chữ Xin Vâng, Đức Maria chính là Israel trong ngôi vị; ngài là Giáo hội trong ngôi vị và với tư cách ngôi vị. Ngài là sự cụ thể hóa bản vị của Giáo Hội vì lời *Fiat* của ngài làm cho ngài trở thành mẹ thể xác của Chúa.

Nhưng sự kiện sinh học này là một thực tại thần học, vì nó thể hiện nội dung thiêng liêng sâu xa nhất của Giao Ước mà Thiên Chúa dự định ký kết với dân Israel. Luca gợi ý điều này một cách tuyệt vời khi kết hợp giữa 1:45 (“Phước cho người đã tin”) và 11:27 (“Phước cho... ai nghe và vâng giữ lời Thiên Chúa”). Do đó chúng ta có thể nói rằng sự khẳng định về tư cách thân mẫu của Đức Maria và việc khẳng định vai trò đại diện Giáo hội của ngài có liên quan với nhau như *factum* [sự kiện] và *mysterium facti* [mầu nhiệm của sự kiện], như sự kiện và ý nghĩa mang lại ý nghĩa cho sự kiện. Hai điều không thể tách rời nhau: Sự kiện không có ý nghĩa của nó sẽ mù quáng, ý nghĩa không có sự kiện sẽ trống rỗng. Thánh Mẫu học không thể được phát triển từ một sự kiện trần trụi, mà chỉ từ một sự kiện được hiểu theo lối giải thích đức tin. Do đó, Thánh Mẫu học không bao giờ có thể thuần túy Thánh Mẫu học. Đúng hơn, nó nằm trong tổng thể của cấu trúc căn bản Chúa Kitô-Giáo Hội và là biểu thức cụ thể nhất về sự gắn kết bên trong của nó.(16)

4. Thánh mẫu học—nhân chủng học—niềm tin vào sáng thế

Suy gẫm về ý nghĩa của cuộc thảo luận này, chúng ta thấy rằng, dù Thánh Mẫu Học diễn tả tâm điểm của “lịch sử cứu độ”, tuy nhiên nó vượt quá cách tiếp cận chỉ tập trung vào lịch sử đó. Thánh Mẫu Học là một thành phần thiết yếu của việc giải thích lịch sử cứu độ. Việc thừa nhận sự kiện này làm nổi bật những chiều kích thực sự của Kitô học chống lại một *solus Christus* [chỉ một mình Chúa Kitô mà thôi] bị hiểu lầm. Kitô học phải nói về một Chúa Kitô vừa là “đầu vừa là thân thể”, nghĩa là Đấng bao gồm tạo vật được cứu chuộc trong sự tồn hữu tương đối của nó [Selbständigkeit]. Nhưng động thái này đồng thời mở rộng tầm nhìn của chúng ta ra ngoài lịch sử cứu độ, bởi vì nó chống lại sự hiểu biết sai lầm về hoạt động duy nhất của Thiên Chúa, làm nổi bật thực tại của thụ tạo được Thiên Chúa kêu gọi và lên năng lực đáp lại Người một cách tự do.

Thánh Mẫu Học chứng minh rằng học thuyết về ân sủng không hủy bỏ sáng thế, nhưng là lời Xin Vâng dứt khoát đối với sáng thế. Bằng cách này, Thánh Mẫu học bảo đảm tính độc lập hữu thể [Eigenständigkeit] của sáng thế, củng cố niềm tin vào sáng thế và tôn vinh học thuyết về sáng thế, được hiểu đúng đắn. Các câu hỏi và nhiệm vụ đang chờ đợi chúng ta ở đây hầu như chưa bắt đầu được xử lý hoặc thực hiện.

a). Đức Maria là người tin khác được Thiên Chúa kêu gọi. Trong tư cách ấy, ngài tượng trưng

cho tạo vật được kêu gọi đáp lại Thiên Chúa, và sự tự do của thụ tạo, vốn không đánh mất sự toàn vẹn của nó trong tình yêu, nhưng đạt được sự hoàn thiện trong đó. Như thế, Đức Maria tượng trưng cho con người được cứu rỗi và giải thoát, nhưng ngài làm điều này chính trong tư cách một người đàn bà, nghĩa là trong tính xác định cơ thể không thể tách rời khỏi người đàn ông: “Người dựng nên họ có nam có nữ” (St 1:27). Yếu tố “sinh học” và yếu tố nhân bản không thể tách rời trong nhân vật Maria, cũng như yếu tố nhân bản và yếu tố “thần học”. Cái nhìn sâu sắc này rất giống với các phong trào nổi bật của thời đại chúng ta, tuy nhiên nó cũng mâu thuẫn với chúng ngay từ trong cốt lõi. Vì dù chương trình nhân học ngày nay dựa một cách triệt để hơn bao giờ hết vào “sự giải phóng”, nhưng loại tự do nó tìm kiếm là loại tự do nhằm mục tiêu “trở nên giống Thiên Chúa” (St 3:5). Nhưng ý tưởng nghĩ rằng chúng ta có thể giống như Thiên Chúa ngụ ý việc tách con người khỏi tình trạng bị điều kiện hóa về sinh học của họ, nghĩa là ra khỏi việc “Người dựng nên họ có nam có nữ”. Sự khác biệt về giới tính này là một điều mà con người, trong tư cách một hữu thể sinh học, không bao giờ có thể loại bỏ được, một điều ghi dấu con người ở trung tâm sâu xa nhất của hữu thể họ. Tuy nhiên, nó được coi như một điều tầm thường hoàn toàn không có liên quan, như một trời buộc phát sinh từ những “vai trò” được chế ra trong lịch sử và do đó được xếp vào “lĩnh vực sinh học thuần túy”, không liên quan gì đến con người đúng nghĩa. Theo đó, chiều hướng “thuần túy sinh học” này được coi là một điều mà con người có thể thao túng theo ý muốn bởi vì nó nằm ngoài phạm vi của những gì được coi là nhân bản và thiêng liêng (đến mức con người có thể tự do thao túng sự bước vào hiện hữu của chính sự sống). Do đó, việc coi “sinh học” chỉ như một đồ vật được coi là một cuộc giải phóng, vì nó cho phép con người bỏ *bios* [sự sống] lại phía sau, sử dụng nó một cách tự do và hoàn toàn độc lập với nó trong mọi khía cạnh khác, nghĩa là, đơn giản chỉ là “hữu thể nhân bản” không phải nam cũng không phải nữ. Nhưng trên thực tế, con người do đó tấn công một đòn chí tử vào hữu thể sâu thẳm nhất của mình. Họ duy trì mình trong sự khinh miệt, bởi vì sự thật họ chỉ là con người trong chừng mực họ có thể xác, chỉ trong chừng mực họ là đàn ông hay đàn bà. Khi con người giảm lược sự xác định căn bản này của hữu thể họ chỉ còn là điều vật vãnh đáng khinh có thể bị coi như một đồ vật, thì chính họ trở thành một vật tầm thường và một đồ vật, và sự “giải phóng” của họ hóa ra là sự thoái hóa của họ thành một đối tượng sản xuất. Bất cứ khi nào sinh học bị loại trừ khỏi nhân tính, chính nhân tính bị phủ nhận. Vì vậy, vấn đề tính hợp pháp của nam tính đúng nghĩa và nữ tính đúng nghĩa rất quan hệ: Không có gì ít hơn thực tại tạo vật. Vì tính xác định sinh học của nhân tính ít có thể được che giấu nhất trong vai trò làm mẹ, nên sự giải phóng phủ nhận *bios* là một hành vi gây hấn đặc biệt đối với phụ nữ. Đó là sự phủ nhận quyền làm phụ nữ của nàng. Ngược lại, việc bảo tồn sáng thế cho đến nay vẫn gắn liền một cách đặc biệt với vấn đề phụ nữ. Và Người Phụ Nữ trong đó “sinh học” là “thần học” - tức là tư cách mẫu thân của Thiên Chúa - đặc biệt là điểm mà các con đường đã phân rẽ.

b) Đức đồng trinh của Đức Maria, cũng như tư cách làm mẹ của ngài, xác nhận rằng “sinh học” là nhân bản, toàn bộ con người đứng trước Thiên Chúa, và sự kiện con người chỉ như nam và nữ được bao gồm trong đòi hỏi cánh chung của đức tin và niềm hy vọng cánh chung của nó. Không phải ngẫu nhiên khi đức đồng trinh - mặc dù như một hình thức sống, nó cũng có thể có và dành cho người đàn ông - trước tiên được lên mẫu mực theo người đàn bà, người thực sự giữ dấu ấn của tạo thế, và có hình thức chuẩn mực, toàn diện trong nàng, một điều mà người đàn ông, có thể nói như thế, chỉ bắt chước. (17)

5. Lòng sùng kính Thánh Mẫu

Những kết nối mà chúng tôi vừa phác họa cuối cùng đã cho phép chúng ta giải thích cơ cấu của lòng sùng kính Đức Mẹ. Vị trí truyền thống của nó trong Phụng vụ của Giáo hội là Mùa Vọng và sau đó nói chung là các lễ liên quan đến đến chu kỳ Giáng Sinh: Lễ Nén và Lễ Truyền Tin. (18)

Trong những xem xét của chúng ta cho đến nay, chúng ta đã coi chiều kích Maria có ba đặc điểm. Đầu tiên là nhân cách hóa (Giáo hội không phải như một cơ cấu, nhưng như một con người và trong một con người). Thứ hai, nó mang tính nhập thể (sự thống nhất của *bios*, con người và mối quan hệ với Thiên Chúa; sự tự do hữu thể học của thụ tạo đối với Đấng Tạo Hóa và với “thân thể” Chúa Kitô so với đầu). Hai đặc điểm này mang lại cho chiều kích Thánh Mẫu một đặc điểm thứ ba: Nó bao gồm trái tim, cảm giới, và do đó cùng cố niềm tin vững chắc vào cội rễ sâu xa nhất của hữu thể của con người. Những đặc điểm này cho thấy Mùa Vọng là không gian phụng vụ của chiều kích Thánh Mẫu, trong khi ý nghĩa của chúng được soi sáng thêm từ Mùa Vọng. Lòng sùng kính Đức Mẹ là lòng sùng kính Mùa Vọng; nó tràn ngập niềm vui chờ đợi Chúa sắp đến tức thời; nó được sắp xếp cho thực tại nhập thể của việc Chúa ở gần gũi khi nó được ban tặng và tự ban tặng. Ulrich Wickert nói rất hay rằng Luca mô tả Đức Maria như người hai lần báo trước Mùa Vọng—tại đầu Tin Mừng, khi Mẹ chờ đợi Con mình chào đời, và vào đầu Công vụ, khi chờ đợi sự ra đời của Giáo hội.(19)

Tuy nhiên, trong quá trình lịch sử, một yếu tố bổ sung ngày càng trở nên rõ rệt hơn. Lòng sùng kính Đức Mẹ chắc chắn chủ yếu có tính nhập thể và tập chú vào việc Chúa đã đến. Nó cố gắng học với Đức Maria cách ở trong sự hiện diện của Người. Nhưng lễ Đức Maria Hồn Xác Lên Trời mang lại ý nghĩa quan trọng nhờ tín điều năm 1950, nhấn mạnh đến tính siêu việt cánh chung của việc Nhập Thể. Con đường của Đức Maria bao gồm trải nghiệm bị hắt hủi (Mc 3:31-35; Ga 2:4). Khi ngài được trao gửi dưới chân Thánh Giá (Ga 19:26), trải nghiệm này trở thành một sự tham gia vào sự hắt hủi mà chính Chúa Giêsu đã phải chịu đựng trên Núi Ôliu (Mc 14:34) và trên Thập Giá (Mc 15:34). Chỉ trong sự hắt hủi này điều mới mới có thể xảy đến; chỉ bằng cách đi xa, việc thực sự đến mới có thể diễn ra (Ga 16:7). Vì vậy, lòng sùng kính Đức Mẹ nhất thiết là một lòng sùng đạo lấy khổ nạn làm trung tâm. Trong lời tiên tri của cụ già Simêông, người nói tiên tri rằng một lưỡi gươm sẽ đâm thấu trái tim Đức Maria (Lc 2:35), Luca ngay từ đầu đã đan xen Sự Nhập Thể và Cuộc Khổ Nạn, các màu nhiệm vui buồn. Trong lòng đạo đức của Giáo Hội, có thể nói, Đức Maria xuất hiện như tấm khăn sống động của Veronica, như một biểu tượng của Chúa Kitô đưa Người đến tâm điểm sự hiện diện của con người, phiên dịch hình ảnh của Chúa Kitô thành viên kiến của trái tim, và do đó làm cho nó có thể hiểu được. Nhìn lên *Mater assumpta* [Mẹ mông triệu], người mẹ đồng trinh được triệu về trời, Mùa Vọng mở rộng đi vào cánh chung học. Theo nghĩa này, thời trung cổ mở rộng lòng sùng kính Đức Mẹ sau Mùa Vọng vào toàn bộ quần thể các màu nhiệm cứu độ hoàn toàn phù hợp với luận lý học của đức tin Kinh thánh.

Để kết luận, chúng ta có thể rút ra từ những điều đã nói ở trên ba nhiệm vụ giáo dục về lòng sùng kính Đức Mẹ:

a). Cần duy trì tính khác biệt của lòng sùng kính Thánh Mẫu một cách chính xác bằng cách giữ việc thực hành liên tục và gắn bó chặt chẽ với Kitô học. Bằng cách này, cả hai sẽ được

đưa đến hình thức thích hợp.

b) Lòng sùng kính Thánh Mẫu không được suy sụp trở thành những khía cạnh cục bộ của Mẫu nhiệm Chúa Kitô, huống hồ là giản lược mẫu nhiệm đó thành những khía cạnh phiến diện của chính nó. Nó phải được mở ra cho toàn bộ chiều rộng của mẫu nhiệm và trở thành một phương tiện cho bề rộng này.

c) Lòng sùng kính Đức Mẹ sẽ luôn ở trong tình trạng căng thẳng giữa tính hợp lý thần học và tính cảm giới của lòng tin. Đây là một phần yếu tính của nó, và nhiệm vụ của nó là không cho phép điều nào bị hao mòn đi. Cảm giới không được làm cho nó quên đi thước đo tinh tảo của *ratio* [lý trí], cũng như không được để cho sự tinh tảo của một đức tin hợp lý bóp nghẹt trái tim, vốn thường nhìn thấy nhiều điều hơn lý trí trần trụi. Không phải vô cớ khi các giáo phụ hiểu Mt 5:8 là trung tâm nhận thức luận thần học của họ: “Phúc thay ai có tâm hồn trong sạch, vì họ sẽ được nhìn thấy Thiên Chúa.” Cơ quan để nhìn thấy Thiên Chúa là trái tim được thanh tẩy. Nhiệm vụ của Lòng sùng kính Thánh Mẫu có thể chỉ là đánh thức tâm hồn và thanh tẩy nó trong đức tin. Nếu sự khốn khổ của con người đương thời là sự tan rã ngày càng gia tăng của họ trở thành *bios* [sinh học] đơn thuần và tính hợp lý đơn thuần, lòng sùng kính Đức Mẹ có thể hoạt động chống lại sự “phân hủy” này và giúp con người khám phá lại sự hiệp nhất ở trung tâm, từ trái tim.

Communio 30 (Mùa xuân 2003). © 2003 bởi *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế*. Bản tiếng Anh của Adrian Walker.

Trích từ *Joseph Cardinal Ratzinger—Hans Urs von Balthasar, Maria. Kirche im Ursprung* (Freiburg: Johannes Verlag, 1997), 14–30. sắp có bản dịch tiếng Anh từ Nhà xuất bản Ignatius. © 2003 Nhà xuất bản Ignatius. Đã đăng ký Bản quyền.

(1). Về điểm này xin xem J. Frings, *Das Konzil und die Moderne Gedankenwelt* [Công đồng và thế giới quan hiện đại] (Cologne, 1962), 31–37.

(2) Điển hình cho sự tương phản giữa hai thái độ, vượt xa phạm vi của Thánh Mẫu học, là những câu hỏi được đặt ra trong cuốn sách của J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und die Glaubensverkündigung* [Tin Mừng và lời loan báo đức tin] (Regensburg, 1936); Phản ứng cuồng nhiệt đối với tác phẩm này, vào thời điểm đó đã phải rút khỏi thị trường, cũng làm tình hình rất sáng tỏ. Xem những nhận xét về tình tiết này *The Place of Marian Doctrine and Piety* [Vị trí của Học thuyết và Lòng đạo đức Thánh Mẫu] do Jungmann viết năm 1961, trong J. A. Jungmann. *Ein Leben für Liturgie và Kerygma* [Đời sống phụng vụ và giáo lý sơ truyền], biên tập. B. Fischer—H.B. Meyer (Innsbruck, 1975), 12–18.

(3) Xem bài trình bày đầy thế giá của R. Laurentin, *La question Mariale* [vấn đề thánh mẫu] (Paris, 1963). Chẳng hạn, điều quan trọng là lời cảnh cáo của Đức Giáo Hoàng Gioan XXIII chống lại một số thực hành hoặc các hình thức sùng kính đặc biệt quá mức, thậm chí cả việc tôn kính Đức Mẹ (19). Những hình thức đạo đức như vậy “đôi khi đưa ra một ý tưởng đáng thương về lòng đạo đức của những người tốt lành của chúng ta”. Trong phần kết luận của Thượng Hội đồng Rôma, Đức Giáo Hoàng lặp lại lời cảnh cáo của mình chống lại loại lòng đạo đức cho phép trí tưởng tượng được tự do phát huy và đóng góp rất ít vào việc việc

tập trung của tâm hồn. “Ta mong muốn mời các con tuân thủ các thực hành cổ xưa và đơn giản hơn của Giáo hội”.

(4) H. Rahner, *Maria und die Kirche* [Đức Maria và Giáo Hội] (Innsbruck, 1951); id., *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend* [Mẹ Giáo Hội. Việc thờ phượng của Giáo Hội từ thiên niên kỷ đầu tiên] (Einsiedeln—Cologne, 1944).

(5) A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* [Giáo Hội-Maria. Sự hiệp nhất của Đức Maria và Giáo hội] (Fribourg, 1955).

(6) K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* [Đổi mới các hình thức chăm sóc mục vụ theo quan điểm của các giáo phụ thời kỳ đầu] (Freiburg, 1958).

(7) R. Laurentin, *Court traité de théologie Mariale* [khóa học ngắn về nền thần học Thánh Mẫu] (Paris, 1953); id., *Structure et théologie de Luc 1-2* [cấu trúc và nền thần học của Luca 1-2] (Paris, 1957).

(8) O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* [nguyên mẫu của Giáo Hội. Cấu trúc hữu cơ của mẫu nhiệm Thánh Mẫu] (Würzburg, 1950); cũng xem, thí dụ, M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. V: Mariologie* [Tín lý Công Giáo. V: Thánh Mẫu Học] (Munich, 1955).

(9) Tôi đã cố gắng chỉ ra rằng trên thực tế cách trình bày câu hỏi của Geiselman đã bỏ sót cốt lõi của vấn đề trong: K. Rahner—J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* [mặc khải và truyền thống] (Freiburg, 1965), 25–69; xem thêm phần bình luận của tôi về Chương 2 của *Dei Verbum* [Lời Chúa] trong *LthK*, Tập bổ sung II, 515–528.

(10) [Trong phần tiếp theo, Ratzinger sử dụng từ “Kirche,” Church, không có mạo từ xác định. Người đọc nên nhớ rằng ngài đang nói về “Giáo Hội” trong thực tại bản thân, Thánh Mẫu của nó—Tr.]

(11) Về điểm này, xem phần trình bày cơ bản của H. U. von Balthasar, “Wer ist die Kirche?” [Giáo Hội là ai?] trong *Sponsa Verbi* [Phối ngẫu của Ngôi lời] (Einsiedeln, 1960), 148–202.

(12) Xem J. Ratzinger, “Kirche als Heilssakrament,” [Giáo Hội như bí tích cứu độ] trong *Zeit des Geistes* [thời gian của tinh thần], ed. J. Reikerstorfer (Vienna, 1977), 59–70; xem thêm *Das neue Volk Gottes* [Dân mới của Chúa] của tôi (Düsseldorf, 1969), 75–89.

(13) Xem H. U. von Balthasar, “Wer ist die Kirche?” [Giáo Hội là ai?]; xem thêm cách giải thích hay về việc truyền tin cho Đức Maria trong K. Woytyła, *Zeichen des Widerspruchs* [K. Woytyła, Dấu hiệu mâu thuẫn] (Zurich—Freiburg, 1979), 50f.

(14) G. Söll, *Mariologie* [Thánh mẫu học] (Freiburg, 1978).

(15) Về tước hiệu Mẹ Giáo Hội, xem W. Dürig, *Maria—Mutter der Kirche* [Đức Maria, Mẹ

Giáo Hội] (St. Ottilien, 1979).

(16) Hãy xem bài viết đầy ấn tượng của I. de la Potterie “La mère de Jésus et la Conception virginale du Fils de Dieu. Etude de théologie johannique,” [Mẹ Chúa Giêsu và Việc thụ thai đồng trinh Con Thiên Chúa. Nghiên cứu về thần học Gioan] *Marianum* 40 (1978): 41–90, đặc biệt. 45 và 89f.

(17) Về sự thống nhất giữa sinh học, nhân bản và thần học, xem I. de la Potterie, “La mère de Jésus et la Conception virginale du Fils de Dieu,” [Mẹ Chúa Giêsu và Việc thụ thai đồng trinh Con Thiên Chúa] 89f. Về toàn bộ cuộc thảo luận, xem thêm L. Bouyer, *Frau und Kirche* [phụ nữ và Giáo Hội] (Einsiedeln, 1977). Đây cũng là nơi đề cập đến một nhận xét đáng yêu trong *Ihr ergebener* [sự tận tâm của bạn] của A. Luciani (Munich, 1978), 126. Luciani kể lại một cuộc gặp gỡ với các nữ sinh phản đối việc bị cáo buộc là phân biệt đối xử chống lại phụ nữ trong Giáo hội. Đáp lại, Luciani đem ra ánh sáng sự kiện Chúa Kitô có một người mẹ là con người, nhưng không có và không thể có một người cha là con người: việc hoàn thiện thụ tạo trong tư cách thụ tạo xảy ra nơi người phụ nữ chứ không phải nơi người đàn ông.

(18) *Sách lễ mới*—phù hợp với Truyền thống cổ—coi hai ngày lễ này là lễ kính Chúa Kitô. Bất chấp sự thay đổi này, các ngày lễ không hề mất đi nội dung Thánh Mẫu.

(19) U. Wickert, “Maria und die Kirche,” *Theology und Glaube* [Mẹ Maria và Giáo Hội, Thần học và Đức tin] 68 (1978): 384–407; đây, 402.

Các khó khăn đang đặt ra cho đức tin ở Âu Châu thời nay(1)

“Chúng ta có thể đưa ra câu trả lời có ý nghĩa cho câu hỏi đã nêu lên nếu chúng ta... có khả năng phát biểu luận lý học của Đức Tin trong tính toàn vẹn của nó, ý nghĩa và sự hợp lý tốt đẹp trong quan điểm của nó về thực tại và đời sống”

Là các giám mục chịu trách nhiệm về đức tin của Giáo hội, chúng ta tự hỏi các khó khăn mà người thời nay có về đức tin đặc biệt nằm ở đâu và chúng ta có thể trả lời chúng cách đúng đắn ra sao.

Chúng ta không cần tìm kiếm xa xôi để trả lời câu hỏi đầu tiên. Hiện có hàng loạt các chống đối chống lại thực hành và giáo huấn của Giáo Hội, và ngày nay việc thường xuyên nói đến chúng đã trở nên giống như việc thực thi một nghĩa vụ đối với những người Công Giáo có đầu óc cấp tiến. Chúng ta có thể xác định được các yếu tố chủ yếu của loạt chống đối này: bác bỏ giáo huấn của Giáo hội về ngừa thai, nghĩa là đặt lên cùng một bình diện luân lý mọi loại phương tiện ngăn ngừa việc thụ thai; mà việc áp dụng chỉ đơn thuần tùy thuộc sự quyết định của " lương tâm " cá nhân; bác bỏ mọi hình thức " kỳ thị " như đối với đồng tính luyến ái và việc sau đó quả quyết rằng mọi hình thức hoạt động tình dục đều có giá trị luân lý như nhau, miễn là chúng được thúc đẩy bởi " tình yêu " hoặc ít nhất không làm tổn thương ai; cho phép những người đã ly dị tái hôn được lãnh nhận các bí tích của Giáo Hội; và tấn phong phụ nữ làm linh mục.

Như chúng ta có thể đã thấy, có khá nhiều vấn đề khác nhau được liên kết với nhau trong loạt chống đối này. Hai chủ trương đầu tiên liên quan đến lĩnh vực đạo đức tình dục; hai chủ trương sau liên quan đến trật tự bí tích của Giáo hội. Tuy nhiên nếu nhìn kỹ hơn một chút, ta sẽ thấy rõ: bốn vấn đề này, tuy có khác nhau, vẫn được liên kết với nhau khá nhiều. Chúng phát sinh từ cùng một tầm nhìn về nhân tính trong đó có ý niệm đặc biệt về tự do con người. Khi hậu cảnh này được ghi nhớ, thì điều hiển nhiên là loạt chống đối kia còn sâu xa hơn là mới thoát nhìn.

Tầm nhìn về nhân tính mà loạt chống đối trên tùy thuộc vào, có hình dáng ra sao khi được xem xét kỹ hơn? Các đặc tính nền tảng của nó khá phổ biến, giống như các chủ trương phát sinh từ nó, vì vậy ta có thể dễ dàng tìm ra. Ta có thể khởi sự bằng cách khẳng định một cách hữu lý rằng con người hiện đại cảm thấy khó có thể có liên quan với nền luân lý tính dục cổ truyền của Giáo Hội. Thay vào đó, người ta nói rằng con người hiện đại đã chấp nhận tính dục của họ theo nghĩa dị biệt hóa và ít bị giới hạn hơn và do đó họ thúc giục phải xem xét lại các tiêu chuẩn không còn được chấp nhận trong hoàn cảnh hiện tại nữa, bất kể chúng có ý nghĩa bao nhiêu trong những điều kiện lịch sử của quá khứ. Do đó, bước tiếp theo hệ ở việc chúng tỏ rằng cuối cùng, vào thời của chúng ta, chúng ta đã khám phá ra các quyền lợi và tự do lương tâm của mình và chúng ta không còn sẵn sàng bắt nó phụ thuộc một thẩm quyền bên ngoài nào nữa. Ngoài ra, nay là lúc mối liên hệ căn bản giữa nam và nữ phải được sắp xếp lại, các mong đợi lỗi thời về vai trò của họ phải bị đánh đổ và sự bình đẳng hoàn toàn về cơ hội phải được dành cho phụ nữ ở mọi bình diện và mọi lĩnh vực. Sự kiện Giáo Hội, một định chế đặc biệt bảo thủ trong bản chất, có thể không phù hợp với đường hướng suy nghĩ này chắc chắn sẽ không làm ai ngạc nhiên. Tuy nhiên, cuối cùng, nếu muốn phát huy tự do của con người, Giáo Hội buộc phải bỏ qua một bên việc mình biện minh các điều cấm kỵ xã

hội cũ về phương diện thần học, và dấu hiệu hợp thời và chủ yếu nhất của đòi hỏi này vào thời buổi này sẽ là việc Giáo Hội bằng lòng tấn phong phụ nữ vào chức linh mục.

Nguồn gốc của sự chống đối này tiếp tục được phát hiện dưới nhiều hình thức khác nhau và chúng làm rõ điều này: những gì chúng ta đang đối phó trong loạt các chống đối tương tự nhưng khá được nhấn mạnh này không là gì ngoài việc tái định hướng có mạch lạc.

Các khái niệm chính của nó tự biểu lộ trong các chữ " lương tâm " và " tự do ", vốn được giả dụ mang lại hào quang luân lý cho các quy tắc ứng xử đã thay đổi, nhưng chỉ cần nhìn thoáng qua, cũng phải đơn giản coi chúng như việc từ bỏ tính toàn vẹn của luân lý và đơn giản hóa các lương tâm lỏng lẻo.

Lương tâm không còn được hiểu như một nhận thức phát xuất từ một hình thức nhận thức cao hơn. Thay vào đó, nó là sự tự quyết của cá nhân mà không một ai khác có thể điều khiển được, một quyền tự quyết giúp mỗi người quyết định cho mình điều gì hợp luân trong một tình huống nhất định nào đó.

Khái niệm "qui tắc" (norm) - hoặc còn tồi tệ hơn nữa, chính luật luân lý - mặc lấy một số bóng mờ của cường độ đen tối: nó được hiểu như một qui định từ bên ngoài, có thể cung cấp các mô thức hướng dẫn, nhưng không hề được dùng làm trọng tài cuối cùng phân định nghĩa vụ của người ta. Nơi nào lối suy nghĩ như vậy thống trị, mối liên hệ của con người với thân xác họ nhất thiết cũng sẽ thay đổi. Sự thay đổi này được mô tả như một giải phóng, khi so sánh với mối liên hệ có được cho đến bây giờ, giống như thể khai mở một sự tự do từ lâu chưa được ai biết tới. Như thế, thân xác được coi như một sở hữu mà người ta có thể sử dụng bất cứ cách nào được họ coi là hữu dụng nhất trong việc đạt được "chất lượng cho cuộc sống". Thân xác là một điều người ta có và sử dụng. Từ tính thân xác của họ, con người không còn mong nhận được một thông điệp nào về việc họ là ai và họ nên làm gì, nhưng một cách dứt khoát, dựa trên các suy tính hợp lý và với sự độc lập hoàn toàn, họ mong được làm điều đó theo ý muốn riêng của họ. Do đó, thân xác thuộc nam giới hoặc nữ giới quả không có gì khác biệt, thân xác không còn nói lên hữu thể con người nữa, trái lại, nó đã trở thành một mẩu tài sản. Có thể con cảm dỗ của con người luôn theo hướng sự kiểm soát này và việc khai thác hàng hoá. Tuy nhiên, ở tận nguồn gốc của nó, lối suy nghĩ này lần đầu tiên trở thành một khả thể thực sự với sự tách biệt nền tảng - không phải sự tách biệt lý thuyết mà là sự tách biệt thực tế và được thực hành liên tục - tức tách biệt tính dục ra khỏi việc sinh sản. Sự tách biệt này được dẫn khởi bởi thuốc viên (ngừa thai) và được các kỹ sư di truyền học đưa đến tuyệt đỉnh của nó đến nỗi con người ngày nay có thể "tạo ra" các hữu thể nhân bản trong phòng thí nghiệm. Vật liệu để làm việc này sẽ được cung cấp bởi các hành động cố ý được thực hiện vì các kết quả đã dự kiến mà không còn liên hệ gì đến các mối dây liên kết liên ngã và các quyết định nhân bản nào nữa. Thật vậy, nơi nào lối suy nghĩ này đã được chấp nhận hoàn toàn, sự khác biệt giữa đồng tính luyến ái và dị tính luyến ái cũng như sự khác biệt giữa liên hệ tình dục ở bên trong hoặc bên ngoài hôn nhân đã trở nên không còn quan trọng nữa.

Tương tự như thế, sự phân biệt giữa đàn ông và đàn bà cũng đã bị tước hết mọi biểu tượng siêu hình; từ nay, sự phân biệt này chỉ được xem như là sản phẩm của lòng hoài mong vốn được củng cố xưa nay về các vai trò.

Quả là điều đáng lưu ý khi theo dõi trong chi tiết viễn kiến cách mạng này về con người, một viễn kiến vốn xuất hiện phía sau loạt chống đối chống lại giáo huấn của Giáo Hội. Không nghi ngờ gì, đây sẽ là một trong những thách thức chính đối với việc suy tư nhân học trong những năm tới. Việc suy tư này sẽ phải phân biệt một cách tỉ mỉ đâu là những điều chỉnh có ý nghĩa đối với các khái niệm truyền thống và đâu là chỗ bắt đầu có sự chống đối thực sự từ căn bản chống lại viễn kiến của đức tin về con người, một sự chống đối không chấp nhận khả thể nhân nhượng nhưng đặt ngay ngấn trước mắt ta sự lựa chọn giữa tin hay không. Một suy tư như vậy không thể tiến hành được nếu chúng ta chỉ lo lắng đến việc biện phân các câu hỏi mà chúng ta phải đặt ra cho mình ngày hôm nay thay vì tìm kiếm câu trả lời. Bây giờ thiên nhiên, chúng ta nên tạm bỏ qua cuộc tranh chấp này; thay vào đó, chúng ta nên đặt câu hỏi: làm thế nào các giá trị vốn già định một bối cảnh như thế lại trở thành hiện hành nơi các Kitô hữu?

Ngay lúc này đây, điều đã trở nên hiển nhiên là loạt chống đối chúng ta đang bàn không nhằm một số cuộc xung đột riêng rẽ về việc thực hành bí tích này hay bí tích nọ trong Giáo hội, cũng không phải là về việc áp dụng rộng rãi qui định này hay qui định nọ. Mỗi cuộc tranh luận này đều hệ ở sự thay đổi sâu rộng các "mô hình" (paradigms), tức là các ý niệm căn bản về hữu thể và nghĩa vụ của con người. Điều này đúng ngay cả khi chỉ có một số ít những người thốt ra những từ ngữ trong loạt chống đối này ý thức được sự thay đổi liên hệ.

Có thể nói, mọi người trong số họ đang hít vào làn khí của viễn kiến đặc biệt này về con người và thế giới, một viễn kiến từng thuyết phục họ tin tính hợp lý của một ý kiến trong khi loại bỏ các quan điểm khác, không xem xét chúng. Ai lại không ủng hộ lương tâm và tự do và chống lại tính vụ luật và hạn chế? Ai muốn đặt mình vào thế bảo vệ những điều cấm kỵ? Nếu các câu hỏi được đặt ra theo cách này, thì đức tin do Huấn Quyền tuyên xưng đã bị nhào nặn thành một chủ trương vô vọng. Nó sẽ tự sụp đổ bởi vì mất hết tính hợp lý theo các mẫu mực suy nghĩ của thế giới hiện đại, và được những người cấp tiến đương thời coi như một điều đã bị thay thế từ lâu.

Như thế, chúng ta có thể đưa ra câu trả lời có ý nghĩa cho những câu hỏi được nêu ra, với điều kiện không để mình bị lôi kéo vào trận chiến chi tiết nhưng thay vào đó có thể nói lên luận lý học đức tin trong sự toàn vẹn của nó và chiều hướng tốt đẹp và tính hợp lý trong quan điểm của nó về thực tại và cuộc sống. Chúng ta chỉ có thể đưa ra một giải đáp thích đáng và chi tiết cho các xung đột nếu chúng ta duy trì mọi mối liên hệ có liên quan. Chính việc chúng ta biến mất đã lấy đi tính hợp lý của đức tin.

Trong bối cảnh này, tôi muốn liệt kê ba lĩnh vực trong thế giới quan của Đức Tin, vốn bị rút gọn phần nào trong những thế kỷ qua, một sự rút gọn đang dần dần dọn đường cho một "mô hình" khác.

1. Trước nhất, chúng ta phải nhấn mạnh việc học lý về sáng thế gần như hoàn toàn biến mất khỏi thần học.

Để làm điển hình, chúng ta có thể trích dẫn hai bản tóm lược của thần học hiện đại, trong đó học lý về sáng thế đã bị loại bỏ như là một phần của nội dung đức tin và được thay thế bằng những suy nghĩ mơ hồ của triết học hiện sinh, đó là cuốn "Neues Glaubensbuch", ấn bản đại

kết năm 1973, do J. Feiner và L. Vischer xuất bản, và cuốn “La Foi des catholiques”, một tác phẩm giáo lý căn bản được xuất bản ở Paris năm 1984. Vào thời điểm khi chúng ta đang trải qua cảnh hấp hối của sáng thế do việc làm của con người gây ra và khi vấn đề các giới hạn và tiêu chuẩn của sáng thế đối với hoạt động của chúng ta trở thành vấn đề chính cho trách nhiệm đạo đức của chúng ta, thì sự kiện này hẳn khá kỳ lạ. Bất chấp mọi điều ấy, vẫn có sự kiện không vui mấy này là: “thiên nhiên” phải được xem là một vấn đề đạo đức. Phản ứng lo lắng và vô lý chống lại kỹ thuật cũng có liên hệ mật thiết với việc thiếu khả năng biện phân được một thông điệp tinh thần từ thế giới vật chất. Thiên nhiên vẫn còn xuất hiện như một hình thức vô lý cả khi chúng ta được các cấu trúc toán học mà chúng ta có thể nghiên cứu về phương diện kỹ thuật. Việc thiên nhiên có một tính khả niệm (intelligibility) toán học là một điều hiển nhiên, tuy nhiên việc khẳng định rằng nó cũng chứa đựng trong nó một tính khả niệm về đạo đức thì bị bác bỏ như là một ảo tưởng siêu hình. Sự hạ bệ siêu hình luôn đi đôi, tay trong tay, với việc loại bỏ giáo huấn về sáng thế. Chỗ đứng của chúng ta đã bị nền triết lý biến hóa (mà tôi muốn phân biệt với giả thuyết khoa học về biến hóa) chiếm mất. Nền triết lý này dự tính hủy bỏ các định luật tự nhiên để việc quản lý sự phát triển của nó có thể tạo ra một cuộc sống tốt đẹp hơn. Thay vào đó, từ chỗ vốn là một bậc thầy về con đường này, thiên nhiên đã trở thành một thê thiếp mù lòa, phối hợp một cách tình cờ và vô tâm điều mà con người giả thiết phải mô phỏng với đầy đủ ý thức. Mối liên hệ của con người với thiên nhiên (chắc chắn không phải là sáng thế) vẫn luôn là một liên hệ của người hành động trên nó; chứ không hề là của người học hỏi nó. Như thế, đây vẫn luôn là mối liên hệ thống trị, dựa trên giả thuyết cho rằng việc tính toán thuần lý cũng có thể khôn khéo như việc “biến hóa” và, do đó, có thể nâng thế giới lên tầm cao mới. Tới điểm này, quá trình phát triển vẫn cố gắng diễn tiến dù không có sự can thiệp của con người.

Lương tâm, mà người ta nại tới, trong căn bản, hoàn toàn câm lặng, giống như thiên nhiên, vị thầy dạy, hoàn toàn mù quáng, nó chỉ tính toán xem hành động nào có cơ may tốt nhất cho việc cải tiến. Điều này có thể xảy ra một cách tập thể (và theo luận lý học khởi điểm, còn nên xảy ra là đảng khác), vì điều cần thiết là một chính đảng, người, trong tư cách đội tiên phong của lịch sử, nắm trong tay sự biến hóa, trong khi đòi hỏi sự phục tùng tuyệt đối của cá nhân đối với mình. Nếu không, sự vật sẽ diễn ra một cách cá thể và, do đó, lương tâm sẽ trở thành tiếng nói của sự tự lập chủ quan, một sự tự lập mà theo hình ảnh thế giới vĩ đại, chỉ có thể là một ngạo mạn phi lý.

Rõ ràng, không có giải pháp nào trong các giải pháp trên hữu ích cả, và đây là cơ sở để nhân loại ngày nay tuyệt vọng sâu xa, một sự tuyệt vọng núp phía sau cái bề mặt lạc quan chính thức. Tuy nhiên, vẫn có một ý thức thâm lặng về việc cần có một giải pháp thay thế, có thể đưa chúng ta ra khỏi các ngõ cụt hữu lý của ta, và, có lẽ, vượt quá suy nghĩ của ta, cũng có một niềm hy vọng âm thầm rằng một Kitô Giáo đổi mới có thể cung cấp giải pháp thay thế. Tuy nhiên, điều này chỉ có thể được hoàn thành, nếu giáo huấn về sáng thế được khai triển trở lại. Do đó, một cam kết như vậy phải được coi là một trong những nhiệm vụ khẩn thiết nhất của thần học ngày nay.

Một lần nữa, chúng ta phải làm rõ ý nghĩa của việc thế giới đã được dựng nên “trong sự khôn ngoan” và hành động tạo dựng của Thiên Chúa là một điều hoàn toàn khác với “tiếng bang bang” của vụ nổ nguyên sơ. Chỉ khi đó, lương tâm và quy tắc mới có thể bước vào mối liên hệ đúng đắn một lần nữa. Vì lúc đó, người ta mới rõ lương tâm không phải là một tính toán

cá nhân (hoặc tập thể); đúng hơn, nó là một “cùng biết”, “một sự hiểu biết cùng với” sáng thế và, qua sáng thế, với Thiên Chúa Đấng Sáng Thế. Rồi, người ta cũng sẽ khám phá một lần nữa rằng sự vĩ đại của con người không hề ở sự tự lập tội nghiệp, ở việc hãnh diện tuyên bố mình là chủ nhân độc nhất và duy nhất của chính mình, nhưng thực ra, hữu thể của họ quả có để cho trí tuệ cao nhất, là chính sự thật, chiếu rọi qua. Như thế, người ta thấy rõ: con người càng có khả năng nghe được sứ điệp sâu xa của sáng thế, sứ điệp của Đấng Tạo Thế, họ càng trở nên vĩ đại hơn. Và rồi, ta cũng sẽ thấy điều này hiển nhiên: hòa hợp với sáng thế, mà sự khôn ngoan của nó đã trở thành quy tắc của chúng ta, không có nghĩa tự do của chúng ta bị giới hạn, mà đúng hơn nó nói lên lý lẽ và phẩm giá của chúng ta. Như thế, thân xác cũng được dành cho một vinh dự xứng hợp: nó không còn là một điều gì đó “bị sử dụng”, nhưng là đền thờ của phẩm giá con người đích thực bởi vì đó là công trình của bàn tay Thiên Chúa trong thế giới. Do đó, phẩm giá bình đẳng của nam giới và nữ giới được thể hiện chính vì sự kiện họ khác nhau. Như thế, người ta sẽ bắt đầu hiểu một lần nữa rằng tính thân xác của họ đạt đến một độ sâu sắc siêu hình có tính biểu tượng cao đến nỗi nếu phủ nhận hoặc làm ngơ nó không những không làm cho con người cao thượng mà còn hủy diệt họ nữa.

2. Như chúng ta đã nói, sự suy sụp của học lý về sáng thế bao gồm sự suy sụp của siêu hình học, sự giam hãm con người vào thực nghiệm giới (empirical).

Tuy nhiên, khi điều này xảy ra thì nhất thiết cũng diễn ra việc làm yếu Kitô học. Ngôi Lời, Đấng vẫn có từ nguyên thủy, nay bỗng biến mất. Đức khôn ngoan sáng tạo nay không còn là chủ đề để suy tư nữa. Không tránh khỏi việc gương mặt của Chúa Giêsu Kitô, một khi bị tước mất chiều kích siêu hình, sẽ bị rút gọn, chỉ còn là một Chúa Giêsu lịch sử thuần túy, một Chúa Giêsu “thực nghiệm”, người, giống như mọi sự kiện thực nghiệm, chỉ còn chứa những gì có khả năng xảy ra. Tước hiệu chính nói lên phẩm vị của Người, “Chúa Con”, trở nên trống rỗng vì đường dẫn tới siêu hình học đã bị cắt đứt. Ngay cả tước hiệu này cũng trở nên vô nghĩa khi không còn nền thần học nào nói về tư cách làm con Thiên Chúa nữa, vì nó đã bị thay thế bằng khái niệm tự lập.

Mối liên hệ của Chúa Giêsu với Thiên Chúa nay được phát biểu bằng những từ ngữ như “đại diện” hoặc tương tự, nhưng về ý nghĩa của nó, người ta phải tìm câu trả lời bằng việc dựng lại “Chúa Giêsu lịch sử”.

Ngày nay, có hai mô thức chính về gương mặt được gán cho Chúa Giêsu lịch sử: nhà tư sản cấp tiến và nhà cách mạng Mác-xít. Chúa Giêsu một là người loan báo thứ đạo đức cấp tiến, đấu tranh chống lại mọi loại “chủ nghĩa vụ luật” và các đại biểu của nó; hai là người chuyên lật đổ, một người được coi như thần hóa cuộc đấu tranh giai cấp và là nhân vật biểu tượng cho nó trong tôn giáo.

Điều hiển nhiên ở hậu trường là hai khía cạnh của khái niệm hiện đại về tự do, cả hai đều được thể hiện trong Chúa Giêsu; đó là điều làm cho Người trở thành đại diện của Thiên Chúa. Triệu chứng không thể nhầm lẫn được của sự suy sụp Kitô học hiện nay là sự biến mất của Thập Giá và, do đó, sự vô nghĩa của Phục Sinh, của mâu nhiệm Vượt Qua. Trong mô thức cấp tiến, Thập Giá là một tai nạn, một sai lầm, kết quả của chủ nghĩa vụ luật thiên cận. Do đó, người ta không thể biến nó thành chủ đề cho suy lý thần học; thực vậy, đáng lẽ nó không nên diễn ra và, dù sao, một chủ nghĩa tự do thích đáng cũng làm nó trở thành dư thừa.

Trong mô thức thứ hai, Chúa Giêsu là nhà cách mạng thất bại. Nay, Người có thể biểu tượng cho sự đau khổ của giai cấp bị áp bức và do đó phát huy sự phát triển của ý thức giai cấp. Theo quan điểm này, Thập Giá thậm chí có thể được dành cho một ý nghĩa nào đó, một ý nghĩa quan trọng, nhưng là một ý nghĩa triệt để đối lập với chứng tá của Tân Ước.

Bây giờ, trong cả hai lối giải thích trên, đều có một chủ đề chung, đó là, chúng ta phải được cứu không phải qua (through) Thập Giá, mà từ (from) Thập Giá. Sự Chuộc Tội và sự tha thứ là những hiểu lầm mà Kitô Giáo đã được giải thoát khỏi. Hai điểm căn bản của đức tin Kitô giáo nơi các tác giả Tân Ước và của Giáo Hội mọi thời (tư cách con Thiên Chúa được hiểu theo nghĩa siêu hình và Mẫu Nhiệm Vượt Qua) bị loại bỏ hẳn hoặc ít ra không còn bất cứ chức năng nào. Điều hiển nhiên là với việc giải thích lại từ nền tảng như vậy, mọi phần khác của Kitô Giáo cũng bị thay đổi theo - cách hiểu về bản chất Giáo Hội, về phụng vụ, về linh đạo v.v...

Đương nhiên, các bác bỏ thô bạo trên, mà tôi đã mô tả với tất cả sự nghiêm trọng nơi các hậu quả của chúng, hiếm khi được nói ra một cách công khai. Tuy nhiên, các phong trào này rất rõ ràng và chúng không chỉ tự giới hạn vào lĩnh vực thần học mà thôi. Trong một khoảng thời gian khá dài, chúng đã bước vào cả lãnh vực giảng thuyết và giáo lý; nhờ sự dễ dàng truyền đạt (của các lãnh vực này), chúng thậm chí còn được cảm nhận một cách mạnh mẽ hơn là trong các trước tác thần học đúng nghĩa. Do đó, ngày nay, điều rõ ràng là các quyết định thực sự phải một lần nữa được đưa ra trong lĩnh vực Kitô Học; mọi thứ khác sẽ từ đó sẽ được giải quyết sau.

3. Cuối cùng, tôi muốn ngắn gọn đề cập đến một lĩnh vực thứ ba trong suy tư thần học đang bị đe dọa bởi việc rút gọn các nội dung của đức tin, đó là, cánh chung. Niềm tin vào sự sống đời đời hầu như không còn đóng vai trò nào trong việc thuyết giảng ngày nay nữa. Một người bạn của tôi, vừa qua đời, một nhà chú giải có tiếng, có lần nói với tôi về một số bài giảng Mùa Chay mà ngài đã nghe được ở đầu thập niên 1970. Trong bài giảng thứ nhất, nhà giảng thuyết giải thích với các tín hữu rằng Hỏa Ngục không hề có; trong bài giảng thứ hai, Luyện Ngục, cũng vậy, không hề có; trong bài giảng thứ ba, vị giảng thuyết này, cuối cùng, đã đảm nhận một nhiệm vụ khó khăn là cố gắng thuyết phục người nghe rằng thậm chí Thiên Đàng cũng không có luôn và chúng ta nên tìm thiên đường ở đây, ở trên trái đất này. Chắc chắn, ít khi có chuyện quyết liệt như vậy, nhưng sự rút ròi trong việc nói về sự sống đời sau đã trở nên khá phổ biến.

Lời buộc tội của phe Mácxít rằng các Kitô hữu biện minh cho các bất công của thế giới này bằng sự an ủi về một thế giới sẽ đến, có nguồn gốc sâu xa, và các vấn đề xã hội hiện nay thực sự nghiêm trọng đến nỗi chúng đòi mọi sức mạnh của dân thân luân lý. Đòi hỏi luân lý này sẽ không hề bị nghi ngờ bởi những người nhìn đời sống Kitô hữu trong viễn cảnh vĩnh cửu, vì sự sống đời đời không thể được chuẩn bị cho điều gì khác hơn là cho cuộc sống hiện tại của chúng ta. Nicholas Cabasilas, chẳng hạn, đã phát biểu sự thật này trong một suy tư tuyệt vời vào thế kỷ thứ mười bốn. Chỉ những người đạt được nó (nghĩa là, sự sống tương lai), mới là bạn hữu của nó và có tai để nghe. Vì không phải ở đó tình bạn mới bắt đầu, tai mới mở ra, áo cưới mới sẵn sàng và tất cả những thứ khác mới được chuẩn bị, đúng hơn, chính đời này mới là nơi làm việc trong đó, tất cả những điều này được tạo khuôn. Thiên nhiên chuẩn bị cho bào

thai sống trong ánh sáng, ngay cả khi nó đang sống một cuộc sống tối tăm và chật hẹp, và tạo hình cho nó, có thể nói như vậy, theo khuôn mẫu của cuộc sống sắp đến thế nào, thì đối với các thánh cũng vậy. Chỉ có tính cấp bách của sự sống đời đời mới đem lại sự khẩn cấp tuyệt đối cho bản phận luân lý của cuộc sống hiện tại. Tuy nhiên, nếu thiên đường chỉ là một điều gì đó "ở phía trước" chúng ta chứ không còn "ở phía trên" chúng ta nữa, thì sự căng thẳng bên trong của đời người và trách nhiệm tập thể của nó sẽ bị giảm sút. Vì chúng ta thực sự không "ở phía trước" và chúng ta không ở vị trí có thể xác định liệu viễn ảnh về điều đang ở phía trước có phải là thiên đường cho những người khác mà đối với chúng ta dường như đã đi "ở phía trước", vì họ cũng bất cần và bị cám dỗ như bản thân chúng ta.

Ở đây, chúng ta thấy sự lừa dối cố hữu trong ý niệm "thế giới tốt đẹp hơn", một điều, tuy thế, hiện vẫn đang được một số Kitô hữu coi như mục tiêu thực sự cho niềm hy vọng của chúng ta và là tiêu chuẩn đạo đức chính đáng. Theo như tôi thấy, "Nước của Thiên Chúa" hầu như đã bị thay thế trong ý thức chung bằng Không Tưởng (utopia) về một thế giới tương lai tốt đẹp hơn mà chúng ta đang khổ công tìm kiếm và trở thành điểm tham chiếu đích thực cho luân lý - một nền luân lý, một lần nữa, đã pha trộn với thứ triết lý về biến hóa và lịch sử, và tạo ra các quy tắc cho chính nó bằng cách tính toán xem điều gì có thể cung cấp được điều kiện sống tốt đẹp hơn.

Tôi không phủ nhận rằng chỉ theo cách này, các nghị lực lý tưởng của người trẻ mới được giải phóng và các kết quả thật phong phú trong các khát vọng mới mẻ được hoạt động vị tha. Tuy nhiên, như một quy tắc phổ quát đối với nỗ lực con người, tương lai mà thôi không đủ. Nơi nào trong đó Nước Thiên Chúa bị rút gọn, chỉ còn là một "thế giới tốt đẹp hơn" trong nay mai, thì hiện tại cuối cùng sẽ khẳng định quyền lợi của nó chống lại một thứ tương lai tưởng tượng. Sự trốn thoát vào thế giới ma túy là hậu quả hợp luận lý của việc thần tượng hóa Không Tưởng. Vì điều này khó mà tới được, nên con người kéo nó về phía mình hoặc lao đầu vào nó. Do đó, điều nguy hiểm là khi thuật ngữ thế giới tốt đẹp hơn này chiếm ưu thế trong các lời cầu nguyện và bài giảng và vô tình thay thế đức tin bằng thuốc trấn an.

Đối với nhiều người, tất cả những gì nói ở đây có vẻ như quá tiêu cực. Tất nhiên, ở đây không có ý mô tả tình hình của Giáo Hội như một toàn thể, với mọi yếu tố tích cực và tiêu cực. Đúng hơn, ở đây chỉ trình bày các trở ngại đối với đức tin trong bối cảnh Châu Âu.

Trong chủ đề hạn chế này, tôi không cho rằng mình đã trình bày một phân tích thấu đáo. Ý định duy nhất của tôi là khảo sát các động cơ sâu xa nhất phát sinh ra các khó khăn cá thể trong các hình thức luân lý thay đổi, vượt quá các khó khăn cá nhân vốn không ngừng xuất hiện.

Chỉ bằng cách học hỏi để hiểu được đặc điểm căn bản của cuộc sống hiện tại là từ khước chấp nhận đức tin trước khi thảo luận tất cả các nội dung của nó, chúng ta mới có thể giành lại sáng kiến thay vì chỉ đơn giản trả lời các câu hỏi được nêu ra. Chỉ lúc đó, chúng ta mới có thể tỏ bày đức tin như giải pháp thay thế mà thế giới đang chờ đợi sau sự thất bại của các thử nghiệm cấp tiến và Mácxít. Đây là thách thức của thời nay đối với Kitô giáo, đây là trách nhiệm lớn lao của chúng ta trong tư cách Kitô hữu thời nay.

[1] *Communio (Hoa Kỳ)* 38 (2011), tr. 728-737

Đây là bài Diễn Văn của Đức Hồng Y Joseph Ratzinger, Bộ Trưởng Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin, tại Cuộc Gặp Gỡ Các Ủy Ban Giáo Lý của Âu Châu (Luxenburg, 2 tháng Năm, 1989)

Lòng Hy Vọng (1) **Đức Hồng Y Joseph Ratzinger**

“Trở thành một Kitô hữu là trở thành một người hy vọng; là tự định vị trí của mình trên nền tảng của một niềm hy vọng chắc chắn.”

Thánh Phaolô nhắc nhở các Kitô hữu ở Êphêsô về thời kỳ họ chưa phải là Kitô hữu. Tình trạng của họ có đặc điểm là thiếu một lời hứa. Họ sống trong thế giới này không có hy vọng và không có Thiên Chúa (Êphêsô 2:12). Một nhận xét tương tự được tìm thấy trong thư 1 Texalônica. Ở đây, Thánh Phaolô đang nói với các Kitô hữu ở thành phố cảng Hy Lạp này về một niềm hy vọng vượt trên cái chết để họ sẽ không phải sống “như những người không có chút hy vọng nào” (4:13). Vì vậy, từ hai đoạn văn này, người ta có thể kết luận rằng đối với Thánh Phaolô, niềm hy vọng định nghĩa người Kitô hữu, và ngược lại, việc thiếu niềm hy vọng định nghĩa người vô thần. Trở thành Kitô hữu là trở thành người hy vọng; là đặt mình trên nền tảng của một niềm hy vọng chắc chắn. Theo những bản văn này, hy vọng không chỉ là một nhân đức trong số những nhân đức khác; nó chính là định nghĩa của hiện sinh Kitô hữu.

Nhìn qua chân trời tư tưởng hiện đại, người ta có xu hướng mâu thuẫn với tuyên bố cuối cùng này. Đúng là niềm hy vọng luôn được liệt kê trong danh mục các nhân đức Kitô giáo, nhưng phải chăng nỗi sợ hãi chứ không phải niềm hy vọng mới là điều đặc trưng của một Kitô hữu trung bình? Và ngay cả khi có hy vọng, há nó không quá hẹp, quá bị hạn chế bởi vì nó bị hạn chế vào bản thân mình? Câu hỏi đặt ra là liệu người ta có thể phủ nhận niềm hy vọng của người khác một cách thuần túy và đơn giản hay không. Ernst Bloch, trong cuốn *Das Prinzip Hoffnung* của mình, đã làm sống lại một cách rõ ràng chủ đề đã bị lãng quên từ lâu này bằng cách xác định nó là vấn đề trung tâm của mọi triết học. Với ông, thế giới đại diện cho “một phòng thí nghiệm có khả năng cứu rỗi”. Với tài hùng biện đầy thuyết phục, ông cố gắng làm rõ cho chúng ta thấy rằng sự tái sinh và thống trị của con người chính xác phải lấy nguyên tắc “không có Thiên Chúa ở trên, không có bây giờ và chưa bao giờ có ở trên đó” làm điều kiện tiên quyết. (2) Vì vậy, đối với Bloch, điều ngược lại với những gì chúng ta đã nghe nơi thánh Phaolô là đúng; người vô thần là người duy nhất hy vọng, và chừng nào con đường biến đổi thế giới của chủ nghĩa Marx còn chưa được biết đến, thì con người sống trong thế giới này không có hy vọng thực sự và do đó phải cố gắng bằng lòng với một hy vọng tưởng tượng.

1. Cơ sở nhân học: các niềm hy vọng và lòng hy vọng

Trong cuộc tranh cãi này, ai là người bảo vệ và chứng nhân thực sự của lòng hy vọng? Đó là câu hỏi. Để tìm ra câu trả lời chúng ta phải xem xét vấn đề kỹ hơn một chút. Chúng ta thực sự có ý gì khi nói chữ “hy vọng”? Hy vọng là gì và đâu là điều những người hy vọng hy vọng cho? Một điều hiển nhiên ngay từ đầu: hy vọng liên quan đến tương lai. Nó biểu thị rằng con người mong đợi ở tương lai một niềm vui nào đó, một hạnh phúc nào đó mà hiện tại họ không có. Do đó, hy vọng dựa trên kinh nghiệm về tính tạm thời mà theo đó con người không bao giờ hoàn toàn sở hữu hữu thể của mình. Họ chỉ là chính mình trong sự căng thẳng giữa quá khứ và tương lai khi họ băng qua hiện tại. Đương nhiên các niềm hy vọng gắn liền với tính tạm thời này có thể có phẩm chất khác nhau. Một đứa trẻ có thể hy vọng vào kỳ nghỉ tiếp

theo, một bản báo cáo tốt với những thành quả làm mọi người vui, một miếng bánh hoặc một chuyến dã ngoại thú vị. Nhiều hy vọng như vậy đánh dấu toàn bộ cuộc sống của chúng ta và mang lại màu sắc cho nó. Về phần mình, Thánh Phaolô không phủ nhận việc người ngoại giáo có những hy vọng như vậy; Bloch cũng không bác bỏ việc các Kitô hữu có các niềm hy vọng. Nhưng tất cả những niềm hy vọng này không thể là lòng hy vọng duy nhất mà chúng ta quan tâm một cách căn bản. Vậy thì điều này có nghĩa là gì? Có lẽ nó sẽ trở nên rõ ràng hơn nếu chúng ta xem xét chính xác hơn một chút mặt đối lập của hy vọng, đó là sự sợ hãi. Tất nhiên, lúc đầu có hàng nghìn lẽ một nỗi sợ hãi đè nặng lên chúng ta trong cuộc sống hàng ngày, từ nỗi sợ một con chó hung ác, đến nỗi sợ những phiền toái hàng ngày xảy ra khi chúng ta tiếp xúc với người khác ở nơi làm việc và ở nhà.

Ở đây một lần nữa, không phải những nỗi sợ hãi nhỏ nhất này mới đặc biệt đe dọa con người và khiến con người tuyệt vọng. Đằng sau chúng là điều mà chúng ta gọi một cách đúng đắn là nỗi sợ hãi – nỗi sợ hủy hoại cuộc đời mình, nỗi sợ rằng cuộc sống có thể trở nên u ám và khó khăn đến mức không thể sống được.

Sau một phép thêm sức, một giáo sư có lần kể với tôi điều ông đã nói với một đứa trẻ: “Con phải biết ơn cha mẹ vì đã cho con sự sống!” Và cậu bé trả lời: “Nhưng cháu không hề biết ơn vì phải sống. Cháu thà không sống còn hơn!” Lời nhận xét gây sốc từ miệng một đứa trẻ thời nay này, không phải độc đáo, có thể được coi là định nghĩa của sự tuyệt vọng. Bản thân cuộc sống không tốt; người ta chỉ có thể đứng lên chống lại mọi thứ gây ra sự xấu xa của việc phải sống. Sự hủy diệt là điều tốt duy nhất có thể được tạo ra bởi vì chính hữu thể là điều xấu xa. Ở đây không còn là vấn đề sợ hãi nữa - luôn có yếu tố hy vọng có thể ẩn giấu trong nỗi sợ hãi - mà là vấn đề cam chịu thuần túy, tuyệt vọng, nghi ngờ về chính mình. Hữu thể không tốt, đặc biệt khi bạn chưa trải nghiệm nó như một chào đón, chưa được được chữ “Có” nói với bạn, nghĩa là nếu bạn chưa được yêu. Điều này cho thấy rằng nỗi sợ hãi vượt qua mọi nỗi sợ hãi là nỗi sợ mất đi tình yêu hoàn toàn, nỗi sợ hãi về một cuộc sống trong đó những xáo trộn nhỏ nhất hằng ngàn ngập mọi sự, không có bất cứ điều gì lớn lao và yên tâm đi kèm để giữ cân bằng. Khi đó, những nỗi sợ hãi nhỏ nhất này, nếu chúng ta tạo thành tất cả những gì có thể mong đợi ở tương lai, sẽ chuyển thành nỗi sợ hãi lớn - nỗi sợ hãi về một cuộc sống không thể chịu đựng nổi - bởi vì hy vọng không còn tồn tại trong đó nữa. Trong trường hợp này, cái chết là sự kết thúc của mọi hy vọng, trở thành niềm hy vọng duy nhất.

Qua việc phân tích nỗi sợ hãi, chúng ta lại quay trở lại với từ khóa, hy vọng. Nếu nỗi sợ hãi vượt qua mọi nỗi sợ hãi là nỗi sợ hãi cuối cùng về việc mất tình yêu, thì niềm hy vọng vượt qua mọi hy vọng là sự bảo đảm được tắm rửa bằng món quà của một tình yêu vĩ đại. Khi đó người ta có thể nói rằng những đồ vật đơn giản trở thành hy vọng bằng cách mang màu sắc của tình yêu, bằng cách giống nó ít nhiều, tùy theo tính độc đáo của nó. Ngược lại, trong nỗi sợ hãi người ta luôn tìm thấy cảm giác không được yêu thương, hy vọng về tình yêu nhưng lại bị chà đạp. Theo quan điểm nhân học, thư 1 Gioan hoàn toàn hợp lý khi nói: “Tình yêu hoàn hảo loại trừ sợ hãi” (1 Ga 4:18).

Trong một câu khác của cùng bức thư này, chúng ta cũng thấy tầm quan trọng của vấn đề hy vọng. Nó liên quan đến một trong những cách diễn đạt vĩ đại nhất trong toàn bộ lịch sử tôn giáo: “Thiên Chúa là tình yêu” (1 Ga 3:26). Một góc nhìn đã được mở ra cho phép ta hiểu rõ hơn về những lời của Thánh Phaolô mà với chúng, chúng ta đã bắt đầu. Cho đến nay chúng ta

đã nói rằng hy vọng có mục đích tối hậu là sự viên mãn của tình yêu. Vì vậy, nếu một bên là hy vọng và tình yêu, bên kia là Thiên Chúa và tình yêu không thể tách rời, thì điều cần phải rõ ràng là Thiên Chúa và niềm hy vọng đi đôi với nhau; và cuối cùng, người không có niềm hy vọng thực sự là người “sống không có Thiên Chúa trên thế gian”. Nhưng chúng ta không đi đủ xa để có thể hài lòng với việc tuyên bố nó. Vì vẫn còn câu hỏi là liệu việc chuyển từ tình yêu sang Thiên Chúa có vượt qua biên giới một cách vô ích hay không.

Niềm hy vọng vượt qua mọi hy vọng đang chờ đợi loại tình yêu nào? Đây là niềm hy vọng đích thực mà Tiến sĩ Herbert Plugge ở Heidelberg, dựa trên những tiếp xúc của ông với những người mắc bệnh nan y và những người có ý định tự tử, gọi là “niềm hy vọng nền tảng”. (3) Chắc chắn, con người muốn được người khác yêu thương. Nhưng há không còn điều gì có thể hy vọng hơn nữa trong những giờ phút cuối cùng của cuộc đời, khi cái chết đã mang đi từ lâu những người thân yêu, để lại nỗi cô đơn khủng khiếp hay sao? Và ngược lại, há không thiếu những khoảnh khắc trọng đại của cuộc đời với những tiếng “xin vâng” tuyệt vời của một người biết mình được yêu đó sao? Chúng ta cần câu trả lời của tình yêu nhân bản, nhưng câu trả lời này còn vươn xa hơn nữa về phía vô tận, hướng tới một thế giới được cứu chuộc. Heinrich Schlier, theo một truyền thống không chỉ của các triết gia, nhưng theo kinh nghiệm của bất cứ ai, đã nói một cách đúng đắn, “nói cho đúng, hy vọng là hy vọng chống lại cái chết.” (4) Với trí sáng suốt khôn sánh, Platông, bằng ngôn ngữ của huyền thoại và tôn giáo huyền nhiệm (và do đó theo truyền thống tổ tiên của nhân loại), trong cuốn *Symposium* [Hội nghị chuyên đề] của mình đã trình bày quan điểm mà chúng ta đã cố gắng tuân theo. Ông nói, hy vọng của con người trước tiên là tìm được cho mình người yêu dấu để bổ sung cho mình. Nhưng ngay lúc họ tìm thấy người đó, họ nhận ra rằng sự toàn vẹn mà toàn bộ con người họ khao khát là điều bất khả. Và do đó, trải nghiệm về tình yêu khởi đầu đánh thức “những hy vọng lớn lao”, hy vọng vào việc phục hồi bản chất nguyên thủy của chúng ta, nhưng đồng thời nó dạy chúng ta rằng sự toàn vẹn như vậy thực sự chỉ có thể khả hữu “nếu chúng ta giữ được lòng tôn kính sâu sắc đối với các vị thần”. (5) Cũng có thể nói rằng từ Platông trở đi, con người chờ đợi trong sâu thẳm tâm hồn mình một điều gì đó giống như một thiên đường đã mất. Và ở đây chúng ta quay trở lại với Bloch và Karl Marx, những người không nói gì khác ngoài việc khôi phục lại những điều không tưởng mà họ tin rằng họ có thể chỉ đường đến đó.

Tất nhiên, đồng thời, sự khác biệt căn bản giữa Thánh Phaolô và Bloch hoặc Marx tự nó bộc lộ. Như Bloch mô tả, hy vọng là sản phẩm hoạt động của con người. Việc thực hiện nó được hoàn thành trong “phòng thí nghiệm hy vọng” của con người. Những gì một người không thể tự mình làm được sẽ bị loại trừ một cách có ý thức. Người ta không thể hy vọng vào điều mà người ta không thể kiểm soát được; có những chỉ dẫn chỉ dành cho những gì bản thân chúng ta có thể thực hiện.

Tuy nhiên, làm và hy vọng nằm ở hai bình diện hoàn toàn khác nhau. Nếu chúng ta cần hy vọng, đó là vì những gì đã làm được và khả thi không làm ta thỏa mãn. (6) Hơn nữa, do yếu tính của nó, hy vọng nói đến con người. Đúng là nó khao khát một điều gì đó vượt xa con người, một vùng đất mới, thiên đường. Nhưng nếu nó khao khát điều này thì đó là vì con người cần nó; đó chỉ là hy vọng ở mức độ nó là hy vọng cho người có liên quan chứ không phải cho bất cứ ai khác ở bất cứ nơi nào khác. Do đó, vấn đề nhân học về niềm hy vọng hệ tại ở nhu cầu của con người về một điều gì đó vượt quá mọi khả năng của con người. Theo đó,

chắc chắn chúng ta phải tự hỏi liệu điều đó có phải là điều không thể xảy ra mà chúng ta cần hay không và do đó liệu chúng ta có phải là những hữu thể phi lý hay không - một sai lệch trong quá trình tiến hóa của các loài.

2. Đức tin như hy vọng

Đây chính là vấn đề mà những câu nói trên của Thánh Phaolô đề cập tới; sự mong đợi về “thiên đường” đang thiếu này không bao giờ rời bỏ chúng ta, nhưng tình trạng này trở nên tuyệt vọng khi không có sự chắc chắn về Thiên Chúa cũng như không có sự chắc chắn về lời hứa của Thiên Chúa. Chính vì lời hứa không hiện hữu (và không thể hiện hữu) nếu không có sự nhập thể, cái chết và sự phục sinh của vị Thiên Chúa này, nên thánh Phaolô nói, “những người khác” không có hy vọng. Chính vì Chúa Giêsu là niềm hy vọng này nên việc trở thành một Kitô hữu bao gồm việc sống trong niềm hy vọng. Trong Tân Ước cũng như trong các giáo phụ, các khái niệm về niềm hy vọng và đức tin, ở một mức độ nào đó, có thể thay thế cho nhau. Vì thế thư 1 Phêrô nói đến việc trình bày niềm hy vọng của chúng ta, trong đó có vấn đề trở thành người giải thích đức tin cho dân ngoại (3:15). Thư gửi tín hữu Do Thái gọi việc tuyên xưng đức tin Kitô giáo là “sự tuyên xưng niềm hy vọng” (10:23). Thư gửi Titô định nghĩa đức tin đã được tiếp nhận là “niềm hy vọng diễm phúc” (2:13). Thư gửi tín hữu Êphêsô đặt thành tiền đề cho lời khẳng định căn bản “có một Chúa, một đức tin, một phép rửa, một Thiên Chúa và là Cha mọi người”, rằng “chỉ có một niềm hy vọng mà anh em được kêu gọi” (4:4-6). Những trích dẫn này có thể được nhân lên (7) cũng như những trích dẫn từ các giáo phụ. Trong bức thư đầu tiên của thánh Clémentê thành Rome, cũng như nơi thánh Inhaxiô thành Antiôkia, hoặc nơi Barnabas, “hy vọng” có thể thay thế cho “đức tin”. Chẳng hạn, thánh Inhaxiô “bị bỏ tù vì tên tuổi và niềm hy vọng của mình”. Kitô hữu là những người “hy vọng vào Chúa.” (8) Như thế, giờ đây, chúng ta đang ở đâu về chủ đề hy vọng? Niềm hy vọng trước hết dựa vào điều gì đó còn thiếu trong thân phận con người.

Chúng ta luôn mong đợi nhiều hơn bất cứ khoảnh khắc hiện tại nào có thể mang lại. Càng đi theo khuynh hướng này, chúng ta càng nhận thức rõ hơn về những hạn chế trong trải nghiệm của mình. Điều bất khả trở thành một điều cần thiết. Nhưng hy vọng cũng có nghĩa là “sự bảo đảm rằng niềm khao khát này sẽ được đáp lại”. Nếu trải nghiệm về sự trống rỗng này, về một ham muốn đẩy người ta ra ngoài bản thân, khiến người ta cảm thấy tuyệt vọng về bản thân và về tính hợp lý của hiện hữu, thì ngược lại niềm hy vọng này có thể biến thành niềm vui thầm kín vượt qua mọi niềm vui và đau khổ được trải nghiệm. Bằng cách này, một người trở nên giàu có bởi chính nhu cầu khiến họ quan niệm một niềm hạnh phúc họ không bao giờ có thể trải nghiệm nếu không có bước đi quyết định này. Theo đó, hy vọng có thể được mô tả như một sự dự ứng về những gì sắp xảy ra. Trong đó, điều “chưa có” một cách nào đó đã ở đây rồi, và cả năng động tính đưa con người vượt quá chính mình và ngăn cản con người không bao giờ nên nói, “Hãy nán lại một chút: bạn thật xinh đẹp.” (9)

Điều này có nghĩa, một mặt, hy vọng thuộc về “tính năng động của điều tạm thời,” vượt xa mọi thành tựu của con người. Mặt khác, điều đó có nghĩa là nhờ niềm hy vọng, những gì “chưa có” đã được hiện thực hóa trong cuộc sống của chúng ta. Chỉ một loại hiện tại nào đó mới có thể tạo nên niềm tin tưởng tuyệt đối, vốn là niềm hy vọng. (10) Đó là định nghĩa về đức tin được đưa ra trong thư gửi tín hữu Do Thái: đức tin là bản thể (“hypostasis”) của điều được hy vọng, sự chắc chắn về điều người ta không nhìn thấy (11:1). Trong bản văn Kinh

thánh căn bản này, cả hữu thể học lẫn linh đạo hy vọng đều được khẳng định. Ngày nay ngay cả trong khoa chú giải Thệ phản cũng thừa nhận rằng Luther và truyền thống chú giải vốn theo chân ông đã bị lạc lối khi trong diễn trình tìm kiếm một Kitô giáo không thuộc văn hóa Hy Lạp, họ đã biến đổi chữ “hypostasis” bằng cách gán cho nó một ý nghĩa chủ quan và dịch nó là “niềm tin vững chắc”. Trong thực tế, định nghĩa về đức tin trong thư gửi người Do Thái được liên kết không thể tách rời với hai câu khác trong cùng một bức thư cũng sử dụng thuật ngữ “hypostasis”. Trong phần giới thiệu (1:3), Chúa Kitô được trình bày như sự huy hoàng của vinh quang Thiên Chúa và là hình ảnh của “hypostasis”. Hai chương tiếp theo, sự khẳng định có tính Kitô học và Ba Ngôi trong căn bản được mở rộng sang mối liên hệ giữa Chúa Kitô và các Kitô hữu - một mối quan hệ được thiết lập bởi đức tin. Bởi đức tin, người Kitô hữu trở thành người tham dự vào Chúa Kitô. Bây giờ mọi sự đều phụ thuộc vào việc duy trì sự tham gia ban đầu của họ vào “hypostasis” của Người. (11) Ba văn bản này hoàn toàn phù hợp với nhau: những điều của thế giới này là những điều sẽ qua đi; Thiên Chúa tự mặc khải, lên tiếng trong Chúa Kitô, là điều trường tồn, thực tại trường tồn, là “hypostasis” thực sự duy nhất. Tin tưởng là rời bỏ trò chơi mờ ám của những thứ hay hư để đạt đến nền tảng vững chắc của thực tại đích thực, của “hypostasis” - do đó, theo nghĩa đen, điều gì đứng vững và là điều người ta có thể đứng trên đó. Nói cách khác, tin là đứng tới đất, tiếp cận bản chất của vạn vật. Với niềm tin, hy vọng đã có chỗ đứng. Tiếng kêu chờ đợi phát ra từ con người chúng ta không bị mất đi trong khoảng trống. Nó tìm thấy một điểm hỗ trợ vững chắc mà về phần mình chúng ta phải bám chặt vào. Ở đây hữu thể học nhường chỗ cho linh đạo. Điều này sẽ rõ ràng nếu chúng ta xem xét bối cảnh của việc định nghĩa đức tin trong thư gửi tín hữu Do Thái. Thực ra, chúng ta đã chuẩn bị sẵn sàng cho điều đó trong chương trước (chương 10) bằng một kiểu chơi chữ tinh tế, bằng cách tập hợp các thuật ngữ bắt đầu bằng tiền tố “hypo-” (“dưới”): hyparchein, hyparxis, hypomene, hyposellein, hyposole.(12)

Ở đây, trọng điểm là gì? Tác giả đang nhắc nhở độc giả của mình rằng vì đức tin của họ, các Kitô hữu đã đánh mất “ta hyparchonta”, nghĩa là tiền bạc, tài sản của họ và những gì trong cuộc sống hàng ngày là “bản thể” trên đó cuộc sống có thể được xây dựng. Ở đây, chiều hướng hy vọng của thánh Phanxicô được thể hiện rõ ràng, nếu tôi có thể phát biểu như vậy. Chúng ta sẽ phải quay lại vấn đề này. Vì vậy, bây giờ văn bản bắt đầu chơi chữ bằng cách nói rằng chính vì việc mất đi những gì thường tạo nên “bản thể”, nền tảng của cuộc sống hàng ngày, mà các Kitô hữu được chỉ cho thấy rằng trên thực tế họ có “hyparxis” tốt hơn. Điều này kéo dài; không ai có thể lấy nó đi. Ý nghĩa từ vựng của “hyparxis” là “cái ở đó, trong tầm tay”. Đây là ý nghĩa của nó: Kitô hữu chúng ta có một cách sống khác; chúng ta đang đứng trên một nền tảng khác mà không bao giờ có thể kéo ra khỏi chúng ta—kể cả bởi cái chết. Thư kết thúc với lời kêu gọi đừng bác bỏ sự bảo đảm hoàn toàn trong việc tuyên xưng đức tin, điều này rõ ràng hàm ý “hypomene” – một từ thường được dịch là “kiên nhẫn”, trong đó các khía cạnh khách quan và thiêng liêng được trộn lẫn. Chúng ta có một nền tảng vững chắc, vững chắc hơn những của cải ngay trong tầm tay của chúng ta. Tác giả vẫn làm rõ hơn yếu tính của thái độ này bằng cách gọi lên điều đối lập trong một đoạn văn từ Khabacúc: “hypostole”, một thái độ khinh suất, giả vờ, thích ứng bằng bất cứ giá nào. Thái độ này tương ứng với sự vô căn cứ và giả dối của một cuộc sống trông rỗng chỉ tìm cách cứu lấy làn da của mình và do đó, đánh mất chính sự kiện đó (10:32–39).

3. Các chiều kích của lòng hy vọng: yếu tố Phanxicô của nó

a. Hy vọng và sở hữu

Thoạt nhìn có vẻ như những lời phát biểu trong thư gửi cho tín hữu Do Thái thuộc về một tầm nhìn Platông về thế giới trong đó ngược với thế giới hữu hình của những hình tượng là bản thể vô hình; thực tại duy nhất và độc đáo mà người ta phải gắn bó với. Tuy nhiên, khi chúng ta theo dõi sự tiến triển của suy nghĩ này, có vẻ như sơ đồ này đã được đặt để phục vụ một tính năng động hy vọng chỉ có thể phát triển từ cuộc gặp gỡ với Chúa Kitô phục sinh (với lời hứa Người không chỉ phát biểu mà chính Người còn là nữa). Như chúng ta đã thấy, tinh thần Phanxicô thuộc về chính tính năng động của niềm hy vọng này — một tinh thần được giải phóng khỏi quyền lực chiếm hữu tuyệt đối, khỏi khiếm khuyết căn bản nhu cầu sở hữu liên quan đến của cải như bản thể đích thực của hiện hữu. Ở đâu, việc sở hữu tự nó xuất hiện như một sự bảo đảm cho tương lai, những gì phát triển chỉ là một niềm hy vọng giả tạo cuối cùng chỉ có thể lừa dối con người. Luật sở hữu buộc họ vào trò “hypostole”, trò chơi trốn tìm, trò chơi thỏa hiệp mà qua đó người ta cố gắng bảo đảm cho mình sự thông cảm của sức mạnh có thể có, bằng cách bám vào “bản thể” của mình. Người nào cố gắng bảo vệ mình bằng cách nói dối có thể cứu được vị trí của mình (“ta hyparchonta”), nhưng họ phải trả giá quá cao. Họ hủy hoại chính mình và mất đi “hypostasis” nền tảng thực sự của mình. Họ thiết lập hy vọng trên hoài nghi. Thánh Phanxicô là nhân chứng và người bảo vệ lòng hy vọng vì ngài đã giúp chúng ta “vui vẻ chấp nhận” (Hr 10:34) việc mất đi đẳng cấp, địa vị, của cải, và đã làm cho niềm hy vọng chân chính, đích thực – niềm hy vọng mà không ai có thể tịch thu hay tiêu hủy, niềm hy vọng đằng sau những hy vọng hão huyền, trở nên hiển thị.

Về liên kết này, tôi muốn nhắc đến lời cầu nguyện kết thúc của Sách nghi lễ của Đức Giáo Hoàng Gêlasiô (Gelasianum Vetus) được gọi lên trong Lễ Thăng thiên của Sách lễ của Đức Phaolô VI: “Cùng với Giáo hội, chúng ta cầu nguyện để tâm hồn chúng ta có thể phấn đấu hướng tới nơi mà bản thể của chúng ta đã cư ngụ—với Cha của Chúa Giêsu Kitô, cùng với Thiên Chúa của chúng ta.” (13) Và trên thực tế, không lẽ nào khác trong năm phụng vụ diễn tả bản chất của niềm hy vọng Kitô giáo hay bằng lễ Chúa Kitô Lên Trời: với Chúa Kitô bản thể của chúng ta ở trong Thiên Chúa. Bây giờ mối quan tâm của chúng ta là đặt nền tảng cho đời sống hằng ngày trong bản thể của mình, không bỏ qua bản thể của chính mình, không bỏ cuộc sống của chúng ta ở bên ngoài bản thể của nó, không để nó chìm vào hư vô, ngẫu nhiên, tình cờ. Và thật dễ dàng để cả đời đánh mất trọng điểm, sa vào vong thân, chìm đắm vào điều thứ cấp. Cuối cùng, một cuộc sống như vậy sẽ trở nên trống rỗng bản thể và do đó trống rỗng hy vọng. Niềm hy vọng duy trì chúng ta là bản thể của chúng ta đã ở trên thiên đàng. Sống như một người hy vọng là làm cho cuộc sống của chúng ta đi vào thực tại của bản ngã, sống trong và bởi thân thể của Chúa Kitô. Đây là “hypomene”, sự kiên nhẫn bền bỉ, giống như “hypostole” là sống cho hiện tại, trốn tránh sự thật và do đó trốn tránh sự sống.

b. Niềm hy vọng và sự hồi tâm của hữu thể

Ở đây, để khám phá lại chiều kích Phanxicô trong chủ đề của chúng ta, từ một quan điểm khác, tôi muốn chứng minh điều đó bằng một đoạn trích từ bài giảng Mùa Vọng của Thánh Bonaventura, một kho tàng thần học và linh đạo về hy vọng. Thánh nhân bình luận về câu trong Diễm Ca rất quan trọng đối với truyền thống huyền nhiệm: “Tôi ngồi dưới bóng của

người tôi hằng mong đợi” (2:3). Thánh Bonaventura nói, cái bóng của Chúa Kitô là ân sủng, đối với chúng ta là nơi trú ẩn mát mẻ khỏi cái nóng thiêu đốt của thế giới. “Ngôi” biểu thị sự điềm tĩnh của tinh thần, sự hồi tâm, trái ngược với một suy nghĩ chạy quanh quanh vô tận và không có mục đích. Để đi vào lãnh địa của Đấng mà lòng mong đợi nội tâm của chúng ta hướng về, chúng ta phải ngừng “mở ra bên ngoài nhưng hồi tâm bên trong. Không để điều gì ngăn chặn hương vị của lòng tốt vĩnh cửu thấm vào hữu thể mình.” (14)

Nếu những lời này nghe có vẻ hơi trừu tượng, chúng sẽ được minh xác khi chúng ta xem xét chúng cùng với những gì truyền thuyết về Thánh Phanxicô cho chúng ta biết về nguồn gốc của Bài ca Mặt trời. Ở giữa đau đớn gần như không thể chịu nổi của bệnh tật, và trong một nơi ở khắc nghiệt, thánh Phanxicô nhận thức được kho báu mà mình đã nhận được. Giọng nói của Chúa nói với ngài: “Từ nay về sau hãy sống thanh thần như thể con đã ở trong vương quốc của ta.” (15) Trong những năm cuối đời, Thánh Phanxicô đã mất tất cả – sức khỏe, tài sản, nền tảng “ta hyparchonta” của chính ngài. Và chính từ con người này mà những lời nói vui vẻ thích thú nhất đã thốt ra. Với tất cả những hy vọng của ngài đã bị lấy đi, với tất cả những thất vọng của ngài, có sự tỏa sáng “niềm hy vọng căn bản” trong vẻ hùng vĩ bất khả chiến bại của nó. Thánh Phanxicô đã thực sự rời bỏ sự “ngẫu nhiên” để bước vào “bản thể.” Thoát khỏi vô số niềm hy vọng, ngài đã trở thành bằng chứng tuyệt vời cho rằng con người có hy vọng, họ là hữu thể của hy vọng.

Cụ thể hơn nữa, há tất cả chúng ta đều không có nguy cơ đánh mất on hy vọng giữa những phiền toái hàng ngày đó sao? Cuộc sống của chúng ta càng hướng ra bên ngoài, niềm hy vọng lớn lao và chân thực càng ít có thể tái cân bằng được sự tàn phá do những lo lắng hàng ngày gây ra. Dần dần những điều này trở thành thực tại duy nhất, cuộc hiện sinh trở thành chán nản, hy vọng trở thành mỏng manh, sự lạc quan ban đầu tan biến, và tính hài hước yếu mệnh trở thành một dạng tuyệt vọng ngấm ngấm. Chúng ta chỉ có thể là người có niềm hy vọng nếu cuộc sống của chúng ta không hài lòng lấy cuộc sống hàng ngày làm nền tảng, nhưng có nguồn gốc vững chắc từ “bản thể”. Chúng ta càng hồi tâm chính mình thì hy vọng càng trở thành hiện thực và hơn nữa nó còn soi sáng công việc hàng ngày của chúng ta. Chỉ khi đó chúng ta mới có thể tri nhận được độ sáng của thế giới mà nếu không nó sẽ rút lui xa hơn và xa hơn khỏi tầm nhìn.

c. Chiều kích xã hội và vũ trụ của lòng hy vọng

Vẫn còn một câu hỏi. Một phản bác có thể được nêu lên về những gì chúng ta vừa nói, là một lần nữa tất cả những điều này có thể có xu hướng trốn vào nội tâm và thế giới tình cờ sẽ bị kết án phải tuyệt vọng. Điều chúng ta nên làm là tạo ra những điều kiện sống sao cho việc trốn vào nội tâm trở nên không cần thiết, vì đau khổ sẽ bị loại bỏ và thế giới sẽ trở thành thiên đàng. Hiển nhiên, trong khuôn khổ của những suy tư này, chúng ta không thể cố gắng giải thích các lý thuyết Mác-xít và tiến hóa về hy vọng. (16) Chỉ cần phản biện bằng hai câu hỏi có thể đưa toàn bộ vấn đề trở lại ánh sáng đúng đắn, ở một mức độ nào đó. Đầu tiên, về sự xuất hiện thiên đàng trên thế giới này, há không chắc chắn hơn sao khi bắt đầu lúc con người được giải phóng khỏi lòng tham chiếm hữu và lúc tự do nội tâm và độc lập khỏi sự thống trị chiếm hữu của họ đã đánh thức trong họ lòng tốt và sự thanh thần lớn lao? Ngoài ra, chúng ta phải bắt đầu biến đổi thế giới từ đâu nếu không phải bằng sự biến đổi của chính mình? Và sự biến đổi nào có thể có tính giải phóng hơn việc tạo ra bầu không khí hân hoan? Ở đây, chúng ta

đang ở câu hỏi thứ hai rồi. Chúng ta hãy bắt đầu bằng một tuyên bố: Lòng hy vọng mà Thánh Phanxicô đang hướng tới là một điều hoàn toàn khác với niềm hy vọng rút lui vào nội tâm và chủ nghĩa cá nhân. Nó tạo nên lòng dũng cảm sống nghèo và sẵn sàng cho cuộc sống cộng đồng. Một mặt, nó đặt ra những nguyên tắc mới cho đời sống chung trong cộng đoàn anh em, và mặt khác, qua Dòng Ba, nó áp dụng dự ứng về thế giới sắp tới đã mang ra chung sống vào cuộc sống hàng ngày của thời ngài. (17)

Ở đây một lần nữa, trong một bài giảng Mùa Vọng, Thánh Bonaventura đã có thể chuyển dịch chiều kích nhân bản rộng lớn này về lòng hy vọng thành những hình ảnh tuyệt vời. Ngài nói rằng việc thực hiện lòng hy vọng phải giống như chuyến bay của những chú chim dang rộng đôi cánh và huy động toàn bộ sức lực để chuyển động, trở thành chuyển động hoàn toàn, bay lên. Vì thế theo Thánh Bonaventura, người hy vọng phải thúc đẩy mọi lực lượng của họ để tiến lên, tự mình chuyển động cùng với mọi thành viên của mình để vươn lên, để đáp ứng nhu cầu hy vọng. Thánh Bonaventura trình bày nó một cách chi tiết trong một sự đan xen tuyệt vời của ý nghĩa bên trong và bên ngoài. "Người hy vọng phải ngẩng đầu lên," hướng mình lên trên, nâng đôi mắt "để xem xét cẩn thận suy nghĩ và con người của họ; nâng trái tim họ lên để bộc lộ các cảm xúc của mình, cả đôi tay của họ thông qua việc làm của họ. Việc làm thể lý và thực tiễn mà không có nó người ta không thể nâng cao bản thân tùy thuộc ở tính năng động của lòng hy vọng, tùy thuộc sự chuyển động toàn diện của con người mà lòng hy vọng muốn thực hiện. (18)

Chúng ta hãy trình bày lại điều trên, lần này không có hình ảnh. Trong khuôn mẫu hy vọng của dòng Phanxicô, theo đúng mô hình được vạch ra trong thư gửi người Do Thái, đó là vấn đề vượt qua ý muốn sở hữu. Sự chiếm hữu như một nền tảng của hiện hữu bị vượt qua bởi một nền tảng mới giúp con người được tự do khỏi cái cũ. Chính lòng tham chiếm hữu này đã đẩy con người ra khỏi thiên đàng. Đây là chìa khóa cho các vấn đề kinh tế cũng như sinh thái, cả hai đều không có hy vọng trừ khi có một "niềm hy vọng căn bản" mới đến để giải phóng con người. Đây là lý do tại sao con đường đi vào bên trong được Tân Ước vạch ra là con đường duy nhất dẫn ra bên ngoài, ra không khí tự do. Ở đây, chủ đề hy vọng được mở rộng bởi sự cần thiết nội tại phải có mối tương quan giữa con người và sáng thể. Các hữu thể nhân bản bị ràng buộc sâu xa với sáng thể đến nỗi không thể có bất cứ sự cứu rỗi nào cho họ mà không cùng có sự cứu rỗi cho sáng thể. Thánh Phaolô vốn giải thích mối liên hệ này trong chương 8 của thư gửi tín hữu Rôma.

Tạo vật cũng đang chờ đợi. Điều quan trọng cần nhớ là niềm hy vọng của sáng thể không mở rộng ra khả năng một ngày nào đó rũ bỏ được cái ách của con người. Nó chờ đợi con người được biến đổi, trở thành con cái Thiên Chúa. Con người này trả lại cho sáng thể tự do, phẩm giá của nó, vẻ đẹp của nó. Qua họ, chính sáng thể trở thành thần thánh. Heinrich Schlier đưa ra nhận xét này: mọi tạo vật đều hướng tới việc mong đợi biến cố này. Nó là trách nhiệm vô hạn được giao phó cho con người - đó là việc hoàn thành mọi khát vọng của đất và trời.(19) Nhưng hiện tại, sáng thể đang thực hiện thí nghiệm ngược lại. Nó phải chịu sự phù phiếm, không phải nó mong muốn điều đó nhưng vì người bắt nó phải phục tùng điều đó (Rôma 8:20). Người đó là Adam, người đã phó mình cho lòng khao khát chiếm hữu và khao khát đối trá. (20) Ông gián lược sáng thể vào cảnh nô lệ; nó rên rỉ và chờ đợi con người đích thực sẽ trả nó lại cho chính nó. Nó "phải tùy phục sự phù phiếm", nghĩa là, chính nó cũng dính líu vào việc đối trá hữu thể học của con người. Thay vì làm chứng cho đấng sáng tạo, nó cho

rằng mình đã vượt qua Thiên Chúa. “Người ta không còn gặp nó trong sự thật của nó nữa; nó dường như không còn là điều nó vốn là nữa nghĩa là sáng thể. (21) Nó tham gia vào sự sa ngã của con người và chỉ con người mới có thể phục hồi nó. Họ là người nó hy vọng. Chính từ nguồn này mà bài giảng của Thánh Phanxicô cho các loài chim rút tĩa ý nghĩa thần học và nhân bản sâu sắc, trọn hữu thể ngài hướng về phía tạo vật. Ở đây Thánh Phanxicô cũng hoàn toàn đúng khi hiểu Kinh Thánh theo nghĩa đen: “Hãy rao giảng Tin Mừng cho mọi tạo vật” (Mk 16:15). Bản thân sự sáng tạo đang chờ đợi con người mới, và khi con người mới này xuất hiện, nó lại được nhìn nhận như một sáng thể và do đó trở nên mới. Chỉ có “Niềm hy vọng căn bản” mới có thể hàn gắn mối quan hệ giữa con người và thiên nhiên.

Trong khi đọc lại cuốn *Catechismus Romanus* [Giáo Lý Rôma] để chuẩn bị cho bài thuyết giảng của tôi về giáo lý, tôi đã bị ấn tượng bởi một phát biểu gây tò mò về chủ đề hy vọng mà cho đến nay tôi vẫn chưa nắm được. Bốn phần chính của việc dạy giáo lý (kinh tin kính, các giới răn, các bí tích, Kinh Lạy Cha) được liên kết ở đây với các chiều kích khác nhau của Đời sống Kitô hữu. Kinh Lạy Cha được cho là dạy chúng ta những gì người Kitô hữu phải hy vọng vào. (22) Sự liên kết của Kinh Lạy Cha với chủ đề hy vọng của chúng ta ban đầu làm tôi ngạc nhiên. Điều này không tương ứng với những ý tưởng quen thuộc của chúng ta về thần học cầu nguyện. Tuy nhiên, đối với tôi có vẻ như nhận xét này đi sâu vào vấn đề. Hy vọng là gì sẽ trở nên rõ ràng trong lời cầu nguyện. Chúng ta hiểu lời cầu nguyện có ý nghĩa gì khi chúng ta tiến đến chỗ hiểu chủ đề hy vọng. Và như Kinh Lạy Cha mang lại cho chúng ta mô hình của mọi lời cầu nguyện, nó cũng cung cấp quy tắc chi phối sự liên kết giữa cầu nguyện và hy vọng. Do đó, điều đáng làm là theo dòng suy nghĩ được mở ra bởi nhận xét này của *Catechismus Romanus*, mà thoạt nhìn có vẻ kỳ lạ và có phần tùy tiện. Đầu tiên, Kinh Lạy Cha, do nội dung của nó, có liên quan gì đó đến niềm hy vọng. Thứ hai, nó đáp ứng những lo lắng hàng ngày của con người và khuyến khích họ biến những điều này qua lời cầu nguyện thành niềm hy vọng. Nó là vấn đề sinh tồn hàng ngày; đó là vấn đề sợ cái ác, vốn đe dọa chúng ta theo nhiều cách; vấn đề hòa bình với người lân cận của chúng ta, làm hòa với Thiên Chúa và bảo vệ chúng ta khỏi cái ác thực sự, rơi vào tình trạng thiếu niềm tin, vốn cũng là sự tuyệt vọng.

Vì vậy, câu hỏi về hy vọng quay trở lại với chính lòng hy vọng, với niềm khao khát thiên đàng của chúng ta, vì Nước Thiên Chúa mà với nó, lời cầu nguyện của chúng ta bắt đầu. Nhưng Kinh Lạy Cha không chỉ là một danh mục các chủ đề hy vọng; nó là hy vọng trong hành động. Cầu nguyện Kinh Lạy Cha là phó mình cho tính năng động của điều được yêu cầu, tính năng động của chính niềm hy vọng. Người cầu nguyện là người có hy vọng, vì người đó chưa ở trong vị trí của một người có tất cả mọi thứ. Nếu không chúng ta sẽ không cần yêu cầu. Nhưng chúng ta biết rằng có một ai đó có lòng tốt và sức mạnh ban cho chúng ta bất cứ điều gì, và chúng ta dang tay ra với người này. Joseph Pieper nói rằng người cầu nguyện “mở lòng đón nhận một món quà mà họ không biết; và thậm chí nếu, tuy nhiên, điều họ yêu cầu một cách chuyên biệt đã không được ban cho, họ vẫn chắc chắn rằng lời cầu nguyện của họ không phải là vô ích.” (23) Đây là lý do tại sao những người dạy cầu nguyện sẽ không thể trở thành người buôn bán những hy vọng hảo huyền trong bất cứ trường hợp nào; trái lại họ là những người thầy thực sự của lòng hy vọng.

Communio 35 (Mùa hè 2008). © 2008 bởi *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế*. Bản tiếng Anh của Esther Tillman.

(1) Bản văn bài viết này quay trở lại một trong những bài thuyết giảng trong khuôn khổ lễ kỷ niệm của đại học Phanxicô ở Rôma, Antonianum. Chủ đề chung của các bài thuyết giảng này là “Thánh Phanxicô, chứng nhân và người bảo vệ lòng hy vọng”. Đây là lý do tại sao tôi đã cố gắng phát triển chủ đề hy vọng, đặc biệt theo quan điểm của Thánh Phanxicô và truyền thống Phanxicô. Đối với tôi, dường như khởi điểm này, vốn khiến tôi phải nhấn mạnh hơn đến một số khía cạnh nào đó, vẫn chưa được hoàn thành, nhưng nó cũng có thể ở trong tư thế trình bày dưới hình thức cụ thể một số khía cạnh của chủ đề.

*[Bài viết này ban đầu được xuất bản trong *Communio* 12 (Mùa xuân 1985)—Ed.]

(2) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Nguyên tắc hy vọng] (Frankfurt, 1959), 1524. Xem Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte* [hy vọng và lịch sử] (Munich, 1967), 85. Để có bản dịch tiếng Anh, xem *Hope and History* [Lòng Hy vọng và Lịch sử] (San Francisco: Ignatius Press, 1994).

(3) Herbert Plugge, *Wohlbefinden và Missbefinden. Beiträge zu einer medizinischer Anthropologie* [Hạnh phúc và bất hạnh. Đóng góp cho nhân học y tế] (Tübingen, 1962). Ý nghĩa triết học của tác phẩm này và mọi điều liên quan cụ thể đến chủ đề của chúng ta đều được giải thích một cách ấn tượng bởi Pieper, *Hoffnung và Geschichte* [hy vọng và lịch sử], 30.

(4) Heinrich Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament* [các tiểu luận về Tân Ước] (Paris: Cerf, 1968), 165.

(5) Plato, *Symposium* [Hội nghị chuyên đề], 193d. Xem thêm toàn bộ bài phát biểu của Aristophanes từ số 189c đến số 193d.

(6) Đây là điều Pieper đã trình bày trong một phân tích chặt chẽ trong *Hoffnung und Geschichte* [hy vọng và lịch sử], 25tt.

(7) Cũng nên xem, chẳng hạn 2 Cr 3:12; Gl 5:5; Êp 1:19; Cl 1:23.

(8) Ignatius, *To the Ephesians* [Gửi Tín hữu Êphêsô] 1, 2; *Epistle of Barnabas* [Thư của Barnabas] 19, 7; xem. Clement, *Epistle to the Corinthians*, [Thư gửi tín hữu Côrintô, 11, 1; 22, 8; 27, 1; Ignatius, *To the Magnesians* [Gửi tín hữu Magnesia] 9, 1; *To the Ephesians* [Gửi tín hữu Êphêsô] 21, 2, v.v.

(9) Goethe, *Faust*.

(10) Về điểm này tôi không hoàn toàn đồng ý với Pieper (xem *Hoffnung und Geschichte* [hy vọng và lịch sử], 35ff.), người bác bỏ mọi dự ứng như mâu thuẫn với hy vọng. Dù quả có hiện hữu một cách dự ứng không tương ứng với hy vọng, nhưng cũng có một hồng phúc đáng lưu ý mà nếu không có nó, thì thậm chí hy vọng cũng là điều bất khả. Đối với các Kitô hữu, hồng phúc này chính là đức tin.

- (11) Về việc giải thích thư Do Thái 11:1, xem. H. Koster, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, [Từ điển thần học về Tân Ước] 8, 584–587.
- (12) Về hypostellein, hypostole, xem những khai triển quan trọng của K. H. Rengstorf, ThWNT (xem số 10), 7, tr. 598ff.
- (13) Xem J. Pascher, *Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI* [Các bài đọc Sách Lễ Rôma của Đức Giáo Hoàng Phaolô VI], tập. 3: Mùa Phục sinh (St. Ottilien, 1982), 117tt.
- (14) Cho Chúa Nhật thứ nhất Mùa Vọng, bài giảng số 1. 2 trong *Opera Omnia* (tác phẩm toàn tập), IX, 29a.
- (15) Xem, chẳng hạn, *Speculum Perfectis* [tấm gương hoàn hảo], 100 (Fonti francescane, Assisi, 1978, no. 1799); *Legenda perugina* [huyền thoại vùng Perugia], 43 (sdd., số 1591 ff.). Về niên đại của Bài Ca Mặt trời, xem. C. Esser, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis* [Các cuốn sách nhỏ của Thánh Phanxicô Assisi], Bibl. Franc. Medii aevi XII (Grottaferrata, 1978), 47.
- (16) Về điều thiết yếu, xem Pieper, *Hoffnung* [hy vọng và lịch sử], 37–102. Cũng nên xem U. Hommes và J. Ratzinger, *Das Heil des Menschen: Innerweltlich—christlich* [Sự cứu rỗi con người: thế giới nội tâm—Kitô giáo] (Munich, 1975); một số những dấu hiệu quan trọng (bất chấp kết luận không thỏa đáng) trong W. Post, “Hoffnung [hy vọng],” trong *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* [Chỉ nam các khái niệm triết học cơ bản] ed. H. Krings và cộng sự, tập. 2 (Munich, 1973), 672–700.
- (17) Xem bài viết của tôi, “Eschatology and Utopia,” [Cánh chung và Không tưởng] *Communio: International Catholic Review*, số 3 (Mùa thu năm 1978); A. Retterer, “Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft,” *Wissenschaft und Weisheit* [Thiết kế không tưởng Cộng đoàn Phanxicô, Khoa học và Khôn ngoan] 37 (1974): 159–69; C. del Zotto, *Visione francescana della vita, Quaderno I và II, Settimana di Spiritualità Francescana* [Tầm nhìn đời sống của người Phan Sinh, Sổ tay I và II, Tuần Linh đạo dòng Phanxicô] (Santuario della Verna, 1982).
- (18) Cho Chúa nhật thứ nhất Mùa Vọng, bài giảng số 1. 16, *Opera Omnia*, IX 40a. Về Thái độ của người Phanxicô đối với việc làm, x. C. del Zotto, *Visione francescana* [Tầm nhìn Phanxicô], II, 187–197.
- (19) H. Schlier, *Das Ende der Zeit* [tận cùng thời gian] (Freiburg, 1971), 254.
- (20) Ibid., 255. Xem thêm *Der Römerbrief* [Thư gửi tín hữu Rôma] (Freiburg, 1977), 261 của ông.
- (21) Schlier, *Römerbrief* [Thư gửi tín hữu Rôma], 260.
- (22) *Catechismus Romanus* [Giáo Lý Rôma], Lời Nói Đầu, XII.
- (23) Pieper, *Hoffnung und Geschichte* [hy vọng và lịch sử], 136, số 32

Lương tâm và Sự thật

Đức Hồng Y Joseph Ratzinger

“Theo nghĩa này, Thánh Phaolô có thể nói: Dân Ngoại là lệ luật cho chính họ—không phải theo nghĩa của khái niệm tự chủ cấp tiến hiện đại, một nghĩa loại bỏ tính siêu việt của chủ thể, nhưng theo nghĩa sâu sắc hơn nhiều đó là không có gì thuộc về tôi ít hơn chính tôi.”

Newman và Socrates: hướng dẫn lương tâm (1)

... Vào thời điểm này, tôi muốn tạm thời lạc đề một chút. Trước khi chúng ta cố gắng hình thành những câu trả lời hợp lý cho những câu hỏi về yếu tính của lương tâm, trước tiên chúng ta phải phân nào mở rộng cơ sở của những xem xét của chúng ta, vượt ra ngoài phạm vi bản thân cho đến nay vốn tạo thành khởi điểm của chúng ta. Chắc chắn, mục đích của tôi không phải là cố gắng khai triển một nghiên cứu học thuật về lịch sử các lý thuyết về lương tâm, một chủ đề được nhiều đóng góp khác nhau gần đây bàn tới. Tôi thích ở lại với cách tiếp cận bằng thí dụ và tường thuật của chúng ta từ trước cho đến nay hơn. Cái nhìn đầu tiên nên hướng tới Đức Hồng Y Newman, người mà cuộc đời và công trình có thể được coi như một bài bình luận tuyệt vời duy nhất về vấn đề lương tâm.

Cũng không nên đối xử với Đức Hồng Y Newman theo phương cách kỹ thuật. Khuôn khổ nhất định không cho phép chúng ta cân nhắc các điểm đặc thù trong khái niệm lương tâm của Đức Hồng Y Newman. Tôi chỉ đơn giản muốn cố gắng chỉ ra vị trí của lương tâm trong toàn bộ cuộc đời và suy nghĩ của Đức Hồng Y Newman. Các hiểu biết sâu sắc thu được từ điều này hy vọng sẽ làm sắc nét hơn quan điểm của chúng ta về các vấn đề hiện tại và thiết lập mối liên hệ với lịch sử, nghĩa là, với cả những chứng nhân vĩ đại của lương tâm lẫn với nguồn gốc của tín lý Kitô giáo phải sống theo lương tâm. Khi chủ đề Newman và lương tâm được nêu ra, câu nói nổi tiếng trong lá thư ngài gửi cho Công tước đảo Norfolk ngay lập tức xuất hiện trong đầu: “Chắc chắn rồi, nếu tôi buộc phải nâng ly chúc mừng tôn giáo sau bữa tối, (điều này thực ra có vẻ ít khi xảy ra) Tôi sẽ uống—thưa Đức Giáo Hoàng, nếu ngài vui lòng,— mừng lương tâm trước, rồi mới đến Đức Giáo Hoàng.” Trái ngược với những tuyên bố của Gladstone, Newman tìm cách đưa ra một lời thừa nhận ngôi vị Giáo hoàng cách công khai. Và trái ngược với những hình thức sai lầm của Lạc giáo Montanô cực đoan, Đức Hồng Y Newman chấp nhận cách giải thích về ngôi vị giáo hoàng: một ngôi vị được quan niệm một cách chính xác khi nó được xem xét cùng với tính ưu việt của lương tâm, một ngôi vị giáo hoàng không đối lập với tính ưu việt của lương tâm nhưng dựa trên nó và bảo đảm nó. Con người hiện đại, vốn giả định sự đối lập của thẩm quyền đối với tính chủ quan, sẽ gặp khó khăn trong việc hiểu điều này. Với họ, lương tâm đứng về phía chủ quan và là biểu thức của quyền tự do của chủ thể. Mặt khác, thẩm quyền đối với họ như là hạn chế, đe dọa và thậm chí phủ nhận tự do. Vậy thì chúng ta phải đi sâu hơn để khôi phục lại tầm nhìn trong đó loại phản đối này không tồn tại.

Đối với Newman, thuật ngữ đứng giữa nhằm thiết lập nên mối liên hệ giữa thẩm quyền và tính chủ quan là sự thật. Tôi không ngần ngại nói rằng sự thật là tư tưởng trung tâm trong cuộc đấu tranh trí thức của Newman. Lương tâm là trung tâm đối với ngài vì sự thật đứng ở

giữa. Nói cách khác, đối với Newman, tính trung tâm của khái niệm lương tâm được liên kết với tính trung tâm trước đó của khái niệm sự thật, và chỉ có thể được hiểu từ vọng nhìn này. Sự nổi bật của ý tưởng lương tâm nơi Newman, vào thế kỷ 19 và trái ngược với chủ nghĩa “duy khách quan” của tân kinh viện, không có nghĩa là ngài tán thành triết học hoặc thần học về tính chủ quan. Chắc chắn, chủ đề tìm thấy nơi Newman một sự chú ý mà nó đã không nhận được trong thần học Công Giáo có lẽ kể từ thời Thánh Augustinô. Nhưng đó là sự chú ý vào đường lối của Thánh Augustinô chứ không phải vào đường lối của triết học duy chủ quan thời hiện đại. Nhân dịp được thăng Hồng Y, Newman tuyên bố rằng hầu hết cuộc đời ngài là cuộc đấu tranh chống lại tinh thần của chủ nghĩa cấp tiến trong tôn giáo. Chúng ta có thể nói thêm, cũng chống lại chủ nghĩa chủ quan Kitô giáo, như ngài đã tìm thấy trong Phong trào Tin lành vào thời của ngài và chắc chắn đã mang lại cho ngài bước đi đầu tiên trên con đường hoán cải suốt đời của ngài.

Lương tâm đối với Newman không có nghĩa là chủ thể là tiêu chuẩn đối với những tuyên bố về thẩm quyền trong một thế giới không có sự thật, một thế giới sống nhờ sự thỏa hiệp giữa các yêu sách của chủ thể và những đòi hỏi của trật tự xã hội. Hơn thế nữa, lương tâm biểu thị sự hiện diện có thể tri nhận được và đầy đòi hỏi của tiếng nói sự thật trong chính chủ thể. Đó chỉ là sự vượt qua tính chủ quan trong cuộc gặp gỡ của nội tâm con người với sự thật từ Thiên Chúa. Bài thơ Newman sáng tác năm 1833 ở Sicily có tính đặc trưng: “Tôi thích lựa chọn và nhìn thấy con đường của mình nhưng bây giờ, xin Ngài dẫn đầu tôi!” Việc Newman chuyển sang đạo Công Giáo, đối với ngài, không phải vấn đề sở thích bản thân hoặc nhu cầu chủ quan, thiêng liêng. Ngài bày tỏ quan điểm của mình về điều này ngay cả từ năm 1844, ở ngưỡng cửa, có thể nói như vậy, của việc trở lại đạo của mình: “Không ai có thể có cái nhìn bất lợi hơn tôi về tình trạng hiện tại của người Công Giáo Rôma.” Newman bị thu hút nhiều bởi sự cần thiết phải tuân theo sự thật được công nhận hơn là các ý thích của chính mình, nghĩa là, thậm chí chống lại sự nhạy cảm và ràng buộc bạn bè của chính ngài và các mối quan hệ do việc có các hậu cảnh giống nhau. Đối với tôi, có vẻ như đặc điểm của Newman là ngài nhấn mạnh sự ưu tiên của sự thật hơn sự tốt lành trong trật tự đức hạnh. Hay nói một cách dễ hiểu hơn đối với chúng ta, ngài nhấn mạnh tính ưu tiên của sự thật hơn sự đồng thuận, sự thỏa hiệp nhóm. Tôi dám nói, khi chúng ta nói về một người có lương tâm, chúng ta có ý nói tới một người nhìn sự vật theo cách này. Người có lương tâm là người không bao giờ đạt được khoan dung, hạnh phúc, thành công, vị thế công cộng và được công luận chấp thuận, mà gây thiệt hại cho sự thật. Về khía cạnh này, Newman có liên hệ với một nhân chứng lương tâm vĩ đại khác của nước Anh, Thomas More, với vị này lương tâm hoàn toàn không phải là biểu thức của sự bướng bỉnh chủ quan hoặc chủ nghĩa anh hùng cố chấp. Thực vậy, ngài tự kể mình vào số những người tử vì đạo yêu lòng, những người chỉ sau khi ngập ngừng và nhiều câu hỏi đã thành công trong việc tập trung lương tâm vào đức vâng lời, tập trung đức vâng lời vào sự thật, một điều phải đứng cao hơn bất cứ tòa án nào của con người hoặc bất cứ loại sở thích bản thân nào. Như thế, hai tiêu chuẩn trở nên rõ ràng để xác định sự hiện diện của tiếng nói thực sự hay lương tâm. Thứ nhất, lương tâm không đồng nhất với mong muốn và thị hiếu bản thân. Thứ hai, lương tâm không thể bị thu hẹp vào lợi thế xã hội, sự đồng thuận của nhóm, hoặc các yêu cầu của quyền lực chính trị và xã hội.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào hoàn cảnh thời chúng ta. Cá nhân có thể không đạt được sự thăng tiến hoặc hạnh phúc với cái giá phải trả cho việc phản bội những gì họ thừa nhận là đúng, và nhân loại cũng vậy. Ở đây chúng ta tiếp xúc với vấn đề thực sự quan trọng của thời

đại hiện đại. Khái niệm sự thật hầu như đã bị bác bỏ và bị thay thế bởi khái niệm tiến bộ. Sự tiến bộ chính “là” sự thật. Nhưng thông qua sự phản kích biểu kiến này, sự tiến bộ mất phương hướng và trở thành vô hiệu. Vì nếu không có phương hướng nào hiện hữu thì mọi điều đều có thể thoái hóa hay tiến bộ. Thuyết tương đối của Einstein có liên quan đúng đắn đến vũ trụ vật chất. Nhưng đối với tôi có vẻ như nó mô tả chính xác tình huống của thế giới trí thức/tâm linh của thời đại chúng ta. Thuyết tương đối quả quyết rằng không có hệ quy chiếu cố định trong vũ trụ. Khi chúng ta tuyên bố một hệ thống là một điểm tham chiếu mà từ đó chúng ta cố gắng đo lường một tổng thể, chính chúng ta là người quyết định. Chỉ theo cách như vậy chúng ta mới có thể đạt được bất cứ kết quả nào.

Nhưng sự xác định luôn có thể được thực hiện một cách khác. Những gì chúng ta đã nói về vũ trụ vật chất được phản ánh trong “cuộc cách mạng Copernicus” lần thứ hai về mối tương quan căn bản của chúng ta với thực tại. Sự thật đúng nghĩa, tuyệt đối, điểm quy chiếu của tư duy, không còn hiển thị nữa. Vì lý do này, chính theo nghĩa tâm linh, không còn “lên hoặc xuống.” Không có phương hướng nào trong một thế giới không điểm đo cố định. Những gì chúng ta xem là phương hướng không dựa trên một tiêu chuẩn tự nó đúng nhưng tùy thuộc vào quyết định của chúng ta và cuối cùng vào việc xem xét tính thiết thực. Trong bối cảnh duy tương đối như vậy, điều gọi là đạo đức học theo mục đích luận hay hệ quả cuối cùng trở thành duy hư vô, ngay cả khi nó không nhìn thấy điều này. Và điều được gọi là lương tâm theo thế giới quan này, khi suy nghĩ sâu sắc hơn, chỉ là một cách nói uyển ngữ rằng không có thứ gì gọi là lương tâm thực sự, lương tâm hiểu như việc “đồng hiểu biết” với sự thật. Mỗi người xác định tiêu chuẩn riêng của mình. Và, không cần phải nói, trong tính tương đối tổng quát, không ai có thể giúp ích nhiều cho người khác, hướng chỉ là xác định cách cư xử cho họ.

Tại thời điểm này, toàn bộ tính chất căn đề của cuộc tranh luận ngày nay về đạo đức và lương tâm, trung tâm của nó, trở nên rõ ràng. Theo tôi thì sự song hành trong lịch sử tư tưởng là cuộc tranh cãi giữa Socrate-Platông và những nhà ngụ biện trong đó quyết định có tính cách định mệnh giữa hai chủ trương nền tảng đã được tiến hành. Một đảng, là chủ trương tin vào khả năng của con người đối với sự thật. Đảng khác, là thế giới quan trong đó một mình con người đặt ra các tiêu chuẩn cho bản thân họ. Sự kiện Socrates, một người ngoại đạo, về một phương diện nào đó, có thể trở thành một vị tiên tri của Chúa Giêsu Kitô, có nguồn gốc từ câu hỏi căn bản này. Socrates tiếp nhận câu hỏi này được đưa ra trong cách triết lý dựa vào cảm hứng của ông về một loại đặc ân có tính lịch sử cứu rỗi và biến nó thành một bình chứa thích hợp cho *Logos* của Kitô giáo.

Vì với *Logos* Kitô giáo, chúng ta đang giải quyết vấn đề giải phóng thông qua sự thật và tới sự thật. Nếu bạn tách cuộc tranh luận của Socrates khỏi những tình cớ của thời đại và tính đến việc ông sử dụng các lập luận và thuật ngữ khác, bạn bắt đầu thấy đây là cùng một thế lưỡng tương chúng ta phải đối mặt ngày hôm nay một cách xít xao như thế nào. Việc từ bỏ ý tưởng cho rằng con người có khả năng biết sự thật sẽ, trước nhất, dẫn đến chủ nghĩa hình thức thuần túy trong việc sử dụng từ ngữ và khái niệm. Một lần nữa, việc đánh mất nội dung, thời ấy và thời nay, dẫn đến sự phán đoán hoàn toàn có tính hình thức thuần túy.

Thí dụ, ở nhiều nơi ngày nay không còn ai bận tâm hỏi xem người ta nghĩ gì. Phán quyết về suy nghĩ của ai đó luôn sẵn có miễn là bạn có thể gán nó cho một phạm trù tương ứng, chính

thức: bảo thủ, phản động, chính thống cực đoan, cấp tiến, mang tính cách mạng. Việc gán cho một lược đồ chính thức là đủ để làm cho việc phù hợp với nội dung trở thành không cần thiết. Cùng một điều như thế có thể được nhìn thấy ở dạng tập trung hơn, trong nghệ thuật. Điều một tác phẩm nghệ thuật nói hoàn toàn đáng thờ ơ. Nó có thể tôn vinh Thiên Chúa hoặc ma quỷ. Tiêu chuẩn duy nhất là tiêu chuẩn làm chủ về mặt hình thức, kỹ thuật.

Bây giờ, chúng ta đã tới trọng tâm của vấn đề. Nơi nào nội dung không còn đáng kể, nơi mà hành động thuần túy [praxeology] chiếm ưu thế, thì kỹ thuật trở thành tiêu chuẩn cao nhất. Dù vậy, điều này có nghĩa là quyền lực đó trở thành phạm trù ưu việt bất kể là cách mạng hay phản động. Đây chính là hình thức méo mó của việc giống như Thiên Chúa mà câu chuyện về Sự sa ngã nói đến. Con đường của kỹ năng kỹ thuật đơn thuần, con đường của sức mạnh tuyệt đối là sự bất chước một thần tượng chứ không phải là biểu thức của con người được tạo ra theo hình ảnh và họa ảnh Thiên Chúa. Điều đặc trưng làm con người là con người không phải là việc họ hỏi về “cái có thể” mà là về cái “nên” và họ mở lòng đón nhận tiếng nói và những đòi hỏi của sự thật. Đối với tôi, dường như đây là ý nghĩa cuối cùng của cuộc tìm kiếm của Socrates và nó là yếu tố sâu sắc nhất trong chứng tá của tất cả các vị tử đạo. Họ chứng thực cho sự kiện này khả năng tiếp nhận sự thật của con người là giới hạn của mọi quyền lực và là sự bảo đảm cho việc con người giống Thiên Chúa. Chính bằng cách này mà các vị tử đạo là những chứng nhân vĩ đại của lương tâm, của khả năng được trao ban cho con người để tri nhận được điều “nên” vượt ra ngoài điều “có thể” và từ đó mang lại sự tiến bộ thực sự, sự thăng tiến thực sự.

Các hệ quả mang tính hệ thống: hai bình diện của lương tâm

a. Hồi niệm (Anamnesis)

Sau tất cả những huyền thuyên này trong suốt lịch sử trí thức, cuối cùng đã đến lúc đi đến một số kết luận, tức là hình thành một khái niệm về lương tâm. Tôi tin rằng truyền thống thời Trung cổ đã đúng khi xét theo hai bình diện của khái niệm lương tâm. Các bình diện này, mặc dù có thể được phân biệt rõ ràng, nhưng phải liên tục qui chiếu lẫn nhau. Đối với tôi, dường như nhiều luận điểm không thể chấp nhận được liên quan đến lương tâm là kết quả của việc bỏ qua hoặc sự khác biệt hoặc mối liên hệ giữa hai điều đó. Chủ nghĩa kinh viện chính thống phát biểu hai bình diện này bằng các khái niệm *synderesis* [Lương năng=khả năng hiểu biết các nguyên tắc luân lý căn bản] và *conscientia* [lương tâm].

Từ *synderesis* (synteresis) đi vào truyền thống lương tâm thời trung cổ từ học thuyết khắc kỷ về tiểu vũ trụ. Ý nghĩa chính xác của nó vẫn chưa rõ ràng và vì lý do này đã trở thành một trở ngại cho việc thận trọng khai triển khía cạnh thiết yếu này của toàn bộ vấn đề lương tâm. Do đó, tôi muốn thay thế từ ngữ có vấn đề này bằng khái niệm Platông được xác định rõ ràng hơn nhiều về *anamnesis* (hồi niệm) mà không cần tham gia vào các cuộc tranh luận triết học. Nó không những rõ ràng hơn về mặt ngữ học, sâu sắc và thuần khiết hơn về mặt triết học, mà trên hết, *anamnesis* còn hài hòa với các chủ đề quán xuyên [motifs] chính của tư tưởng Kinh thánh và nhân học bắt nguồn từ đó. Hạn từ *anamnesis* nên được hiểu theo đúng ý nghĩa của điều Thánh Phaolô đã diễn tả trong chương hai của Thư gửi tín hữu Rôma: “Khi dân ngoại vốn không có luật pháp, tự nhiên làm theo những gì luật pháp đòi hỏi, thì họ là luật pháp cho chính họ, mặc dù họ không có lề luật. Họ chứng tỏ rằng những gì luật pháp đòi hỏi đã được

khắc ghi trong lòng họ và lương tâm của họ cũng làm chúng” (2:14tt.). Cùng một suy nghĩ như thế được mở rộng một cách đáng chú ý trong quy luật đơn tu vĩ đại của Thánh Basilêô. Ở đây chúng ta đọc: “Tình yêu của Thiên Chúa không đặt nền tảng trên một kỷ luật áp đặt cho chúng ta từ bên ngoài, nhưng được thiết lập một cách căn bản trong chúng ta như khả năng và sự cần thiết của bản chất hữu lý của chúng ta.” Thánh Basilêô nói về “tia sáng của tình yêu thần thiêng ẩn giấu trong chúng ta”, một kiểu nói đã trở nên quan trọng trong phong trào huyền nhiệm thời Trung cổ. Theo tinh thần thần học của Thánh Gioan, Thánh Basilêô biết rằng tình yêu bao gồm việc tuân giữ các giới răn. Vì lý do này, tia sáng tình yêu được Đấng Tạo Hóa ban cho chúng ta có nghĩa là: “Chúng ta đã nhận được trước từ bên trong khả năng và thiên hướng tuân giữ mọi giới răn của Thiên Chúa.... Đây không phải là điều bị áp đặt từ bên ngoài.” Qui chiếu mọi điều về cốt lõi đơn giản của nó, Thánh Augustinô cho biết thêm: “Chúng ta không bao giờ có thể đánh giá được thứ này tốt hơn thứ khác nếu sự hiểu biết căn bản về điều tốt chưa được thấm nhuần trong chúng ta”.

Điều này có nghĩa điều gọi là bình diện hữu thể học đầu tiên của hiện tượng lương tâm hệ ở sự kiện này là một điều gì đó giống như ký ức ban đầu về điều tốt và điều thật (cả hai đều đồng nhất như nhau) đã được cấy ghép vào trong chúng ta, có một xu hướng hữu thể học ở bên trong con người, kẻ được tạo dựng giống như Thiên Chúa, hướng về Thiên Chúa. Từ nguồn gốc của nó, hữu thể con người cộng hưởng với một số điều và xung đột với những điều khác. Việc hồi tưởng nguồn gốc này, vốn là kết quả của sự cấu tạo thần thiêng của con người chúng ta, không phải là một việc biết rõ ràng về mặt khái niệm, một kho lưu trữ nội dung có thể tìm lại được. Có thể nói, nó là *một cảm thức bên trong, một khả năng hồi tưởng*, đến nỗi người được nó ngỏ lời, nếu không quay lưng lại chính mình, sẽ nghe thấy tiếng vọng của nó từ bên trong. Họ thấy: “Vây đó! Đó là điều mà bản chất của tôi hướng tới và tìm kiếm.”

Khả thể hướng về và quyền có “sứ mệnh” dựa trên *anamnesis* này của Đấng Tạo Hóa, một điều y hệt với nền tảng của hiện hữu chúng ta. Quả thực, Tin Mừng phải được loan báo cho những người ngoại giáo vì chính họ cũng đang khao khát điều đó trong thăm sâu linh hồn họ (x. Is 42:4). Sứ mạng được chứng thực khi những người được ngỏ lời, trong cuộc gặp gỡ với lời Tin Mừng, nhận ra rằng điều này thực sự là điều họ đang chờ đợi. Theo nghĩa này, Thánh Phaolô có thể nói: Dân ngoại là lẽ luật đối với chính họ - không phải theo nghĩa của các khái niệm cấp tiến hiện đại về quyền tự chủ, một thứ tự chủ loại bỏ tính siêu việt của chủ thể, nhưng theo nghĩa sâu sắc hơn nhiều là không có gì thuộc về tôi ít hơn chính tôi. Cái tôi của riêng tôi là địa điểm của việc vượt qua bản thân một cách sâu sắc nhất và tiếp xúc với đáng mà từ Người tôi phát xuất và hướng tới. Trong những câu này, Thánh Phaolô phát biểu kinh nghiệm mà ngài đã có trong tư cách nhà truyền giáo cho Dân Ngoại và Israel có thể đã trải nghiệm trước ngài khi đối phó với những người “kính sợ Thiên Chúa”. Israel có thể đã trải nghiệm nơi dân ngoại điều mà các sứ giả của Chúa Giêsu Kitô thấy đã được xác nhận lại. Việc công bố của họ đã đáp lại sự mong đợi. Lời công bố của họ gặp được một kiến thức căn bản có từ trước về những điều thường hằng thiết yếu của ý muốn Thiên Chúa, những điều đã được viết ra trong các giới răn, có thể tìm thấy trong mọi nền văn hóa, và càng được làm sáng tỏ hơn khi ít có thành kiến văn hóa lẫn át hơn bóp méo kiến thức căn bản này. Con người càng sống trong “sự kính sợ Chúa” - hãy xem câu chuyện của Cornêliô (đặc biệt là Công vụ 10:34-35) – thì việc *anamnesis* này càng trở nên hữu hiệu một cách cụ thể và rõ ràng hơn.



Một lần nữa, chúng ta hãy lấy công thức của Thánh Basilêô. Các Giáo phụ vốn nhấn mạnh: Tình yêu của Thiên Chúa, vốn rất cụ thể trong các giới răn, không được áp đặt lên chúng ta từ bên ngoài, nhưng đã được khắc ghi trong chúng ta từ trước. Cảm thức về điều tốt lành đã được in sâu trong chúng ta, như Thánh Augustinô đã nói. Bây giờ chúng ta có thể đánh giá cao việc Đức Hồng Y Newman nâng ly chúc mừng lương tâm trước, sau đó mới đến Đức Giáo Hoàng. Đức Giáo Hoàng không thể áp đặt các giới răn lên các tín hữu Công Giáo vì ngài muốn hoặc thấy điều đó là thích hợp. Một khái niệm hiện đại, mang tính duy ý chí như vậy về thẩm quyền chỉ có thể làm sai lệch ý nghĩa thần học thực sự của ngôi vị giáo hoàng. Bản chất thực sự của chức vụ Phêrô đã trở nên khó hiểu trong thời hiện đại, chắc chắn vì chúng ta chỉ nghĩ về thẩm quyền theo những nghĩa không cho phép có câu nói giữa chủ thể và đối tượng. Thành thử, mọi điều không xuất phát từ chủ thể đều được cho là do ngoại cảnh áp đặt. Nhưng tình hình thực sự hoàn toàn khác theo nhân học về lương tâm, điều mà nhờ các suy nghĩ này, chúng ta có hy vọng đánh giá được. Người ta có thể nói, việc *anamnesis* đã thấm nhuần vào hữu thể chúng ta cần sự trợ giúp từ bên ngoài để nó có thể nhận thức được chính nó. Nhưng điều “từ bên ngoài” này không phải là điều được đặt đối lập với việc việc hồi niệm mà được sắp xếp cho nó. Nó có chức năng kích biện pháp [*maieutic*= phương pháp gọi hỏi theo kiểu của Socrates], không áp đặt điều gì xa lạ, nhưng đúng hơn đem những gì thích hợp với *anamnesis*, tức là việc cởi mở nội tâm của nó đối với sự thật, đến chỗ sinh hoa trái. Tuy nhiên, khi chúng ta giải quyết vấn đề đức tin và Giáo hội có phạm vi trải dài từ *Logos* cứu chuộc đến hồng ân tạo dựng, chúng ta phải tính đến một chiều kích khác được phát triển đặc biệt trong các trước tác của Thánh Gioan.

Thánh Gioan đã quen thuộc với việc hồi niệm điều “chúng tôi” mới mẻ, vốn được ban cho chúng ta khi được tháp nhập vào Chúa Kitô (một Thân Thể, tức là một “tôi” với Người). Khi nhớ lại họ đã biết Người, nên Tin Mừng có ghi điều đó ở một số nơi. Cuộc gặp gỡ nguyên thủy với Chúa Giêsu đã mang lại cho các môn đệ điều mà tất cả các thế hệ sau này nhận được trong cuộc gặp gỡ nền tảng với Chúa trong Bí tích Rửa tội và Bí tích Thánh Thể, tức là, việc hồi niệm mới về đức tin được khai mở trong cuộc đối thoại liên tục giữa bên trong và bên ngoài, tương tự như việc hồi niệm về sáng thế. Ngược với giả định của các thầy dạy Ngô đạo muốn thuyết phục các tín hữu rằng đức tin ngây thơ của họ phải được hiểu và áp dụng theo một cách khác, Thánh Gioan nói: bạn không cần sự hướng dẫn như vậy, vì trong tư cách

những người được xúc dầu (tức là đã được rửa tội), bạn biết tất cả mọi sự (xem 1 Ga 2,20). Điều này không có nghĩa là tín hữu có được sự toàn tri thực sự. Tuy nhiên, nó có nghĩa: Ký ức Kitô giáo là điều chắc chắn. Chắc chắn, ký ức Kitô giáo này luôn phải học hỏi, nhưng vì xuất phát từ căn tính bí tích của nó, nó cũng phân biệt được từ bên trong giữa điều thực sự bộc lộ việc hồi niệm của nó và điều gì là sự phá hủy hay xuyên tạc nó. Trong cuộc khủng hoảng của Giáo hội ngày nay, sức mạnh của việc hồi niệm này và sự thật của lời tông đồ được cảm nghiệm một cách hoàn toàn mới mẻ, ở đó, hơn cả sự hướng dẫn theo phẩm trật, chính sức mạnh của ký ức của đức tin đơn giản sẽ dẫn đến việc biện phân được các tinh thần. Người ta có thể chỉ hiểu được quyền tối thượng của Đức Giáo Hoàng và mối tương quan của nó với lương tâm Kitô giáo trong mối liên kết này. Ý nghĩa thực sự của thẩm quyền giảng dạy này của Đức Giáo Hoàng hệ ở chỗ ngài là người bên vực ký ức Kitô giáo. Đức Giáo Hoàng không áp đặt từ bên ngoài.

Đúng hơn, ngài làm sáng tỏ ký ức Kitô giáo và bảo vệ nó. Vì lý do này, việc nâng ly chúc mừng lương tâm quả thực phải đi trước việc nâng ly chúc mừng Đức Giáo Hoàng vì nếu không có lương tâm thì sẽ không có Đức Giáo Hoàng. Tất cả quyền lực mà Đức Giáo Hoàng có là quyền lực của lương tâm. Nó là việc phục vụ cho ký ức kép mà đức tin vốn dựa vào và phải được thanh lọc đi thanh lọc lại, mở rộng và bảo vệ để chống lại sự hủy diệt ký ức, vốn bị đe dọa bởi tính chủ quan quên mất nền tảng của chính mình cũng như bởi các áp lực buộc phải phù hợp về văn hóa và xã hội.

b. lương tâm

Sau khi đã xem xét bình diện đầu tiên, chủ yếu mang tính hữu thể học của khái niệm lương tâm, bây giờ chúng ta phải chuyển sang bình diện thứ hai, bình diện phán đoán và quyết định mà truyền thống thời Trung cổ chỉ danh bằng một hạn từ duy nhất là *conscientia*, lương tâm. Có lẽ truyền thống thuật ngữ này đã góp phần không nhỏ vào việc làm suy giảm khái niệm lương tâm. Thí dụ, Thánh Tôma chỉ gọi bình diện thứ hai này là *conscientia*, lương tâm. Đối với ngài, hợp lý là lương tâm không phải là một *habitus* [thói quen], tức là một phẩm chất hữu thể lâu dài của con người, mà là một *actus* [hành động], một biến cố đang được thực hiện. Tất nhiên, Thánh Tôma thừa nhận nền tảng hữu thể học nào đó của *anamnesis* (*synderesis*). Ngài mô tả *anamnesis* như một sự ghê tởm nội tâm đối với cái ác và là sự thu hút cái thiện. Hành động của lương tâm áp dụng nhận thức cơ bản này vào tình huống cụ thể. Theo Thánh Tôma, nó được chia thành ba yếu tố: *nhận biết* (*recognoscere*), *làm chứng* (*testificari*), và cuối cùng là *phán quyết* (*judicare*). Người ta có thể nói về sự tương tác giữa chức năng kiểm soát và chức năng quyết định. Thánh Tôma nhìn nhận trình tự này theo mô hình suy luận diễn dịch của Aristot.

Nhưng ngài cần thận nhấn mạnh điều gì đặc biệt đối với nhận thức này về các hành động đạo đức mà các kết luận của chúng không phát xuất từ sự hiểu biết hay suy nghĩ đơn thuần. Việc một điều gì đó được thừa nhận hay không còn phụ thuộc vào ý chí, điều này có thể cản trở con đường nhận biết hoặc dẫn đến nó. Nghĩa là, nó phụ thuộc vào một nhân cách đạo đức đã được hình thành, có thể tiếp tục biến dạng hoặc được thanh lọc hơn nữa. Ở bình diện này, bình diện phán quyết (lương tâm trong nghĩa hẹp hơn), có thể nói ngay cả lương tâm sai lầm cũng có tính trói buộc. Quả quyết này hoàn toàn có thể hiểu được từ truyền thống thuần lý của chủ nghĩa kinh viện. Không ai được phép hành động chống lại niềm tin của mình, như

Thánh Phaolô đã nói (Rm 14:23). Nhưng sự kiện niềm xác tín, mà một người đã đạt được chắc chắn ràng buộc vào thời điểm hành động, không biểu thị sự đề cao tính chủ quan. Không bao giờ sai khi làm theo những niềm xác tín mà một người đã đạt được—thực thể, người ta phải làm như vậy. Nhưng rất có thể sai lầm việc ngay từ đầu đã đi đến những niềm xác tín lệch lạc như vậy, bằng cách dập tắt sự phản đối việc hồi niệm của hữu thể. Khi đó tội lỗi nằm ở một nơi khác, sâu sắc hơn nhiều - không phải ở hành động hiện tại, không phải ở phán đoán hiện tại của lương tâm, mà là sự làm lo của hữu thể tôi khiến tôi trở nên điếc trước những thôi thúc bên trong của sự thật. Vì lý do này, những tên tội phạm vì xác tín như Hitler và Stalin đều có tội. Những thí dụ thô thiển này không nên giúp chúng ta cảm thấy thoải mái mà phải khơi dậy nơi chúng ta việc nghiêm túc xem xét lời cầu xin tha thiết: “Xin giải thoát con khỏi tội lỗi con không hay” (Tv 19:13).

JOSEPH RATZINGER (Giáo hoàng Bênêđictô XVI), người sáng lập *Communio* quốc tế, được nâng lên làm giáo hoàng vào tháng 4 năm 2005.

(1) Văn bản này được chọn lọc từ “Lương tâm và Sự thật,” được trình bày tại Cuộc Tập huấn lần thứ 10 dành cho các Giám mục, tháng 2 năm 1991, tại Dallas, Texas. Công bố trong *On Conscience [Về Lương tâm]* (San Francisco: Ignatius Press, 2007). In lại theo sự cho phép.

Communio 37 (Mùa thu 2010). © 2010 bởi *Communio*: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

Địa Vị Đứng Đầu Của Đức Giáo Hoàng Và Sự Hiệp Nhất

Của Dân Thiên Chúa (1) Đức Hồng Y JOSEPH RATZINGER

“Sức mạnh trong đó, Vị Đại diện Chúa Kitô phải trở nên giống Chúa của mình, là sức mạnh của tình yêu sẵn sàng cho phúc tử đạo.”

I. CƠ SỞ TÂM LINH CHO TÍNH ĐỨNG ĐẦU VÀ TÍNH HỢP ĐOÀN

Ngôi giáo hoàng không phải là một trong những chủ đề phổ biến của thời kỳ hậu công đồng. Ở một phạm vi nào đó, đó là điều hiển nhiên bao lâu chế độ quân chủ còn tương ứng với nó trong lĩnh vực chính trị. Kể từ khi tư tưởng quân chủ không còn tồn tại trên thực tế và được thay thế bằng tư tưởng dân chủ, học thuyết về quyền đứng đầu của giáo hoàng đã thiếu một điểm tham chiếu trong phạm vi những giả định trí thức chung của chúng ta. Vì vậy, chắc chắn không phải ngẫu nhiên mà Công đồng Vatican I bị ý tưởng về tính đứng đầu chi phối, trong khi Công đồng thứ hai được đặc trưng chủ yếu bởi cuộc đấu tranh về khái niệm hợp đoàn. (2) Tất nhiên, chúng ta nên nói thêm ngay rằng, khi tiếp nhận ý tưởng hợp đoàn (cùng với các sáng kiến khác từ cuộc sống đương thời), Công đồng Vatican II đã tìm cách mô tả nó theo cách mà ý tưởng đứng đầu được chứa đựng trong đó. Ngày nay, khi chúng ta đã có được một chút kinh nghiệm về tính hợp đoàn, giá trị cũng như những hạn chế của nó, xem ra chúng ta phải bắt đầu lại chính từ nơi này để hiểu rõ hơn làm thế nào những truyền thống dường như trái ngược này lại thuộc về nhau và do đó để bảo tồn tính phong phú của thực tại Kitô giáo.

1. Tính hợp đoàn như biểu thức nói lên cấu trúc “chúng ta” của đức tin

Liên quan đến cuộc tranh luận của Công đồng, thần học đã cố gắng hiểu tính hợp đoàn như một điều gì đó hơn là một đặc điểm cấu trúc hoặc chức năng đơn thuần: như một qui luật căn bản mở rộng đến những nền tảng thiết yếu sâu xa nhất của Kitô giáo và do đó xuất hiện theo nhiều cách khác nhau thuộc bình diện bản thân của Kitô giáo như nó thực sự được đưa vào thực hành.

Có thể chứng minh rằng cấu trúc “chúng tôi” ngay từ đầu đã là một phần của Kitô giáo. (3) Người tín hữu, đúng nghĩa, không bao giờ đứng một mình: trở thành một tín hữu có nghĩa là thoát ra khỏi sự cô lập để trở thành “chúng tôi” của con cái Thiên Chúa; hành vi hướng về Thiên Chúa được mặc khải nơi Chúa Kitô luôn luôn là hành vi hướng về những ai đã được kêu gọi. Hành vi thần học đúng nghĩa luôn luôn là một hành vi giáo hội, cũng có một cấu trúc có tính xã hội một cách đặc trưng. (4)

Do đó, việc gia nhập Kitô giáo luôn luôn là việc xã hội hóa đi vào cộng đồng các tín hữu, trở thành “chúng tôi”, vượt lên trên cái “tôi” đơn thuần. (5) Thành thử, Chúa Giêsu kêu gọi các môn đệ thành lập nhóm Mười Hai, vốn nhắc nhớ con số các chi tộc trong Dân Thiên Chúa cổ xưa, một đặc điểm thiết yếu của dân này, ngược lại, là việc Thiên Chúa tạo ra một lịch sử cộng đồng và đối xử với dân của Người như một dân tộc. (6) Mặt khác, lý do sâu sắc nhất cho đặc điểm “chúng ta” này của Kitô giáo được chứng minh bởi sự kiện chính Thiên Chúa

là một “chúng ta”: Thiên Chúa được tuyên xưng trong Kinh Tin Kính Kitô giáo không phải là một việc tự phản tỉnh tư tưởng cô đơn hay một cái “Tôi” độc lập một cách tuyệt đối và không thể chia cắt, mà đúng hơn, Người là sự thống nhất trong mối quan hệ ba ngôi của tôi-anh-chúng tôi, đến nỗi, là “chúng tôi” trong tư cách hình thức nền tảng của thiên tính, đi trước tất cả các điển hình trần tục của ‘chúng tôi’ và hình ảnh cũng như họa ảnh của Thiên Chúa nhất thiết phải qui chiếu vào hữu thể “chúng tôi” như thế ngay từ đầu. (7)

Trong mối liên kết này, một chuyên luận của E. Peterson về “Chủ nghĩa độc thân như một vấn đề chính trị”, vốn đã bị lãng quên phần lớn, một lần nữa lại trở thành vấn đề được quan tâm hiện nay. Trong đó, Peterson cố gắng chỉ ra rằng chủ thuyết Ariô là một nền thần học chính trị được các hoàng đế ưa chuộng vì nó bảo đảm sự tương đồng thiêng liêng với chế độ quân chủ chính trị, trong khi chiến thắng của đức tin Ba Ngôi đã làm nổi tung thần học chính trị và loại bỏ sự biện minh thần học cho chế độ quân chủ chính trị. (8) Peterson ngưng phần trình bày của ông ở điểm này; bây giờ nó lại được tiếp tục và tiếp tục với một tư tưởng tương tự mới, điểm nhân cơ bản của nó là: “chúng ta” của Thiên Chúa phải là kiểu mẫu cho hành động của Giáo hội như một “chúng ta”. Thành thử cách tiếp cận tổng quát này, vốn có thể được giải thích theo nhiều cách khác nhau, trong một số trường hợp được coi như chủ trương rằng, việc thực thi quyền đứng đầu của một người duy nhất, giáo hoàng ở Rome, thực sự tuân theo mô hình Ariô. Cuộc tranh luận tiếp tục, để phù hợp với Ba Ngôi trong Thiên Chúa, Giáo hội cũng phải được lãnh đạo bởi một hợp đoàn gồm ba người, và các thành viên của bộ ba này, cùng hành động, sẽ là giáo hoàng. Không thiếu những suy đoán tài tình (thí dụ, ám chỉ đến câu chuyện của Soloviev về Kitô giả) từng khám phá ra rằng theo cách này, một người Công Giáo Rôma, một người theo Chính thống giáo và một người theo Thệ phản cùng nhau có thể tạo thành bộ ba giáo hoàng. Do đó, có vẻ như công thức tối thượng cho chủ nghĩa đại kết đã được tìm ra, bắt nguồn trực tiếp từ thần học (từ khái niệm về Thiên Chúa), người ta đã khám phá ra một cách để làm vòng tròn thành hình vuông, theo đó ngôi giáo hoàng, chương ngại vật chính đối với Kitô giáo không theo Công Giáo, sẽ phải trở thành phương tiện dứt khoát để mang lại sự hiệp nhất giữa mọi Kitô hữu. (9)

2. Căn bản bên trong của tính đứng đầu: Đức tin như nhân chứng bản thân có trách nhiệm

Vậy thì đây có phải là sự hòa giải giữa tính hợp đoàn và tính đứng đầu - câu trả lời cho câu hỏi mà chủ đề của chúng ta đặt ra: tính đứng đầu của giáo hoàng và sự hiệp nhất của Dân Thiên Chúa? Mặc dù chúng ta không cần phải kết luận rằng những suy nghĩ như vậy là hoàn toàn vô dụng và vô ích, điều hiển nhiên chúng là sự bóp méo học thuyết Ba Ngôi và là sự hòa tan quá đơn giản hóa giữa Kinh Tin Kính và thể chế Giáo hội. Điều cần thiết là một cách tiếp cận sâu sắc hơn. Đối với tôi, điều quan trọng trước hết là phải thiết lập lại mối liên hệ rõ ràng hơn giữa thần học hiệp thông, vốn được khai triển từ ý niệm về tính hợp đoàn, và thần học ngôi vị, vốn không kém phần quan trọng trong việc giải thích các sự kiện trong Kinh thánh. Không những tính chất cộng đồng của lịch sử do Thiên Chúa tạo dựng thuộc về cấu trúc của Kinh Thánh, mà còn thuộc về trách nhiệm bản thân nữa. Cái “chúng ta” không làm tan biến cái “tôi” và “anh”, mà đúng hơn, nó xác nhận và tăng cường chúng đến mức khiến chúng gần như có tính dứt khoát. Điều này đã hiển nhiên ngay trong tầm quan trọng của việc phải có một cái tên trong Cựu Ước - đối với Thiên Chúa và đối với con người. Người ta thậm chí có thể nói rằng trong Kinh thánh “tên” thay thế cho điều mà suy tư triết học cuối cùng sẽ chỉ

danh bằng hạn từ “ngôi vị”. (10) Tương ứng với Thiên Chúa, Đấng có tên, nghĩa là Đấng có thể ngỏ lời với người khác và được ngỏ lời, là con người, kẻ được gọi đích danh trong lịch sử mặc khải và phải chịu trách nhiệm bản thân. (11) Nguyên tắc này được nhấn mạnh hơn nữa trong Tân Ước và đạt được ý nghĩa đầy đủ nhất, sâu sắc nhất qua sự kiện này là dân Chúa hiện nay được hình thành, không phải do sinh hạ, mà là do lời kêu gọi và sự đáp trả. Vì vậy, nó không còn là một người được ủy thác tập thể như trước đây, khi toàn thể một dân hoạt động như một loại cá nhân hợp đoàn đối diện với lịch sử thế giới, trong hình phạt tập thể, trong trách nhiệm tập thể, sám hối và ân xá. “Dân mới” cũng được đặc trưng bởi một cơ cấu mới về trách nhiệm bản thân, được tỏ hiện trong việc bản vị hóa biến cố phụng tự: từ nay trở đi mọi người đều được gọi tên để đền tội và, do hậu quả của phép rửa tội bản thân mà họ được tiếp nhận như con người cụ thể này, cũng được gọi đích danh để thực hiện việc đền tội bản thân, mà vì vậy, hạn từ chung “chúng tôi đã phạm tội” không còn có thể thay thế thỏa đáng được nữa. (12) Một hệ quả khác của cấu trúc này là sự kiện: phụng vụ không chỉ nói về Giáo hội nói chung mà còn trình bày Giáo hội bằng tên trong Quy điển Thánh lễ: với tên các vị thánh và tên của các người chịu trách nhiệm tạo sự hợp nhất. Do quan điểm này, một cách tình cờ, đối với tôi, dường như tôi nghi ngờ rằng trong phiên bản tiếng Đức đầu tiên của Sách bài đọc phụng vụ, các tên đã bị lược bỏ (có lẽ vì sợ đưa ra những qui kết không chính xác về mặt lịch sử), và Thư Thánh Phaolô gửi tín hữu Rôma không còn được trình bày với tên và thẩm quyền của thánh Tông đồ; đúng hơn, nó được trình bày dưới dạng một văn bản ẩn danh có nguồn gốc không chắc chắn và không có ai đích thân bảo đảm cho nó nữa.(13)

Hơn nữa, để phù hợp với cơ cấu bản thân này, trong Giáo hội chưa bao giờ có sự lãnh đạo ẩn danh đối với cộng đồng Kitô hữu. Thánh Phaolô viết dưới tên riêng của ngài trong tư cách người chịu trách nhiệm cuối cùng về các cộng đoàn của ngài. Nhưng hết lần này đến lần khác, ngài gọi đích danh những người nắm giữ quyền lực cùng với ngài và dưới quyền ngài; hãy nhớ lại danh sách các lời chào trong thư 1 Côrintô và Thư gửi tín hữu Rôma, hoặc lời bình luận trong thư 1 Côrintô 4:17:

"Vì vậy tôi đã gửi cho anh em Timôtê..., để nhắc nhở anh em về đường lối của tôi trong Chúa Kitô, như tôi dạy chúng ở mọi nơi trong mọi Giáo hội;" hoặc Thư gửi tín hữu Philípê, trong đó Thánh Phaolô (4:2) chỉ đích danh Euodia và Syntyche và ngỏ lời với "những người cộng tác thực sự" của ngài ở ngôi thứ hai số ít. Cũng theo hướng này, danh sách các giám mục đã được biên soạn vào đầu thế kỷ thứ hai (Hegesippus) để nhấn mạnh trách nhiệm đặc thù và bản thân của các nhân chứng của Chúa Giêsu Kitô, cho ghi chép lịch sử. (14) Diễn trình này hoàn toàn phù hợp với cấu trúc chính của Đức tin Tân Ước: tương ứng với chứng nhân duy nhất, Chúa Giêsu Kitô, là nhiều chứng nhân, những người, chính vì họ là những chứng nhân, đã đứng lên đích danh bảo vệ Người. Phúc tử đạo như một lời đáp trả Thập giá của Chúa Giêsu Kitô không gì khác hơn là sự xác nhận cuối cùng nguyên tắc đặc thù không khoan nhượng này, nguyên tắc cá nhân được nêu tên và đích thân chịu trách nhiệm.(15)

Chúng tá hàm ngụ tính đặc thù, nhưng chúng tá – như một lời đáp trả Thập Giá và Phục Sinh – là hình thức nguyên khởi và căn bản của vai trò môn đệ Kitô giáo nói chung. Tuy nhiên, ngoài ra, ngay cả nguyên tắc này cũng được neo chặt trong chính niềm tin vào Thiên Chúa Ba Ngôi, vì Ba Ngôi trở nên có ý nghĩa đối với chúng ta và được nhận biết trước hết qua sự kiện này là chính Thiên Chúa, nơi Con của Người như con người, đã trở thành nhân chứng cho chính Người, và do đó, bản chất bản vị của Người đã mang hình thức cụ thể thậm chí cho đến

thuyết nhân hình hóa triệt để thành "hình dạng nô lệ" nên “giống phàm nhân”(μορφή δούλου, λαβών, ἐν ὁμοιώμα ἀνθρώπων: Pl 2:7). (16)

Thần học Phêrô của Tân Ước được tìm thấy dọc theo lối lý luận này, và trong đó nó có đặc tính cần thiết nội tại. Cái “Chúng tôi” của Giáo hội bắt đầu bằng tên của một người, vốn đặc biệt và như người đầu tiên nói lên lời tuyên xưng đức tin vào Chúa Kitô: “Thầy là... Con Thiên Chúa hằng sống” (Mt 16:16). Điều kỳ lạ là đoạn văn về quyền đứng đầu thường được cho là bắt đầu với Mátthêu 16:17, trong khi Giáo hội sơ khai coi câu 16 là câu quyết định để hiểu toàn bộ câu chuyện: Phêrô trở thành Đá Tảng của Giáo hội trong tư cách người mang Kinh Tin Kính, mang đức tin của Giáo Hội vào Thiên Chúa, vốn là một đức tin cụ thể vào Chúa Kitô là Chúa Con và do chính sự kiện này, là đức tin vào Chúa Cha, và do đó, là một đức tin Ba Ngôi, đức tin mà chỉ có Thần Khí Thiên Chúa mới có thể thông truyền. (17)

Giáo Hội sơ khai coi các câu 17–19 chỉ đơn giản là lời giải thích cho câu 16: Đọc Kinh Tin Kính không bao giờ là việc riêng của con người, và do đó, ai vâng theo lời tuyên xưng đức tin mà nói điều mình không thể tự mình nói cũng có thể làm và trở thành những điều họ không thể làm và trở thành bằng chính nguồn lực của mình. Quan điểm này không bao gồm quan điểm "hoặc-hoặc" lần đầu tiên được đề xuất nơi Thánh Augustinô và đã thống trị bối cảnh thần học từ thế kỷ XVI, khi giải pháp thay thế được đưa ra: Thánh Phêrô với tư cách là một ngôi vị có phải là nền tảng của Giáo hội, hay lời tuyên xưng đức tin của ngài là nền tảng của Giáo hội? Câu trả lời là: Việc tuyên xưng đức tin chỉ hiện hữu như một điều gì đó mà ai đó phải chịu trách nhiệm bản thân, và do đó việc tuyên xưng đức tin gắn liền với ngôi vị. Ngược lại, có thể nói, nền tảng không phải là một ngôi vị được nhìn một cách trung lập về mặt siêu hình, mà là một ngôi vị trong tư cách ngôi vị mang việc tuyên xưng đức tin—một ngôi vị nếu không có việc kia sẽ bỏ lỡ ý nghĩa của điều nó muốn nói.

Bỏ qua nhiều bước trung gian trong cuộc tranh luận, chúng ta có thể nói: Sự hiệp nhất “chúng ta” của các Kitô hữu, mà Thiên Chúa đã thiết lập trong Chúa Kitô qua Chúa Thánh Thần dưới danh nghĩa Chúa Giêsu Kitô và là kết quả chứng tá của Người, được xác nhận bởi cái chết và sự Phục sinh của Người, lần lượt được duy trì bởi những người đích thân chịu trách nhiệm về sự hiệp nhất này, và một lần nữa nó được nhân cách hóa nơi Phêrô - nơi Phêrô, người nhận được một tên mới và do đó được nâng lên khỏi những gì chỉ là của riêng mình, tuy nhiên chính trong một cái tên, qua đó các yêu cầu được đòi hỏi ở nơi ngài trong tư cách một ngôi vị có trách nhiệm bản vị. Dưới cái tên mới, một cái tên vượt trên cá nhân lịch sử, Phêrô trở thành định chế xuyên suốt lịch sử (vì khả năng tiếp tục và việc tiếp tục được bao gồm trong tên gọi mới này), tuy nhiên theo cách mà định chế này chỉ có thể hiện hữu trong tư cách một ngôi vị và trong trách nhiệm đặc thù và bản thân.

II. BẰNG CHỨNG NHÌN TRỞ LUI: CẤU TRÚC TỬ ĐẠO CỦA TÍNH ĐỨNG ĐẦU

Ở điểm này, một câu hỏi được đặt ra ngày càng trở nên đáng kể từ thế kỷ XVI: Há các yêu cầu được đưa ra cùng với tên Phêrô đã không vượt quá các chiều kích của một hữu thể nhân bản đó sao? Liệu chủ trương cực đoan này về nguyên lý ngôi vị có còn được biện minh, cả về mặt thần học lẫn quan điểm căn bản của Kinh thánh hay không? Hay nó chỉ phù hợp với một mình Chúa Kitô, và do đó, áp dụng nó cho vị “Đại diện Chúa Kitô” chỉ có thể vi phạm nguyên tắc *solus Christus* [một mình Chúa Kitô]? Nếu vậy, thì điều đó sẽ trả lời cho câu hỏi

chú giải duy nhất, từ viễn ảnh tổng thể, đến mức bất cứ thần học Phêrô nào thuộc loại vừa được mô tả sẽ mâu thuẫn với những tuyên bố cốt lõi của Tân Ước và do đó, nên được gọi là sự bội giáo. Đúng là bất cứ đánh giá nào về các phát hiện chú giải riêng lẻ đều phụ thuộc vào một quan điểm tổng thể, và do đó, quyết định ủng hộ hay chống đối không thể được đưa ra chỉ trong việc chú giải một đoạn văn đặc thù. Hơn nữa, ngày nay, như F. Mußner đã nói rõ một cách thuyết phục, hầu như không có bất cứ tranh cãi nào, dựa trên những phát hiện đặc thù, về sự hiện hữu của một nền thần học Phêrô và một thừa tác vụ Phêrô có ý nghĩa lâu dài; (18) mặt khác, quan điểm tổng thể của Tân Ước dường như trái ngược hẳn với một thừa tác vụ như vậy. (Trong khi đó, ý tưởng về tính đứng đầu chỉ có tính mục vụ, không có tư thế pháp lý, có thể bị loại khỏi sự xem xét vì không phù hợp về mặt sự kiện.) (19)

1. Cơ cấu chứng tá về quyền đứng đầu như hệ quả tất yếu của việc chống đối thế giới và Giáo hội

Tôi sẽ cố gắng đưa ra câu trả lời cho câu hỏi được đặt ra như vậy, liên quan đến một cuộc tranh cãi lịch sử mà theo tôi, vẫn giữ được tính chất mẫu mực của nó và đã dẫn đến sự khai triển một trong những nền thần học sâu sắc nhất về tính đứng đầu, trong đó chiều kích đại kết của chủ đề này được bảo tồn một cách khó có thể tìm thấy ở bất cứ nơi nào khác. Ý tôi là cuộc tranh luận mà Đức Hồng Y Reginald Pole tiến hành với Vua Henry VIII, Cranmer và Giám mục Sampson liên quan đến các biến cố trong Giáo hội Anh về quyền đứng đầu. Chúng ta có thể thấy sự liên quan thực sự của những câu hỏi này đối với Đức Hồng Y Pole nhờ sự kiện này là cuộc sống và quê hương của ngài một mặt đang bị đe dọa, mặt khác, ngài là ứng viên được ưu ái trong cuộc bầu cử giáo hoàng trong mật nghị 1549–1550 và có lúc được cho là đã đắc cử; cuối cùng, cần phải nói thêm rằng trong những năm cuối đời ngài bị nghi ngờ đã ủng hộ học thuyết công chính hóa của Luther và bản thân ngài là một kẻ dị giáo. (20)

Đức Hồng Y Pole phải đối đầu với luận điểm của Sampson, vốn cho rằng ngôi vị giáo hoàng mâu thuẫn với sự khiêm tốn của Kitô giáo và ngay từ đầu đã không tương thích với nó— xét về cơ bản, chính là quan điểm y như quan điểm chúng ta đã mô tả trước đây, bằng những từ ngữ hơi khác phần nào, như là phản bác thần học trung tâm của Kitô giáo Cải cách nói chung. (21) Ngược lại, đối với Đức Hồng Y Pole, rõ ràng là việc phủ nhận nguyên tắc đứng đầu trên thực tế đã xóa bỏ cấu trúc Tân Ước và khôi phục lại yêu sách độc quyền của quyền lực thế tục. Thành thử, ngài nói rằng Sampson “rõ ràng không thể tưởng tượng được bất cứ quyền lực nào khác ngoài quyền lực có thể giết chết cơ thể và cướp tài sản bề ngoài của ai đó”. (22) Trong trường hợp cụ thể của nước Anh, việc bác bỏ ngôi vị giáo hoàng có nghĩa là chuyển giao trật tự bên ngoài của Giáo hội cho nhà nước, tức là hệ thống giáo hội nhà nước, và cùng với sự cai trị thế tục này đối với Giáo hội, là việc đồng thời dẹp bỏ *martyrium* [phúc tử đạo=nhân chứng bản thân]. Ngược lại, điều này có nghĩa (và ở đây cuối cùng chúng ta cũng đi đến lý do thực sự, vừa mang tính tâm lý vừa mang tính thần học, đã khiến Đức Hồng Y Pole trở thành người bảo vệ ngôi vị giáo hoàng): các vị tử đạo nào chống lại việc Kitô giáo quốc gia phải chịu qui phục vương miện, bằng đức tin của họ trong sự hiệp nhất siêu quốc gia với Giáo hội hoàn vũ và truyền thống của Giáo hội, là những vị hướng dẫn cho thấy người Kitô hữu phải đứng ở đâu, trong tư cách một Kitô hữu, trong cuộc xung đột này.

Điều này có hai hệ quả:

a. Các vị tử đạo và thần học tử đạo đã cung cấp cho Đức Hồng Y Pole một cách tiếp cận thần học về tính đứng đầu. Hơn thế nữa, ngài đã đánh trúng chính cốt lõi nền thần học về quyền đứng đầu của Kitô giáo thời kỳ đầu, như thấy rõ lần đầu tiên trong Gioan 21:18f. Người ta chỉ có thể chết một cách đích thân. Tính đứng đầu như một chứng từ cho việc tuyên xưng đức tin nơi Chúa Kitô trước hết phải được hiểu theo nghĩa chứng tá mà trách nhiệm bản thân được đảm nhận trong phúc tử đạo, như việc xác minh chứng tá của một người đối với Đấng Chịu Đóng Đinh, Đấng chiến thắng trên Thập Giá.

b. Trong bối cảnh thần học về tử đạo/chứng tá như vậy, tính đứng đầu, trong yếu tính, là việc bảo đảm cho sự tương phản giữa Giáo hội trong sự hiệp nhất Công Giáo của mình và quyền lực thế tục, vốn luôn mang tính đặc thù. (23) Bây giờ, trong mỗi liên kết này, chúng ta phải hỏi, về mặt lịch sử, có thể gán nội dung thực sự nào cho thần học Phêrô nếu không coi Người kế vị Thánh Phêrô nơi Giám mục Rôma như sự hoàn thành lịch sử của nó. Vì những đoạn trong Tân Ước quả có hiện hữu và cần được giải thích. Nhìn về mặt lịch sử, chúng ta có thể xác định được bốn câu trả lời và khó có thể tìm thêm được câu trả lời nào nữa; chúng làm cạn kiệt các khả thể, mặc dù các chi tiết có thể khác nhau.

Câu trả lời đầu tiên là truyền thống Phêrô La Mã. Câu trả lời thứ hai được đưa ra vào đầu thế kỷ thứ năm và thứ sáu bởi nền Thần học Byzantine, vốn áp dụng Mátthêu 16:6–19 và toàn bộ truyền thống toàn quyền [plenipotentiary] vốn nối kết tên của Phêrô vào hoàng đế; sau này câu trả lời này hiếm khi được lặp lại dưới hình thức rõ ràng như vậy, nhưng trên thực tế, nó lại xuất hiện ở bất cứ nơi nào các cơ cấu nhà nước-nhà thờ được thiết lập. (24)

Câu trả lời thứ ba có thể được tìm thấy trong các bài viết của thánh Theodore Thông thái (Theodore the Studite), mặc dù ngài không đề xuất nó như một giải pháp duy nhất cho vấn đề. Ngài nhìn thấy những đoạn văn được ứng nghiệm nơi các đan sĩ, trong “những người tâm linh” (25) - một giải pháp thần khí học, có tầm quan trọng như chiều kích nội tại của chứng tá, có thể nói như thế, nhưng không thể tự nó hiện hữu.

Câu trả lời thứ tư, mà Thánh Augustinô đã cung cấp nguyên mẫu và cuộc Cải cách đã đi đến kết luận hợp lý, coi đức tin của cộng đồng như *petra* (đá) trong đó những lời hứa được ứng nghiệm. Nhưng cách giải thích này không công bằng với những yếu tố cụ thể trong những đoạn Tin Mừng này. (26)

Vì vậy, chúng ta phải nói rằng các lựa chọn duy nhất còn lại là giải pháp thứ nhất và giải pháp thứ hai. Nhưng điều này có nghĩa là (như Đức Hồng Y Pole từng nói) quyền lực trọn vẹn và tuyệt đối trên trái đất đã được trao cho nhà nước, nếu không thì giáo hoàng, như trong giải pháp “La Mã”, được thành lập như một thực thể vô quyền nhưng đầy quyền lực đối đầu với quyền lực thế tục; điều sau đúng ngay cả khi về mặt lịch sử, điều này hết lần này đến lần khác dẫn đến mưu toan mặc cho sự vô quyền của “quyền lực” thứ hai này quyền lực thế gian, vốn che mờ và gây nguy hiểm cho đặc tính đích thực của Giáo hội nhưng không thể xóa bỏ nó.

Chúng ta hãy quay trở lại với Đức Hồng Y Pole. Với cách tiếp cận có tính tử đạo học, chúng ta đã có câu trả lời căn bản cho câu hỏi của Sampson và của chúng ta: Tư cách đại diện của Chúa Kitô là đại diện cho sự vâng phục và Thập Giá; như thế, nó phù hợp với thước đo của

con người, đồng thời nó vượt qua họ cũng nhiều như việc trở thành một Kitô hữu. (27)

2. Hướng tới một khái niệm về tính đứng đầu trong thuật ngữ tử đạo học

Điều này có nghĩa gì trong thực hành sẽ trở nên rõ ràng hơn nếu bằng thí dụ, chúng ta chọn ra một số đặc điểm từ ý tưởng của Đức Hồng Y Pole về ngôi vị giáo hoàng trong khi tìm kiếm các yếu tố để trả lời câu hỏi: Ngôi vị giáo hoàng ngày nay và nói chung nên mang hình thức nào? Thật vậy, với tư cách là một ứng viên trong cuộc bầu cử giáo hoàng, Đức Hồng Y Pole đã ngay lập tức phải đối mặt với câu hỏi này, và chúng ta đang ở vị thế độc nhất về mặt lịch sử khi có được một bản ghi chép về những suy nghĩ của một ứng viên giáo hoàng trong mật nghị và về cuộc đấu tranh của chính ngài trước viễn cảnh về nhiệm vụ đó trong một cuốn sách nhỏ—*De Summo Pontifice* [về Giám Mục Tối Cao]—mà ngài đã viết trong thời gian mật nghị dành cho người được ngài bảo trợ, Hồng Y Giulio de la Rovere trẻ trung. (28) Khi viết một kiểu “tấm gương của ngôi vị giáo hoàng”, ngài có ý giúp cho vị này một sự trợ giúp để biện phân, một việc kéo dài như một tượng đài cho bi kịch tâm linh của chính ngài và cung cấp cho chúng ta một khởi điểm để suy gẫm về các chiều kích của chức vụ bằng cách phác thảo chính xác các đặc điểm của nó, đồng thời bộc lộ những nền tảng sâu sắc nhất của nó. Giáo hoàng nên như thế nào và ngài nên giống như thế nào được nghiên cứu trong cuốn sách này theo những thuật ngữ Kitô học nghiêm ngặt.

Trên cơ sở Chúa Kitô là gì, nó giải thích cách thức và đường hướng mà giáo hoàng nên thực hiện nhiệm vụ “bất chước” của mình: kế thừa và thi đua. Việc đầu là danh hiệu uy nghiêm liên quan đến Chúa Kitô (*laudes Christi*), là một khuôn mẫu cho sự bất chước cần thiết này về phía giáo hoàng. (29) Bằng cách này, Đức Hồng Y Pole tiếp cận với Isaia 9:6tt, một đoạn văn được hiểu theo Kitô học trong truyền thống chú giải của Giáo hội như một suy nghĩ về ngôi vị giáo hoàng. Chúa Kitô xuất hiện như một *parvulus natus* (sinh ra nhỏ bé, “một đứa trẻ đã được sinh ra cho chúng ta”); Về mặt Kitô học, điều này có nghĩa là Chúa đã hạ mình vì chúng ta, vâng phục Chúa Cha và được Người sai đến. Chúa Kitô, “người vĩ đại nhất”, đã trở thành *parvulus*, “người nhỏ bé” vì lợi ích của chúng ta. Xem xét từ góc độ bất chước đòi hỏi nơi vị giáo hoàng, điều này có nghĩa là:

Khi bạn nghe nói rằng Chúa Kitô đã được sinh ra và ban tặng khi còn là một hài nhi, hãy áp dụng điều này khi đề cập đến vị Đại Diện của Người trong việc bầu vị này: có thể nói đây là ngày sinh của ngài. Điều đó có nghĩa là bạn phải hiểu rằng ngài không được sinh ra cách này cho chính ngài; ngài được bầu không phải vì chính ngài mà vì chúng ta, tức là vì cả đàn chiên.... Trong thừa tác vụ như mục tử, ngài phải coi mình như một người rất bé nhỏ và thừa nhận rằng ngài không biết gì ngoài một điều này: những gì Thiên Chúa Cha đã dạy qua Chúa Kitô (x. 1 Cr 2:2). (30)

Đức Hồng Y Pole nói rằng phần tiếp theo của lời tiên tri, “chính phủ sẽ ở trên vai ngài,” ám chỉ Chúa Kitô, gánh nặng nề vì lợi ích của chúng ta; đối với ngài, đặc điểm nổi bật trong hình ảnh này không phải là chữ “chính phủ” mà là mang gánh nặng siêu phàm trên đôi vai con người của ngài. Danh hiệu đầy vinh dự “Anh hùng đầy Quyền năng” được Đức Hồng Y người Anh giải thích theo nghĩa cuối cùng là “đầy năng lực” (might) hay “sức mạnh” trong ngôn ngữ Kinh thánh, và ngài tìm thấy một tuyên bố về điều này trong Diễm ca: “Tình yêu mạnh như sự chết” (8:6). Sức mạnh mà Vị Đại diện Chúa Kitô phải trở nên giống Chúa của

mình là sức mạnh của tình yêu sẵn sàng từ đạo. (31)

Trong số các tiêu đề được phân tích ở đây, Đức Hồng Y Pole phát hiện ra một cấu trúc kết nối toàn bộ đoạn văn với khởi điểm đã được vạch ra trước đó và làm sáng tỏ cốt lõi thực sự của vấn đề: có những danh hiệu có thể được mô tả như những danh hiệu khiêm nhường và thấp hèn (*parvulus natus, filius datus, principatus super humerum* [Hài Nhi, đứa Con được ban cho, quyền quản trị trên vai Ngài]), và các danh hiệu uy nghiêm (*magni consilii angelus, Princeps pacis* [thiên thần của lời khuyên vĩ đại, tức là, "Cố vấn kỳ diệu" Hoàng tử hòa bình], v.v.). Hai tập hợp này có mối liên hệ với nhau không thể thay đổi được, trước tiên là nơi chính Chúa Kitô, sau đó, đặc biệt nơi con người mà theo đức tin Kitô giáo được coi là đại diện của Người. Các danh hiệu uy nghiêm liên quan đến chính Chúa Kitô như Thiên Chúa từ bản chất; tuy nhiên, theo nhân tính của Người, Người chỉ nhận được chúng sau khi bị sỉ nhục.

Tương tự như thế, điều này đúng với vị đại diện: những danh hiệu uy nghi chỉ có hiệu lực và khả hữu trong và bởi cách bị sỉ nhục. Cách duy nhất để tham gia vào sự uy nghi của Chúa Kitô là thông qua việc chia sẻ sự thấp hèn của Người, đó là hình thức duy nhất mà sự uy nghi của Người có thể được hiện diện và đại diện trong thời đại này. Vì thế, vị trí đích thực của Vị Đại Diện Chúa Kitô là Thập Giá: làm Đại Diện của Chúa Kitô là ngụ cư trong sự tuân phục Thập Giá và do đó là *repraesentatio Christi* [đại diện Chúa Kitô] trong thời đại thế giới này, giữ cho quyền lực của Người hiện diện để cân bằng với quyền lực của thế giới....(32)

Thành thử, đối với Phêrô và do đó đối với giáo hoàng, Đức Hồng Y Pole đồng nhất hóa *sedes* (ghế quyền lực, "Tông Toà") và "Cross [thập giá]." Đối với câu hỏi của Đức Hồng Y Rovere, "Tòa Phêrô, trên đó Vị Đại diện Chúa Kitô ngồi, giống Thánh giá mà Chúa Kitô bị đóng đinh ra sao?" ngài đưa ra câu trả lời như sau:

Điều đó không khó để chúng ta nhận ra, một khi chúng ta đã hiểu rằng Ngài tòa Đại diện Chúa Kitô chính là chiếc ghế mà Phêrô đã thiết lập ở Rome khi ngài trồng Thập giá của Chúa Kitô ở đó.... Trong suốt triều giáo hoàng của ngài, ngài chưa bao giờ bước khỏi đó, mà đúng hơn là, "được tôn vinh cùng với Chúa Kitô" theo tinh thần, tay và chân của ngài bị đóng đinh theo cách ngài mong muốn, chứ không đi đến nơi mà ý muốn của ngài thúc giục ngài, nhưng ở lại bất cứ nơi nào thánh ý Chúa hướng dẫn ngài (x. Ga 21,18), và trái tim cùng trí khôn của ngài được gắn chặt vào đó. (31)

Đức Hồng Y người Anh diễn đạt điều đó cùng một cách trong một đoạn văn khác: "Chức vụ của ngôi giáo hoàng thực sự là một cây thánh giá, vĩ đại nhất trong tất cả các cây thánh giá. Vì còn có thể nói gì liên quan đến thập giá và sự lo lắng của tâm hồn hơn là sự quan tâm và trách nhiệm đối với tất cả các Giáo hội trên khắp thế giới?" Hơn nữa, ngài nhắc nhớ ông Môsê, người đã rên rỉ dưới gánh nặng của toàn thể dân tộc Israel, không thể nào chịu đựng được lâu hơn, nhưng vẫn phải chịu đựng nó. (34) Bị ràng buộc vào ý muốn của Thiên Chúa, vào Lời mà ngài là sứ giả, là trải nghiệm về việc bị thất lung và dẫn đi ngược lại ý muốn của ngài như Gioan 21 nói đến. Tuy nhiên, sự gắn bó với Lời và ý muốn của Thiên Chúa vì Chúa là điều khiến cho *sedes* trở thành một cây thánh giá và do đó chứng tỏ vị Đại diện quả là một người đại diện. Người ấy ngụ cư trong sự vâng phục và do đó chịu trách nhiệm bản thân đối

với Chúa Kitô; tuyên xưng cái chết và sự sống lại của Chúa là toàn bộ sứ mệnh và trách nhiệm bản thân của ngài, trong đó lời tuyên xưng chung của Giáo hội được mô tả là đích thân “ràng buộc” thông qua vị bị ràng buộc....

Do đó, trách nhiệm bản thân này, vốn là trọng tâm của học thuyết về quyền đứng đầu của giáo hoàng, không đối nghịch với thần học Thập giá hay đối nghịch với *humilitas christiana* [đức khiêm nhường Kitô giáo] (35), nhưng đúng hơn là xuất phát từ đó và là địa điểm của tính cực kỳ cụ thể của nó, đồng thời, là sự mâu thuẫn công khai của chủ trương cho rằng quyền lực của thế giới là quyền lực duy nhất và cũng là sự thiết lập quyền lực phục tùng đối lập với quyền lực thế gian. *Vicarius Christi* [đại diện Chúa Kitô] là một tước hiệu có nguồn gốc sâu xa nhất từ thần học Thập Giá và do đó là cách giải thích của Máttêu 16:16–19 và Gioan 21:15–19, một lối giải thích nhấn mạnh đến sự thống nhất bên trong của hai đoạn văn này. Không còn nghi ngờ gì nữa, một khía cạnh khác của sự ràng buộc mà theo Gioan 21 có thể được mô tả như một đặc điểm dứt khoát của ngôi vị giáo hoàng sẽ là sự kiện này: việc ràng buộc vào ý muốn của Thiên Chúa này, vốn được phát biểu trong Lời Chúa, có nghĩa là bị ràng buộc vào cái "chúng ta" của toàn thể Giáo hội: tính hợp đoàn và tính đứng đầu phụ thuộc lẫn nhau. Nhưng chúng không hợp đồng qui theo cách mà cuối cùng trách nhiệm bản thân biến mất vào trong các cơ quan quản trị ân danh. Chính trong tính bất khả phân ly của chúng, trách nhiệm bản thân phục vụ sự hiệp nhất, điều mà nó chắc chắn sẽ mang lại một cách càng hiệu quả hơn, càng chân thực hơn khi nó bám chặt mãi vào cội rễ của nó trong nền thần học Thập Giá. Do đó, Đức Hồng Y Pole cũng bảo vệ luận đề cho rằng người phù hợp nhất để trở thành giáo hoàng là người, từ góc độ lựa chọn ứng viên của con người, sẽ được coi là người kém trình độ nhất xét về lý tưởng khôn ngoan chính trị và quyền hành pháp. Một người càng giống Chúa và do đó (một cách khách quan) tự giới thiệu mình như một ứng viên thì lý trí nhân bản ít xem xét họ có khả năng cai trị, bởi vì lý trí không thể hiểu được sự si nhục hay Thập giá. (36)

KẾT LUẬN: NHÌN VỀ TÌNH HÌNH TRONG THẾ GIỚI KITÔ GIÁO

Chắc chắn sẽ là ngu ngốc khi mong đợi rằng trong tương lai gần, việc hợp nhất hóa tổng quát thế giới Kitô giáo sẽ xảy ra xung quanh ngôi vị giáo hoàng, được hiểu như sự thừa nhận Người kế vị Thánh Phêrô ở Rôma. (37) Có lẽ đó một phần do sự ràng buộc và hạn chế cần thiết của việc ủy nhiệm này mà nó không bao giờ có thể được hoàn thành trọn vẹn và do đó phải trải qua sự hiện diện đối lập của các tín hữu Kitô, những người bộc lộ bất cứ điều gì có trong họ không phải là quyền lực đại diện mà là quyền lực của chính họ. Tuy nhiên, ngay trong cách này, chức năng hợp nhất của giáo hoàng vượt quá sự hiệp thông của Giáo Hội Công Giáo Rôma có thể trở nên hữu hiệu. Dù đối lập với yêu sách về chức vụ của ngài, bản thân Giáo hoàng vẫn được cả thế giới coi là một điểm tham chiếu liên quan đến trách nhiệm phải mang và phát biểu Lời đức tin, và do đó, ngài vẫn là một thách thức, được mọi người lưu ý và liên quan đến mọi người, tìm kiếm sự trung thành hơn với Lời này và hơn nữa, là một thách thức đấu tranh cho sự hiệp nhất và chịu trách nhiệm về sự thiếu hiệp nhất. Theo nghĩa này, ngay trong cảnh chia rẽ, ngôi vị giáo hoàng vẫn có chức năng hợp nhất, một chức năng mà, phân tích đến cùng, không ai có thể bỏ qua khi khảo sát bi kịch lịch sử của Kitô giáo. Đối với giáo hoàng và Giáo Hội Công Giáo, những lời chỉ trích giáo hoàng của các Kitô hữu không Công Giáo vẫn là động lực để tìm kiếm một sự hiện thực hóa sứ vụ Phêrô ngày càng giống Chúa Kitô hơn; ngược lại, đối với các Kitô hữu không Công Giáo, giáo hoàng là thách

thức thường trực, hữu hình để đạt được sự hiệp nhất cụ thể mà Giáo hội được kêu gọi và phải là đặc điểm nhận dạng của Giáo hội trong mắt thế giới. Cầu mong chúng ta, cả hai bên, thành công trong việc chấp nhận không dè dặt, câu hỏi được đặt ra cho chúng ta và nhiệm vụ được giao phó cho chúng ta và do đó, trong việc vâng phục Chúa, trở thành không gian hòa bình chuẩn bị thế giới mới – vương quốc của Thiên Chúa.

Communio 41 (Mùa xuân 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế. Bản tiếng Anh của Michael J. Miller

- (1). Bản văn này là một đoạn trích từ cuốn *Fundamental Speeches from Five Decades* [Những bài phát biểu nền tảng từ Năm Thập niên], Florian Schuller biên tập, Michael J. Miller, J. R. Foster và Adrian Walker dịch sang tiếng Anh (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 13–33. In lại với sự cho phép.
- (2). H. J. Pottmeyer làm sáng tỏ bối cảnh lịch sử-trí thức trong đó Công đồng Vatican I nên được xem xét; xem cuốn *Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Tübinger theologische Studien 5 [tính không thể sai lầm và Chủ quyền: Tính không thể sai lầm của Giáo hoàng trong Hệ thống Giáo hội học Ultramontane thế kỷ 19, Nghiên cứu Thần học Tübingen 5] (Mainz, 1975).
- (3). Vào năm 1965, tôi đã cố gắng đưa ra nền tảng tinh thần cho tính hợp đoàn trong cấu trúc “chúng ta” của Kitô giáo trong bài tiểu luận của tôi cho tạp chí *Concilium* [Công đồng] (ấn bản tiếng Anh, tập 1, số 1 [Tháng 1 năm 1965]: 20–34), “Những hàm ý mục vụ của tính hợp đoàn Giám mục,” được in lại bằng nguyên bản tiếng Đức trong J. Ratzinger, *Das Neue Volk Gottes* [Dân Mới của Thiên Chúa] (Düsseldorf, 1969), 201–24. Việc bàn triệt để đến vấn đề là cuốn sách quan trọng của H. Mühlen, *Una mystica Persona: Die Kirche als Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und der Kirche: Eine Person trong vielen Personen* [Một Ngôi Vị Mầu Nhiệm: Giáo hội như một mầu nhiệm về căn tính của Chúa Thánh Thần trong Chúa Kitô và Giáo hội: Một ngôi vị trong nhiều ngôi vị], tái bản lần thứ 3. (Paderborn, 1968).
4. Henri de Lubac đã giải thích điều này một cách ấn tượng trong cuốn *Catholicisme* [Công Giáo] của ngài, trong đó xuất hiện lần đầu tiên vào năm 1938 [do Lancelot C. Sheppard và Elizabeth Englund dịch với tựa đề *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* [Công Giáo: Chúa Kitô và Số phận chung của con người] (San Francisco: Ignatius Press, 1988)]. Xem thêm luận văn của H. Schnackers như nghiên cứu sinh tiến sĩ tại Đại học Regensburg: *Kirche als Sakrament und Mutter* [Giáo Hội như Bí Tích và Mẹ] (1976). Ở Đức, cách tiếp cận tương tự này đã được phát triển đặc biệt trong các nghiên cứu của H. Poschmann về thần học hòa giải, đặc biệt là *Poenitentia secunda* [thống hối thứ hai] (Bonn, 1940); nó đã được tiếp tục một cách ấn tượng bởi K. Rahner—thí dụ, trong tiểu luận của ngài “Forgotten Truths Concerning the Sacrament of Penance,” [Những sự thật bị lãng quên liên quan đến Bí tích Sám hối] *Theological Investigations* (London và Baltimore, 1963), 2:135–74.
- (5). Việc khai tâm như một sự xã hội hóa có tính Giáo Hội được nhấn rất mạnh trong phần có

tựa đề “Eingliederung in die Kirche” [Hội nhập vào Giáo Hội] trong cuốn *Pastorale: Handreichung für den pastoralen Dienst* [Mục vụ: Cẩm nang mục vụ], của G. Biemer, J. Müller, và R. Zerfaß (Mainz, 1972).

6. Về ý nghĩa của Nhóm Mười Hai, xem, chẳng hạn, R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament* [Giáo Hội trong Tân Ước] bản dịch sang tiếng Anh của W. J. O'Hara (London, 1965), 22–35; về việc áp dụng chủ đề của Công đồng, xem G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican II* [Giáo Hội và mâu nhiệm Giáo Hội tại Công Đồng Vatican II], tập. 1 (Paris, 1967), 277–90 và 230–45.

7. X. Henri de Lubac, *The Christian Faith: An Essay on the Structure of the Apostles' Creed* [Niềm tin Kitô giáo: Một tiểu luận về cấu trúc của Kinh Tin Kính Các Tông Đồ], bản dịch sang tiếng Anh của Richard Arnandez (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 55–84; Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* [Nhập môn Kitô giáo], bản dịch của J. R. Foster, bản sửa đổi. (San Francisco: Nhà xuất bản Ignatius, 2004); Mühlen, *Una mystica Persona* 8. In lại trong E. Peterson, *Theologische Traktate* [Luận văn thần học] (Munich, 1951), 45–147; xuất bản lần đầu tiên vào năm 1935. Tập hợp các vấn đề lịch sử liên hệ đến luận đề của Peterson trở nên rõ ràng trong A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven* [Với Ngài và trong Ngài: Nghiên cứu và quan điểm Kitô học] (Freiburg, 1975), 386–419.

(9). Đôi khi những điều như vậy có thể được nghe thấy trong những nhận xét bằng lời nói có thể có những cuộc thảo luận được diễn giải một cách đại khái bởi H. Mühlen, đặc biệt trong cuốn sách của ông *Entsakralisierung* [phi tập trung hóa] (Paderborn, 1971), 228ff., 240ff., 376–96, 401–40. Mặc dù đối với tôi, có vẻ như những lập luận của Mühlen rất gây ấn tượng và nâng cao tính học thuật họ không thoát khỏi nguy cơ của một lối suy nghĩ tương tự mới phóng đại khả năng áp dụng học thuyết Ba Ngôi vào giáo hội học.

(10). Xem J. Ratzinger, *The God of Jesus Christ: Meditations on the Triune God* [Thiên Chúa của Chúa Giêsu Kitô: Suy niệm về Thiên Chúa Ba Ngôi], Dịch. Brian McNeil (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 15–25.

(11). Xem ý nghĩa của các gia phả trong cấu trúc của lịch sử Kinh Thánh.

(12). Điều này được trình bày chi tiết trong H. U. von Balthasar, “Umkehr im Neuen Testament,” *Internationale katholische Zeitschrift* 3 [Sự sám hối trong Tân Ước, Tạp chí Công Giáo Quốc tế 3] (1974): 481–91. Được Andrée Emery dịch là “Conversion in the New Testament,” *Communio: International Catholic Review* 1 [Sự hoán cải trong Tân Ước, Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế 1] (Mùa xuân 1974): 46–59.

(13). Mặc dù mục đích là để tránh vấn đề tranh chấp quyền tác giả của một số bản văn bản, đây là một thí dụ về nhầm lẫn bình diện và hiểu sai sứ điệp phụng vụ, nhất thiết phải đứng trên cơ sở lịch sử vững chắc của đức tin nhưng không được coi là một diễn đàn để quyết định các cuộc tranh luận lịch sử.

(14). Tầm quan trọng về mặt cấu trúc của các danh sách này như các điểm tham chiếu cho

khái niệm truyền thống trong cấu trúc Lịch sử Giáo hội của Eusebiô được biểu lộ trong luận văn của V. Twomey về giáo hội học trong các tác phẩm của Eusebiô và Athanasiô.

(15). Ý nghĩa thiết yếu của việc tử đạo trong cơ cấu hành vi đức tin Kitô giáo được K. Bommers trình bày một cách đẹp đẽ trong *Weizen Gottes: Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* [Mùa lúa của Chúa: Các nghiên cứu về thần học tử đạo nơi Thánh Inhaxiô thành Antiôkia] (Cologne và Bonn, 1976); xem thêm E. Peterson, "Zeuge der Wahrheit," [nhân chứng cho sự thật] trong *Theologische Traktate* [Luận văn thần học], 165–224. Sự kiện phúc tử đạo không có chỗ trong *On being a Christian* [về việc làm Kitô hữu] của Hans Küng, bản tiếng Anh của Edward Quinn (London, 1977), 573–76 (xem thêm phần tóm tắt của luận điểm cơ bản, 601f.), từ góc độ này, khá đáng chú ý.

16. Để biết phần chú giải đoạn văn cơ bản này, xem J. Gnllka, *Der Philipperbrief* [Thư gửi tín hữu Philipphê] (Freiburg, 1968), 111–47.

17. Không nhận thấy điều này là điểm yếu của nghiên cứu đáng khen ngợi của J. Ludwig, *Die Primatworte* [những chữ hàng đầu] Mt 16, 18.19 trong *der altkirchlichen Exegese, Neutestamentliche Abhandlungen* [chú giải của Giáo Hội xưa, Các chuyên luận Tân Ước], ed. M. Meinertz, tập. 19, số 4 (Muenster, 1954). Điều này cản trở sự hiểu biết về Đức Lêô Cả, nhưng tất cả các Giáo phụ khác cũng nên được xem xét lại kỹ lưỡng về mặt cuộc điều tra điều đó không được đóng khung quá hẹp. So sánh cuốn sách của Stefan Horn Petrou *Kathedra: Der Bischof von Rom und die Synode von Ephesus und Chalcedon* [Ngai tòa Phêrô: Giám mục Rôma và Các Công đồng Ephesus và Chalcedon] (Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1982), sửa chữa những thiếu sót trong Nghiên cứu của Ludwig.

(18). X. F. Mußner, "Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche: Redaktionsgeschichtliche Überlegungen," [Nhân vật Phêrô và thừa tác vụ của Phêrô dưới góc nhìn của Giáo hội sơ khai sau này: Những cân nhắc về mặt biên tập-lịch sử]" trong *Dienst an der Einheit* [phục vụ hợp nhất], J. Ratzinger biên tập (Düsseldorf, 1978), 27–45.

(19). Ý tưởng này được Luther đề xuất trong *Leipzig Disputation* [Tranh luận Leipzig], được Melanchthon tiếp nhận và gần đây được Hans Küng hồi sinh, vẫn chưa thực tế: một trách nhiệm mà không chịu trách nhiệm thì không hề là trách nhiệm.

(20). Về chủ đề này, xin xem luận án của M. Trimpe, *Macht aus Gehorsam: Grundmotive der Theologie des päpstlichen Primats im Denken Reginald Pole* [Sức mạnh từ sự vâng lời: Những mô típ cơ bản của thần học về quyền đứng đầu của giáo hoàng trong suy nghĩ của Reginald Pole] (1500–1558) (luận văn, Đại học Regensburg, 1972). Sau đây cuộc thảo luận tiếp theo của Pole dựa trên nghiên cứu này. Xem thêm W. Schenk, *Reginald Pole: Cardinal of England* [Reginald Pole: Hồng Y của Anh] (London, 1950); D. Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter-Reformation* [Dị giáo và sự vâng lời tại Tridentine Ý: Hồng Y Pole và cuộc phản cải cách] (Cambridge, 1971).

(21). X. Trimpe, *Macht aus Gehorsam* [sức mạnh từ sự vâng lời], chương. 11, giấy. 2, tr. 137, và tr. 412, số 51.

22. R. Pole, *Pro ecclesiasticae unitatis defensione libri quatuor* [Bảo vệ sự hiệp nhất Giáo Hội, cuốn 4] (Rome, không ghi ngày tháng, khoảng 1553–1554), 15 r 27 [=tr. 15 bên phải, dòng 27].

(23). Trong hai điểm này có luận điểm cụ thể mà tôi dự định khai triển trong bài thuyết giảng này — do đó, hoàn toàn không phải là một loại "điều không tưởng thực sự" như nhiều người nghe nghĩ.

(24). Về chủ đề này, hãy xem tài liệu mà A. Grillmeier đã biên soạn trong tiểu luận của ông, "Auriga mundi,[người lèo lái thế giới]" trong *Mit ihm und in ihm* [với Người và trong Người], 386–419, nhất là 407.

(25). X. P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens* [Kitô giáo phương Đông] (Stuttgart, 1972), 1077: "Những thế hệ sau này coi trọng Thánh Basilêô thành Xêdarê đến mức ngài được gọi là Thánh Phêrô thứ hai. Thánh Theodore Thông Thái đã nói như thế này: 'Bạn tỏa sáng trong ánh sáng của cuộc sống rực rỡ của bạn...; nhưng chính bạn đã lãnh các chìa khóa như một Phêrô mới và là người bảo vệ toàn thể Giáo hội.' Theodore tin chắc rằng đời sống đơn tu do Thánh Basilêô thiết lập là nền tảng của Giáo hội và lịch sử ở một mức độ lớn đã xác nhận rằng niềm tin này là đúng."

(26). Xem những bình luận của F. Mußner trong "Petrusgestalt und Petrusdienst [hình ảnh Phêrô và sự phục vụ của Phêrô]" cũng như cuốn *Petrus und Paulus—Pole der Einheit* [Phêrô và Phaolô—cực của sự hiệp nhất] (Freiburg, 1976) của ông. Đối với các phát hiện chú giải, xem các tiểu luận của H. Zimmermann, R. Schnackenburg, G. Schneider, và J. Ernst trong *Petrus und Papst* [Phêrô và Giáo Hoàng], ed. A. Brandenburg và H. J. Urban (Münster, 1977), 4–62.

(27). Do đó, việc mô tả sứ mệnh của Giáo hoàng như vậy ít nhiều là một điều không tưởng như bất cứ sự mô tả chính xác nào về những đòi hỏi nội tâm của việc là một Kitô hữu nói chung.

(28). R. Pole, *De Summo Pontifice Christi in Terris Vicario* [về Đức Giáo Hoàng Vị Đại Diện của Chúa Kitô trên Trái Đất] (Louvain, 1569). Để hiểu rõ hơn về bố cục và ý nghĩa của tác phẩm này, xem Trimpe, *Macht aus Gehorsam* [sức mạnh từ sự vâng lời].

(29). *De Summo Pontifice*, 27 r–v [phải–trái].

(30). *Cùng nguồn*, 28 trái và 32 phải–trái.

(31). *Cùng nguồn*, 52 phải–trái.

(32). *Cùng nguồn*, 55 phải: "... nemo possit sequi Christum in iis quae ad gloriam spectant: nisi prius illum sequutus sit in eo, quod in hominum oculis nullam gloriae speciem obtinet. [không ai có thể theo Chúa Kitô trong những điều đó vì vinh quang họ hy vọng: trừ khi lần đầu tiên họ đi theo Người trong điều mà không có vẻ vinh quang nào trong mắt con người]" Xem thêm 43 phải: "... hanc praeclaram Christi personam... a nemine referri posse: qui non

Christum ante in prioribus illis infirmitatis titulis... fuerit imitatus.[con người vinh quang này của Chúa Kitô... không thể được qui chiếu bởi bất cứ ai: trước đây chưa từng bắt chước Chúa Kitô với những danh hiệu yếu đuối...”

(33). *Cùng nguồn*, 132 trái–133 phải.

(34). *Cùng nguồn*, 133 trái: "... munus ipsum Pontificatus Crucem esse et eam quidem omnium maximam. Quod enim magis ad Crucem et sollicitudinem animi (pertinere) dici potest, quam universarum orbis terrae Ecclesiarum cura atque procuratio? [chức vụ của Giáo hoàng chính là Thập giá và thực sự là thập giá vĩ đại nhất trong tất cả. Tuy nhiên, người ta có thể nói những điều [thuộc] về Thập giá và việc lo lắng của linh hồn quan trọng hơn là việc quan tâm quản lý các Giáo hội trên toàn thế giới” Xem *đã dẫn*, 50 phải 1.

(35). Trong bối cảnh này, *humilitas* có nghĩa là khiêm tốn, không những chỉ là một nhân đức luân lý, mà còn là sự thừa nhận khách quan rằng sự chính trực không phải là sản phẩm của nỗ lực chính mình, nhưng đúng hơn là hoa trái của ân sủng thánh hóa.

(36). *De Summo Pontifice* 79 r–v; 82 r; 90 r.

(37). Về tình trạng của cuộc tranh luận đại kết, xem nghiên cứu của F. Mußner được đề cập trong số 25 và R. E. Brown, K. P. Donfried, và J. Reumann, biên tập, *Der Petrus der Bibel: Eine ökumenische Untersuchung* [Phêrô trong Kinh Thánh: Một nghiên cứu đại kết] (Stuttgart, 1976), cũng như một loạt bài tiểu luận trên trong công trình của A. Brandenburg và H. J. Urban, *Petrus und Papst* [Phêrô và Giáo Hoàng], cũng đã được đề cập ở số 26.

Khoa học, lương tâm và tự do

Diễn văn tiếp nhận tư cách thành viên của Hàn lâm viện Khoa học luân lý và chính trị của Viện Pháp Quốc

Ngày 13 tháng Giêng 1992, Đức Hồng Y Joseph Ratzinger, Bộ trưởng Thánh bộ Giáo lý Đức tin đã được bầu vào ghế Andrei Sakharov của Viện Pháp Quốc (L'Institut de France) một cơ quan học thuật bao gồm 5 Hàn lâm viện, trong đó có Hàn Lâm Viện Pháp Quốc (Académie Française). Ngày 6 tháng 11 cùng năm, ngài chính thức nhận chức danh tại Hàn Lâm Viện Khoa Học Luân Lý và Chính Trị, dưới thời chủ tịch của Ông Raymond Polin. Ông Édouard Bonnefous, chủ tịch Viện Pháp Quốc đã trao huân chương hồng của viện cho ngài. Nhân dịp này, ngài đã đọc bài diễn văn sau đây, theo đăng tải của tờ Documentation Catholique, số 2062 ngày 20 tháng 12, năm 1992:

Quả là một vinh dự lớn cho tôi có thể từ nay làm thành viên của Viện Pháp Quốc khi được kế tục nhân vật vĩ đại là Andrei Dimitrijevitich Sakharov. Tôi thành thực biết ơn về việc này. Sakharov được kể vào số những đại biểu đáng lưu ý của ngành khoa học của ông, ngành vật lý, nhưng ông còn hơn một người đáng lưu ý: ông là một con người vĩ đại. Ông đã tranh đấu cho giá trị riêng của con người, cho phẩm giá đạo đức và tự do của họ, và vì vậy, đã tiếp nhận cái giá đau khổ, bị bách hại, từ bỏ khả thể có những công trình khoa học về sau. Khoa học có thể phục vụ nhân loại, nhưng nó cũng có thể trở thành công cụ của điều ác và do đó đem lại cho điều ác tất cả sự khủng khiếp của nó. Chỉ khi nào được tiến hành với trách nhiệm đạo đức, nó mới ở trong trạng thái thể hiện được yếu tính đích thực của nó.

Tôi không biết khi nào và cách nào mối tương quan của khoa học với đạo đức đã xuất hiện với Sakharov với tất cả vẻ nghiêm túc của nó. Một ghi chú vắn vỏi liên hệ tới giai đoạn cho tới năm 1955 cung cấp ở đây một dấu mốc. Tháng 11 năm 1955, đã bắt đầu có những cuộc thử nghiệm quan trọng vũ khí hạch nhân, kéo theo nhiều biến cố bi thảm: cái chết của một người lính trẻ và bé gái 12 tuổi. Trong một bữa tiệc nhỏ tiếp theo sau biến cố này, Sakharov nâng ly và bày tỏ hy vọng của ông rằng vũ khí Nga sẽ không bao giờ nổ trên các đô thị. Người có trách nhiệm vụ thử, một sĩ quan cao cấp, tuyên bố trả lời rằng nhiệm vụ của các nhà bác học là cải thiện vũ khí, còn cách chúng được sử dụng không phải là việc của họ. Ông ta bảo rằng, việc phán đoán của họ không có năng quyền đối với việc đó. Sakharov nói rằng lúc ấy ông đã tin điều ông tin bây giờ, đó là “một cách tuyệt đối, không con người nào lại không thừa nhận phần trách nhiệm của mình trong một vụ việc mà hiện hữu của nhân loại tùy thuộc vào”.

Tận tâm tận tâm, viên sĩ quan, có lẽ không ý thức được, nhưng đã bác bỏ việc thừa nhận cho đạo đức một chiều kích thích đáng mà con người nào cũng có năng quyền. Trong tâm trí anh ta, rõ ràng chỉ có những năng quyền đặc thù thuộc bản chất khoa học, chính trị, quân sự. Thực sự, không hề có năng quyền đặc thù có thể ban quyền giết hay để người ta giết các mạng người. Bác bỏ khả năng nhân bản tổng quát được phán đoán điều thuộc con người như là con người là tạo ra một hệ thống giai cấp mới và do đó, làm giảm giá mọi người bởi vì lúc đó, con người không còn hiện hữu như thế nữa. Việc bác bỏ nguyên tắc đạo đức, việc bác bỏ cơ quan nhận thức có trước mọi điểm chuyên biệt mà chúng ta gọi là lương tâm này là bác bỏ chính con người. Sakharov đã nhiều lần và lúc nào cũng rất nhấn mạnh chỉ rõ trách nhiệm đó

của mỗi cá nhân đối với mọi người; và ý nghĩa của trách nhiệm này giúp ông tìm được sứ mệnh riêng của mình.

Từ năm 1968 lúc ông bị loại trừ khỏi các công trình đặng tới bí mật quốc gia; ông càng trở nên đại diện hơn nữa cho các quyền công cộng của lương tâm. Tư tưởng của ông, từ nay, xoay quanh các nhân quyền, việc canh tân luân lý đất nước và nhân loại, và, một cách rộng lớn, các giá trị nhân bản nói chung và đòi hỏi của lương tâm. Ông, người rất yêu quý xứ sở của ông, buộc lòng trở thành người tố cáo một chế độ chuyên đầy người ta đến chỗ vô cảm, chán nản, dửng dưng, làm họ rơi vào cảnh khốn cùng bên ngoài lẫn bên trong. Chắc chắn, người ta có thể nói, với việc sụp đổ của hệ thống cộng sản, sứ mệnh của Sakharov đã hoàn thành; nó tạo nên một trang quan trọng cho lịch sử nhưng nay đã thuộc dĩ vãng. Tôi tin rằng một quan niệm tương tự cũng sẽ là một sai lầm lớn lao và nguy hiểm. Trước nhất, rõ ràng xu hướng tổng quát của tư tưởng Sakharov hướng về nhân phẩm và nhân quyền, vâng theo lương tâm, dù phải chịu đau khổ, vẫn mãi là một sứ điệp không mất tính thời sự của ngay cả ở những nơi không còn bối cảnh chính trị để sứ điệp này có được tính thời sự thích đáng nữa.

Chủ nghĩa hư vô và trách nhiệm luân lý

Hơn nữa, tôi tin rằng các đe dọa đối với con người, các đe dọa, với việc thống trị của các đảng Mácxít, vốn trở thành các lực lượng chính trị cụ thể tàn phá nhân loại, ngày nay, tiếp tục đè nặng dưới các hình thức khác. Robert Spaeman gần đây nói rằng sau việc sụp đổ của ảo tưởng, thời ta, có sự loan truyền một chủ nghĩa hư vô tầm thường mà các hệ quả cũng tỏ ra khá nguy hiểm. Chẳng hạn, ông nhắc nhớ triết gia Hoa Kỳ Richard Rorty, người vừa phát biểu thứ ảo tưởng mới đây tầm thường. Lý tưởng của Rorty là một xã hội tự do trong đó sẽ không còn các giá trị và tiêu chuẩn tuyệt đối nữa; phúc lợi sẽ là thứ duy nhất người ta nên theo đuổi. Trong phê phán thận trọng nhưng hoàn toàn có tính cương quyết đối với thế giới phương tây, Sakharov đã dự đoán mối nguy tự lộ diện trong cuộc di tản tính nhân bản, khi ông nói đến “phương thức duy tự do tả phái” hay tố cáo tính ngây thơ và chủ nghĩa khuyến nho thường xuyên làm tê liệt Phương Tây, trong khi ông đề cập tới việc Phương Tây phải đảm nhiệm trách nhiệm luân lý của nó.

Ở đây, chúng ta thấy mình đứng trước vấn đề được Sakharov ngỏ với chúng ta ngày nay: Thế giới tự do có thể đảm nhiệm ra sao trách nhiệm luân lý của nó? Tự do chỉ giữ được phẩm giá của nó nếu nó giữ cho nó luôn nói kết với nền tảng của nó và sứ mệnh đạo đức của nó. Một nền tự do mà nội dung duy nhất hệ ở việc thỏa mãn các nhu cầu của mình, sẽ không phải là nền tự do của con người; nó mãi nằm ở lãnh vực thú vật. Bị lấy mất nội dung của nó, tự do cá nhân tự hủy chính nó, vì tự do của cá nhân chỉ có thể hiện hữu trong trật tự các quyền tự do. Quyền tự do cần một nội dung cộng đồng mà chúng ta có thể định nghĩa như việc bảo đảm các nhân quyền. Nói cách khác, ý niệm tự do đòi hỏi phải được bổ túc bằng hai ý niệm khác: quyền lợi và sự thiện. Chúng ta có thể nói rằng thuộc tự do là khả năng của lương tâm tri nhận được các giá trị của nhân loại vốn có tính nền tảng và liên quan tới từng người. Về điểm này, ngày nay, chúng ta cần nói dài tư tưởng của Sakharov và thích ứng nó với tình thế hiện nay.

Sakharov biết ơn thế giới tự do đã cam kết ủng hộ ông và ủng hộ những người bị bách hại khác, nhưng tuy nhiên, vì nhiều sự kiện chính trị và trước nhiều số phận, ông vẫn không

ngừng sống một cách cảm kích sự thách thức của ông đối với Phương Tây. Ông không nghĩ nhiệm vụ của ông là phân tích các chủ đề quán xuyên sâu xa của nó, nhưng ông vẫn có cái nhìn sáng suốt về sự kiện quyền tự do thường bị hiểu một cách vị kỷ và hời hợt. Người ta không thể muốn có tự do cho riêng mình. Tự do có tính bất khả phân chia và luôn phải được hiểu như một sứ mệnh đối với toàn thể nhân loại. Điều này có nghĩa: người ta không thể nào có nó mà không phải hy sinh và quên mình. Nó đòi người ta lưu tâm tới điều luân lý, trong tư cách đây liên kết công cộng và cộng đồng, luôn được hiểu một cách họ phải thừa nhận trong nó một lực lượng có tính dứt khoát trong việc phục vụ con người, cho dù tự nó, nó không phải là một lực lượng. Tự do đòi hỏi các chính phủ và những ai gánh vác trách nhiệm chịu tuân theo điều tự nó không có chống đỡ và không thể thi hành bất cứ cưỡng chế nào.

Với bình diện ấy hiện có mối đe dọa của các nền dân chủ hiện đại, điều mà chúng ta phải suy nghĩ trong tinh thần Sakharov. Bởi vì khó thấy làm thế nào nền dân chủ, vốn dựa trên nguyên tắc đa số, lại có thể duy trì mạnh mẽ các giá trị luân lý vốn không được đa số thừa nhận, tuy không du nhập chủ nghĩa giáo điều vốn xa lạ với nó. Rorty thích đề tài cho rằng một lý trí được đa số hướng dẫn luôn du nhập một số ý tưởng trực quan như việc bãi bỏ chế độ nô lệ, chẳng hạn. Thế kỷ 17, Pierre Bayle còn phát biểu một cách lạc quan hơn. Vào cuối những cuộc chiến tranh đẫm máu trong đó, các tranh cãi lớn về đức tin vốn xô Âu Châu tới bờ vực thẳm, ông cho rằng, siêu hình học không liên quan gì tới đời sống chính trị: chân lý thực tiễn đã đủ. Theo ông, chỉ có một nền luân lý duy nhất, phổ quát và tất yếu, vốn là ánh sáng rõ ràng và chân thật mà mọi người đều tri nhận được khi họ chịu mở mắt ra. Các ý tưởng của Bayle phản ánh tình huống tâm linh của thế kỷ ông sống: sự hợp nhất đức tin đã tan rã, người ta không còn có thể coi như thiện ích chung các chân lý thuộc lãnh vực siêu hình học. Nhưng các xác tín luân lý nền tảng và có tính yếu tính mà với chúng Kitô giáo vốn đào tạo các linh hồn luôn là những chắc chắn không bàn cãi mà dường như chỉ có lý trí mới có thể tri nhận được bằng chứng thuần túy của nó.

Tự do, quyền lợi và điều thiện

Các khai triển của thế kỷ này dạy chúng ta rằng không hề có bằng chứng nào làm căn bản cố định và chắc chắn cho mọi quyền tự do. Lý trí rất có thể không còn nhìn thấy các giá trị yếu tính; ngay trực giác mà Rorty dựa vào cũng không hẳn không có giới hạn. Như thế, ý tưởng ông nhắc tới theo đó chế độ nô lệ phải bị hủy bỏ, vốn không hề hiện hữu trong nhiều thế kỷ và người ta có thể dễ dàng bác bỏ nó đến đâu một lần nữa, lịch sử các nhà nước toàn trị trong thế kỷ này đã chứng minh đủ rõ ràng. Tự do có thể tự hủy bỏ chính nó, tự chán ngấy chính nó, một khi nó trở nên trống rỗng. Điều này, chúng ta cũng từng sống qua trong thế kỷ của mình: một quyết định đa số có thể hủy diệt tự do. Ở góc rẽ nổi lo lắng mà Sakharov cảm nghiệm trước sự ngây thơ và khuyến nho của Tây Phương, có vấn đề tự do trống rỗng và vô phương hướng. Chủ nghĩa duy nghiệm khắt khe từng tự phát biểu qua việc tuyệt đối hóa nguyên tắc đa số, một ngày nào đó, nhất định sẽ tự đảo ngược trở thành chủ nghĩa hư vô. Chính mối nguy hiểm này là điều chúng ta phải chống đối ở những nơi nào cần phải bảo vệ tự do và các nhân quyền. Chính trị gia Danzig Hermann Rauschnig, năm 1938, từng chẩn đoán một cuộc cách mạng duy hư vô trong chủ nghĩa Quốc Xã: “Không có và không hề có chủ nghĩa nào chỉ trừ chủ nghĩa quốc xã là sẵn sàng, bất cứ lúc nào, hy sinh hay đặt lên phía trước vì lý lẽ của phong trào”. Chủ nghĩa duy quốc gia chỉ là công cụ được chủ nghĩa hư vô sử dụng, nhưng nó cũng sẵn sàng không kém tự vứt bỏ bất cứ lúc nào để được thay thế bằng

một điều khác.

Đối với tôi, dường như ngay các biến cố mà chúng ta đang quan sát thấy một cách đầy âu lo ở nước Đức ngày nay không giải thích đầy đủ cái nhân thù nghịch đối với người xa lạ. Xét cho cùng, cả ở đây, ở tận đáy của nó, cũng có một chủ nghĩa hư vô phát sinh từ cảnh trống rỗng của linh hồn: trong nền độc tài quốc xã cũng như trong nền độc tài cộng sản, vốn không có hành động nào bị coi như tự nó xấu xa và luôn vô luân. Bất cứ điều gì phục vụ cho mục tiêu của phong trào hay của đảng đều tốt, hết sức phi nhân bản. Như thế, trong các thập niên qua, người ta hỗ trợ việc sụp đổ của cảm thức luân lý, tất yếu phải tự biến đổi thành chủ nghĩa hư vô hoàn toàn vào ngày trong đó, không một mục đích trước đây nào còn giá trị nữa và trong đó, tự do tự giản lược vào khả thể làm bất cứ điều gì có thể, ngay lúc này, làm cho một cuộc sống đã trở nên trống rỗng thành lôi cuốn và gây thích thú.

Chúng ta hãy trở lại vấn đề: làm thế nào người ta có thể đem trở lại cho quyền lợi và điều thiện trong các xã hội của chúng ta sức mạnh của chúng chống lại sự ngây thơ và khuyến nho, để sức mạnh tương tự của quyền lợi không bị áp đặt hoặc xác định một cách võ đoán, tùy tiện bởi sự cưỡng bức từ bên ngoài. Về khía cạnh này, phân tích của A. de Tocqueville trong *La Démocratie en Amérique* [Nền Dân chủ tại Hoa Kỳ] luôn gây ấn tượng nơi tôi. Để tòa nhà này, tự nó mong manh, từ nay duy trì được sự gắn bó của nó và làm cho trật tự các tự do thành khả hữu trong một nền tự do được sống một cách cộng đồng, nhà tư tưởng chính trị vĩ đại nhìn thấy một điều kiện chủ yếu trong sự kiện ở Hoa Kỳ, luôn sống động một xác tín luân lý nền tảng, một xác tín, được nuôi dưỡng bởi Kitô giáo Thệ phản, cung cấp cơ sở cho các định chế và cơ chế dân chủ.

Thực vậy, các định chế không thể tự duy trì và hữu hiệu nếu không có các xác tín đạo đức chung. Hoặc các xác tín này không phát xuất từ một lý lẽ hoàn toàn thực nghiệm. Các quyết định của đa số chỉ mãi thực sự nhân bản và hữu lý bao lâu giả định sự hiện hữu của một cảm thức nhân ái nền tảng và tôn trọng cảm thức này như ích chung chân thực, làm điều kiện cho mọi điều thiện khác. Những xác tín như thế đòi hỏi các thái độ nhân bản tương ứng, và các thái độ này không thể phát triển khi nền tảng lịch sử của nền văn hóa và các phán đoán đạo đức tôn giáo mà nền văn hóa này chứa đựng không được xem xét. Đối với một nền văn hóa và một quốc gia, tự cắt đứt khỏi các sức mạnh đạo đức và tôn giáo của lịch sử mình, chắc chắn sa vào chỗ tự sát. Vun sỏi các phán đoán luân lý thiết yếu, duy trì chúng và bảo vệ chúng mà không áp đặt chúng một cách cưỡng bức, đối với tôi xem ra là một điều kiện sống còn của tự do chống lại mọi chủ nghĩa hư vô và các hệ quả toàn trị của chúng.

Cũng chính trong điều đó, tôi nhìn thấy sứ mệnh công cộng của các Giáo Hội Kitô giáo ngày nay. Điều thích hợp với bản chất của Giáo Hội là Giáo Hội tách biệt khỏi nhà nước và đức tin của Giáo Hội không thể bị nhà nước áp đặt mà phải dựa vào các xác tín tự do chọn lựa. Về điểm này, Origen có những lời rất đẹp, nhưng tiếc thay, không luôn được lưu ý đầy đủ:

“Chúa Kitô không chiến thắng ai nếu chính người này không muốn điều đó. Người chỉ chiến thắng bằng cách thuyết phục; vì Người là Lời của Thiên Chúa. Giáo Hội không thuộc vấn đề làm một nhà nước hay một phần của nhà nước mà là một cộng đồng đặt căn bản trên các xác tín. Nhưng thuộc về Giáo Hội còn là việc biết mình có trách nhiệm đối với mọi người và không thể tự giới hạn vào chính mình. Với quyền tự do thích đáng của riêng mình, Giáo Hội có nhiệm vụ chăm lo tự do của mọi người, một cách giúp cho các lực lượng luân lý của lịch

sử mãi là các lực lượng của hiện tại và bằng chứng các giá trị này luôn tái hiện như mới mà nếu không có nó tự do chung sẽ là điều bất khả.

Giáo Hội và Tai tiếng Lạm dụng Tình dục

Sau 8 năm đảm trách thừa tác vụ Phê-rô, Đức Bênêđictô XVI đã từ nhiệm, có thể nói trở về với "bản sắc" Hồng Y Joseph Ratzinger. Trong bản sắc này, ngài tiếp tục thừa tác vụ thần học được ngài luôn trân quý. Trong một số bài dưới đây, phần lớn đã được đăng tải trên VietCatholic.News, chúng tôi xin tiếp tục nhấn mạnh tới khía cạnh "liên tục" trong suy tư của nhà thần học thông sáng này. Có những bài ngài viết trước khi được bầu làm giáo hoàng nhưng chỉ được phổ biến sau khi ngài đã qua đời, và có những bài ngài viết sau khi từ nhiệm thừa tác vụ Phê-rô. Trong loạt bài này, bài đầu tiên: Giáo Hội và Tai tiếng Lạm dụng Tình dục đã được đăng trên VietCatholic.News ngày 11 tháng Tư năm 2019.

Theo *National Catholic Register*, trong tuyên bố ý nghĩa nhất kể từ ngày từ nhiệm ngôi giáo hoàng năm 2013, Đức Giáo Hoàng Huru Trí Bênêđictô XVI vừa viết 1 tiểu luận khá dài về nạn giáo sĩ lạm dụng tình dục trong đó, ngài giải thích điều ngài cho là gốc rễ của cuộc khủng hoảng, hậu quả nó tạo cho chức linh mục và Giáo Hội nên đáp ứng tốt nhất ra sao.

Trong bài tiểu luận dài hơn 6,000 chữ này, được đăng ngày 11 tháng Tư, 2019, trên nguyệt san *Klerusblatt*, một tập san ở vùng Bavaria, Đức, Đức Bênêđictô thứ 16 chủ yếu đổ lỗi cho cuộc cách mạng tình dục và việc sụp đổ nền thần học luân lý Kitô giáo sau Công Đồng Vatican II. Hai điều này đã phá hoại nền huấn luyện trong các chủng viện trước Vatican II.

Chúng tôi xin chuyển ngữ trọn bài tiểu luận của ngài:

Từ ngày 21 đến 24 tháng 2, theo lời mời của Đức Giáo Hoàng Phanxicô, các chủ tịch của các Hội Đồng giám mục thế giới đã tập trung tại Vatican để thảo luận về cuộc khủng hoảng đức tin và Giáo hội hiện nay; một cuộc khủng hoảng được cảm nghiệm trên toàn thế giới sau những tiết lộ gây ngỡ ngàng về nạn giáo sĩ lạm dụng gây ra cho các trẻ vị thành niên.

Phạm vi và mức độ nghiêm trọng của các biến cố được báo cáo đã khiến các linh mục cũng như giáo dân vô cùng buồn bã, và đã khiến nhiều người phải đặt nghi vấn đối với chính Đức tin của Giáo hội. Cần phải gửi đi một thông điệp mạnh mẽ, và tìm kiếm một khởi đầu mới, để làm cho Giáo hội một lần nữa thực sự đáng tin cậy như một ánh sáng giữa các dân tộc và như một lực lượng phục vụ chống lại sức mạnh hủy diệt.

Vì bản thân tôi đã từng phục vụ trong một vị trí trách nhiệm với tư cách là mục tử của Giáo hội tại thời điểm bùng nổ công khai cuộc khủng hoảng, và trong thời gian dẫn tới nó, tôi đã phải tự hỏi mình - mặc dù nay, với tư cách huru trí, tôi không chịu trách nhiệm trực tiếp nữa - tôi có thể đóng góp được gì vào một khởi đầu mới.

Do đó, sau khi cuộc họp của các chủ tịch của các hội đồng giám mục đã được công bố, tôi đã thu thập một số ghi chép nhờ đó tôi có thể đóng góp một hoặc hai nhận xét để hỗ trợ trong giờ phút khó khăn này.

Sau khi liên lạc với Quốc vụ khanh, Đức Hồng Y [Pietro] Parolin và Đức Thánh Cha [Đức Giáo Hoàng Phanxicô], điều xem ra thích hợp là ấn hành bản văn này trên *Klerusblatt* [một tập san định kỳ hàng tháng cho hàng giáo sĩ tại hầu hết các giáo phận xứ Bavaria].

Công trình của tôi được chia thành ba phần.

Trong phần thứ nhất, tôi nhằm trình bày ngắn gọn bối cảnh xã hội rộng lớn hơn của vấn đề, mà nếu không, ta không thể hiểu nổi nó. Tôi sẽ cố gắng chứng tỏ rằng trong những năm 1960, một biến cố lớn đã xảy ra, với quy mô chưa từng có trong lịch sử. Có thể nói rằng trong 20 năm từ 1960 đến 1980, các tiêu chuẩn quy phạm trước đây về tính dục đã sụp đổ hoàn toàn, và một sự bình thường mới đã nảy sinh mà cho đến nay đã trở thành chủ đề cho nhiều cố gắng ngăn chặn.

Trong phần thứ hai, tôi nhấn mạnh các hậu quả của tình huống này đối với việc đào tạo các linh mục và cuộc sống của các Người.

Cuối cùng, trong phần thứ ba, tôi muốn khai triển một số viễn ảnh cho một đáp ứng thích đáng về phía Giáo hội.

Phần I

(1) Vấn đề bắt đầu với việc dẫn nhập, được nhà nước ra lệnh và hỗ trợ, các trẻ em và người trẻ vào bản chất tính dục. Ở Đức, Bộ trưởng Y tế lúc đó, bà [Käte] Strobel, đã cho làm một bộ phim trong đó mọi thứ trước đây không được phép trình chiếu công khai, bao gồm cả việc giao hợp tính dục, giờ đây được chiếu nhằm mục đích giáo dục. Điều ban đầu chỉ nhằm giáo dục giới tính cho người trẻ sau đó đã được chấp nhận rộng rãi như một giải pháp khả thi.

Hiệu quả tương tự đã đạt được bởi cuốn “*Sexkoffer*” được xuất bản bởi chính phủ Áo [Một “vali” gây tranh cãi về các tài liệu giáo dục giới tính được sử dụng trong các trường học của Áo vào cuối những năm 1980]. Các bộ phim tính dục và khiêu dâm lúc đó đã trở thành một biến cố thông thường, đến mức chúng được chiếu tại các rạp chiếu phim thời sự [Bahnhofskinos]. Tôi vẫn còn nhớ, khi cuộc bộ qua thành phố Regensburg, được thấy rất đông người xếp hàng trước một rạp chiếu phim lớn, một điều mà trước đây chúng ta chỉ thấy trong thời chiến, lúc người ta chờ mong một cuộc phân phối đặc biệt nào đó. Tôi cũng nhớ đến thành phố vào Thứ Sáu Tuần Thánh năm 1970 và thấy mọi bảng quảng cáo được dán lên với một tấm áp phích lớn hình hai người hoàn toàn khỏa thân đang ôm sát lấy nhau.

Trong số các quyền tự do mà Cách mạng năm 1968 tìm cách đấu tranh là quyền tự do tính dục hoàn toàn này, một thứ không còn thừa nhận bất cứ quy tắc nào nữa.

Sự sụp đổ tinh thần cũng liên quan đến xu hướng thích bạo lực. Đó là lý do tại sao phim tính dục không còn được phép sử dụng trên máy bay vì bạo lực sẽ bùng phát trong cộng đồng hành khách nhỏ. Và vì quần áo thời đó cũng gây ra sự gây hấn không kém, nên các hiệu trưởng các trường cũng đã cố gắng áp dụng đồng phục học sinh nhằm tạo điều kiện thuận lợi cho môi trường học tập.

Một phần diện mạo (physiognomy) của cuộc Cách mạng năm 68 là việc lúc đó, người ta cũng chẩn đoán âu dâm là điều được phép và thích đáng.

Đối với những người trẻ tuổi trong Giáo hội, nhưng không chỉ đối với họ, đây là một khoảng thời gian rất khó khăn xét về nhiều phương diện. Tôi đã luôn tự hỏi làm thế nào những người trẻ tuổi trong tình huống này có thể tiếp cận chức linh mục và chấp nhận nó, với tất cả các hệ lụy của nó. Sự sụp đổ sâu rộng của thể hệ linh mục tiếp theo trong những năm tháng đó và số lượng hoàn tục rất cao là hậu quả của tất cả những khai triển này.

(2) Đồng thời, độc lập với sự khai triển này, thần học luân lý Công Giáo đã chịu một sự sụp đổ khiến Giáo hội không thể chống lại những thay đổi này trong xã hội. Tôi sẽ cố gắng phác thảo ngắn gọn quỹ đạo của sự khai triển này.

Cho đến Công đồng Vatican II, thần học luân lý Công Giáo chủ yếu được xây dựng trên luật tự nhiên, trong khi chỉ có Sách Thánh được trích dẫn làm nền tảng hoặc để chứng minh. Trong cuộc đấu tranh của Công đồng nhằm một sự hiểu biết mới về Mạc Khải, giải pháp luật tự nhiên phần lớn đã bị từ bỏ và một nền thần học luân lý hoàn toàn dựa trên Kinh thánh đã được yêu cầu.

Tôi vẫn còn nhớ cách phân khoa Dòng Tên ở Frankfurt đã huấn luyện một Cha trẻ có năng khiếu cao (Bruno Schüller) nhằm mục đích khai triển một nền luân lý hoàn toàn dựa trên Kinh thánh. Luận án tuyệt vời của Cha Schüller cho thấy bước đầu tiên hướng tới việc xây dựng một nền luân lý dựa trên Kinh thánh. Cha Schüller sau đó được gửi sang Mỹ để nghiên cứu thêm và trở về với việc nhận ra rằng từ Kinh thánh mà thôi, một nền luân lý không thể được phát biểu một cách có hệ thống. Sau đó, Người đã thử một nền thần học luân lý thực dụng hơn, nhưng không thể cung cấp được một câu trả lời nào cho cuộc khủng hoảng luân lý.

Cuối cùng, chủ yếu chỉ còn giả thuyết cho rằng luân lý được chuyên nhất quyết định bởi mục đích của hành động con người đang thịnh hành mà thôi. Dù cụm từ xưa “mục đích biện minh cho phương tiện” không được xác nhận ở dạng thô thiển này, nhưng cách suy nghĩ của nó đã trở thành dứt khoát. Do đó, không còn bất cứ điều gì có thể tạo nên một điều tốt tuyệt đối nữa, cũng như không còn bất cứ điều gì xấu xa từ căn bản nữa; [có thể] chỉ còn các phê phán giá trị tương đối mà thôi. Không còn điều tốt [tuyệt đối], mà chỉ còn điều tương đối tốt hơn mà thôi, tùy theo thời điểm và hoàn cảnh.

Cuộc khủng hoảng về công chính hóa và việc trình bày luân lý Công Giáo đã đạt đến tỷ lệ bi thảm vào cuối các thập niên 80 và 90. Vào ngày 5 tháng 1 năm 1989, “Tuyên bố Cologne”, được ký bởi 15 giáo sư thần học Công Giáo, đã được công bố. Nó tập chú vào các điểm khủng hoảng đa dạng trong mối liên hệ giữa huấn quyền giám mục và nhiệm vụ của thần học. [Phản ứng đối với] bản văn này, lúc đầu không vượt quá mức phản kháng thông thường, đã nhanh chóng phát triển thành một sự phản đối kịch liệt chống lại huấn quyền của Giáo hội và tập hợp, một cách ồn ào và hiển thị, tiềm năng phản kháng hoàn cầu chống lại các bản văn tín lý dự kiến của Đức Gioan Phaolô II (x. D. Mieth, *Kölner Erklärung, LThK*, VI3, trang 196) [LTHK là *The Lexikon für Theologie und Kirche*, một Từ Vựng Thần Học và Giáo Hội” bằng tiếng Đức mà các nhà biên tập gồm Karl Rahner và Đức Hồng Y Walter Kasper].

Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, người biết rất rõ tình huống của thần học luân lý và theo sát nó, đã ủy nhiệm việc viết một thông điệp để điều chỉnh các điều này. Nó được công bố dưới tựa đề “*Veritatis splendor*” (Chói Ngời Chân Lý) vào ngày 6 tháng 8 năm 1993, và nó

đã làm nổ ra nhiều phản ứng dữ dội từ phía các nhà thần học luân lý. Trước nó, “*Sách Giáo lý Giáo hội của Giáo Hội Công Giáo*” một cách thuyết phục và có hệ thống, đã trình bày nền luân lý như đã được Giáo hội công bố.

Tôi sẽ không bao giờ quên nhà thần học luân lý người Đức lúc bấy giờ Franz Böckle, người đã trở về quê hương Thụy Sĩ sau khi nghỉ hưu, đã tuyên bố trước những quyết định có thể có của thông điệp “*Veritatis splendor*” rằng nếu thông điệp xác định rằng có những hành động vốn luôn luôn và trong mọi trường hợp được xếp loại là xấu xa, Người sẽ thách thức nó bằng mọi nguồn lực Người đang có trong tay.

Chính Thiên Chúa, Đấng Thương Xót, đã tha cho Người khỏi phải đưa quyết tâm của Người ra thực hành; Böckle qua đời vào ngày 8 tháng 7 năm 1991. Thông điệp được công bố vào ngày 6 tháng 8 năm 1993 và quả thực có bao gồm lời xác định rằng có những hành động không bao giờ có thể trở nên tốt được.

Đức Giáo Hoàng đã ý thức đầy đủ tầm quan trọng của quyết định này vào lúc đó và về phần này của bản văn, Người đã một lần nữa tham khảo ý kiến các chuyên gia hàng đầu, những người không tham gia vào việc biên tập thông điệp. Người biết rằng Người không còn nghi ngờ gì nữa về sự kiện: việc tính toán luân lý (moral calculus) liên quan đến việc cân bằng các điều tốt phải tôn trọng một giới hạn sau cùng. Có những điều tốt không bao giờ bị trao đổi. Có những giá trị không bao giờ được từ bỏ để đổi lấy một giá trị lớn hơn và thậm chí vượt quá sự bảo tồn sự sống thể lý. Có việc tử vì đạo. Thiên Chúa [nói về] không hẳn chỉ là về sự sinh tồn thể lý. Một cuộc sống được mua bằng việc bác bỏ Thiên Chúa, một cuộc sống dựa trên lời dối trá tối hậu, không là một cuộc sống.

Phúc tử đạo là một phạm trù căn bản của sự hiện hữu Kitô giáo. Sự kiện phúc tử đạo không còn cần thiết về mặt luân lý trong lý thuyết do Böckle và nhiều người khác chủ trương cho thấy rằng bản chất của Kitô giáo đang bị đe dọa.

Tuy nhiên, giữa lúc ấy, trong thần học luân lý, một câu hỏi khác đã trở nên cấp bách: Giả thuyết cho rằng huân quyền của Giáo hội cần có thẩm quyền sau cùng (“vô ngộ”) chỉ trong các vấn đề liên quan đến chính đức tin mà thôi, đang được chấp nhận rộng rãi; (theo quan điểm này) các vấn đề liên quan đến luân lý không nên nằm trong phạm vi các quyết định không thể sai lầm của Huân quyền Giáo hội. Có lẽ có một điều gì đó đúng về giả thuyết này đủ để ta phải thảo luận thêm. Nhưng có một tập hợp luân lý tối thiểu gắn liền một cách không thể tháo gỡ với nguyên tắc nền tảng của đức tin và phải được bảo vệ nếu đức tin không bị giản lược thành một lý thuyết nhưng đúng hơn, được thừa nhận trong các chủ trương của nó đối với đời sống cụ thể.

Tất cả những điều trên cho thấy rõ ràng trong căn bản, thẩm quyền của Giáo hội trong các vấn đề luân lý đã bị nghi vấn như thế nào. Những người bác bỏ Giáo hội như một năng quyền giảng dạy cuối cùng trong lĩnh vực này buộc Giáo hội phải im lặng chính tại biên giới giữa sự thật và dối trá đang bị đe dọa.

Độc lập với vấn đề này, trong nhiều giới thần học luân lý, người ta đã trình bày giả thuyết cho rằng Giáo hội không và không thể có nền luân lý riêng của mình. Lập luận của họ là mọi

giả thuyết luân lý cũng phải biết các song hành trong các tôn giáo khác và do đó, một sở hữu luân lý Kitô giáo không thể hiện hữu được. Nhưng câu hỏi về bản chất độc đáo của luân lý Kinh thánh không được trả lời bởi sự kiện với mỗi câu phán định ở đâu đó, phải có một câu song hành trong các tôn giáo khác. Đúng hơn, ở đây nói về toàn bộ nền luân lý Kinh Thánh, một nền luân lý, trong chính nó, vốn mới mẻ và khác biệt so với các phân riêng lẻ của nó.

Sự độc đáo của học thuyết luân lý trong Thánh Kinh cuối cùng có định đề trong việc bám lấy hình ảnh Thiên Chúa, đức tin vào một Thiên Chúa duy nhất, Đấng đã tỏ mình ra trong Chúa Giêsu Kitô và là Đấng đã sống như một con người nhân bản. Mười điều răn là một áp dụng đức tin Kinh Thánh đối với Thiên Chúa vào cuộc sống của con người. Hình ảnh Thiên Chúa và luân lý thuộc về nhau và do đó dẫn đến sự thay đổi đặc thù thái độ Kitô giáo đối với thế giới và đời sống con người. Hơn nữa, Kitô giáo đã được mô tả ngay từ đầu bằng hạn từ *hodós* [tiếng Hy Lạp có nghĩa con đường, trong Tân Ước thường được sử dụng theo nghĩa nẻo đường đang tiến bước].

Đức tin là một hành trình và một nẻo đường sống. Trong Giáo hội xưa, đoàn dự tòng (catechuminate) được tạo ra như một môi trường sống chống lại một nền văn hóa ngày càng bị phi luân hóa; trong môi trường sống này, các khía cạnh khác biệt và mới mẻ của lối sống Kitô giáo được thực hành và đồng thời được bảo vệ khỏi lối sống thông thường. Tôi nghĩ rằng ngay cả ngày nay nữa, một điều gì đó như các cộng đồng dự tòng là điều cần thiết để đời sống Kitô hữu có thể tự khẳng định theo cách riêng của mình.

Phần II: Phản ứng ban đầu của Giáo hội

(1) Như tôi đã cố gắng chứng tỏ, diễn trình được chuẩn bị lâu dài và còn đang tiếp diễn nhằm triệt hạ khái niệm luân lý Kitô giáo được đánh dấu bằng một chủ nghĩa cấp tiến chưa từng có vào những năm 1960. Sự triệt hạ thẩm quyền giảng dạy luân lý của Giáo hội này nhất thiết phải có hậu quả đối với nhiều lĩnh vực khác nhau của Giáo hội. Trong bối cảnh cuộc hội họp của các chủ tịch các hội đồng giám mục từ khắp nơi trên thế giới với Đức Giáo Hoàng Phanxicô, vấn đề đời sống linh mục, cũng như vấn đề các chủng viện, được đặc biệt quan tâm. Liên quan đến vấn đề chuẩn bị cho thừa tác vụ linh mục trong các chủng viện, trên thực tế có một sự suy sụp sâu rộng trong hình thức trước đây của việc chuẩn bị này.

Trong các chủng viện khác nhau, các nhóm đồng tính luyến ái đã được thành lập; chúng hoạt động ít nhiều công khai và thay đổi đáng kể bầu khí trong các chủng viện. Trong một chủng viện ở miền nam nước Đức, các ứng viên chức linh mục và các ứng viên thừa tác vụ chuyên gia mục vụ giáo dân [Pastoralreferent] đã sống với nhau. Trong các bữa ăn chung, các chủng sinh và các chuyên gia mục vụ đã cùng ăn với nhau, những người kết hôn trong hàng giáo dân đôi khi có vợ con đi theo, và thỉnh thoảng cả các bạn gái của họ nữa. Khí hậu trong chủng viện này không thể hỗ trợ việc chuẩn bị cho ơn gọi linh mục được. Tòa Thánh biết các vấn đề như vậy, tuy không được thông báo chính xác. Như một bước đầu tiên, một cuộc viếng thăm tông tòa đã được sắp xếp cho các chủng viện tại Hoa Kỳ.

Vì tiêu chuẩn lựa chọn và bổ nhiệm các giám mục cũng đã được thay đổi sau Công đồng Vatican II, nên mối liên hệ của các giám mục với các chủng viện của họ cũng rất khác. Trước hết, một tiêu chuẩn để bổ nhiệm các giám mục mới giờ đây là “tính công đồng”

(“conciliarity”), một hạn từ tất nhiên có thể được hiểu có ý nói đến nhiều điều khá khác nhau.

Thật vậy, ở nhiều nơi trong Giáo hội, các thái độ có tính công đồng được hiểu là có thái độ phê phán hoặc tiêu cực đối với truyền thống vốn có từ trước đến nay, mà bây giờ phải được thay thế bằng một môi liên hệ mới, hoàn toàn cởi mở với thế giới. Một giám mục, người trước đây là giám đốc chủng viện, đã sắp xếp để các chủng sinh được chiếu những bộ phim khiêu dâm, được cho là với ý định làm cho họ đề kháng các hành vi trái với đức tin.

Có những giám mục cá thể - không chỉ ở Hoa Kỳ - đã bác bỏ toàn bộ truyền thống Công Giáo và tìm cách đưa vào một thứ “tính Công Giáo” (catholicity) mới, hiện đại, trong giáo phận của họ. Có lẽ điều đáng nói là trong một vài chủng viện, các sinh viên bị bắt đang đọc sách của tôi bị coi là không thích hợp với chức linh mục. Các sách của tôi bị giấu đi, như một thứ văn học xấu xa, và chỉ được đọc dưới gầm bàn.

Cuộc Thăm viếng hiện đang diễn ra không mang đến những hiểu biết thông sáng mới, rõ ràng vì nhiều thế lực khác nhau đã hợp lực để che giấu tình hình thực sự. Một cuộc Thăm viếng thứ hai đã được sắp đặt và đã mang lại nhiều hiểu biết thông sáng đáng kể hơn, nhưng nói chung, không đạt được bất cứ tác dụng nào. Tuy nhiên, kể từ những năm 1970, tình hình trong các chủng viện nói chung đã được cải thiện. Tuy thế, chỉ có những trường hợp lẻ tẻ và mới về việc tăng cường ơn gọi linh mục được đưa ra trong khi tình hình nói chung đang rẽ sang một hướng khác.

(2) Như tôi nhớ không lầm, vấn đề ấu dâm đã không trở nên gay gắt cho đến hậu bán thập niên 1980. Trong khi đó, nó đã trở thành một vấn đề công cộng ở Hoa Kỳ, đến nỗi các giám mục ở Rôma đã tìm kiếm sự giúp đỡ, vì giáo luật, như đã được viết trong Bộ luật mới (1983), dường như không đủ để đưa ra các biện pháp cần thiết.

Thoạt đầu, Rôma và các giáo luật gia Rôma gặp khó khăn với các quan tâm này; theo ý kiến của họ, việc đình chỉ tạm thời chức vụ linh mục phải đủ mạnh để mang lại sự thanh tủy và minh xác. Điều này không thể được các giám mục Mỹ chấp nhận, vì các linh mục như thế vẫn còn phục vụ vị giám mục, và do đó, có thể được coi là [vẫn] còn liên kết trực tiếp với Người. Chỉ từ từ, mới bắt đầu có được một sự đổi mới và làm sâu sắc thêm Bộ luật mới đối với luật hình sự từng cố ý được xây dựng một cách lỏng lẻo.

Tuy nhiên, thêm vào đó, còn có vấn đề căn bản trong việc tri nhận luật hình sự. Chỉ có điều gọi là chủ nghĩa bảo lãnh [guarantorism, một loại chủ nghĩa bảo hộ tố tụng] mới được coi là “có tính công đồng”. Điều này có nghĩa là trước tiên, các quyền của bị cáo phải được bảo đảm, đến độ trên thực tế không còn bất cứ sự kết án nào nữa. Như một đối trọng chống lại các giải pháp bào chữa thường không thỏa đáng hiện có cho các nhà thần học bị buộc tội, quyền bào chữa của họ nhờ chủ nghĩa bảo lãnh này đã được mở rộng đến mức khó có thể kết án họ.

Cho phép tôi chèn một phụ chú (excursus) ngắn ở điểm này. Xét về qui mô hành vi sai trái ấu dâm, một lời nói của Chúa Giêsu khiến chúng ta lưu ý, đó là: “Ai làm có cho một trong những kẻ bé mọn đang tin đây phải sa ngã, thì thà buộc cối đá lớn vào cổ nó mà ném xuống biển còn hơn” (Mc 9:42).

Cụm từ “những kẻ bé mọn” trong ngôn ngữ của Chúa Giêsu có nghĩa là các tín hữu thông thường, những người có thể bị bối rối trong đức tin của họ bởi sự cao ngạo trí thức của những người cho rằng họ thông minh. Vì vậy, ở đây, Chúa Giêsu bảo vệ kho tàng đức tin bằng một đe dọa đầy nhân mạng trừng phạt đối với những người làm hại kho tàng đức tin này.

Việc sử dụng câu này theo nghĩa hiện đại không tự nó sai, nhưng nó không được làm lu mờ nghĩa gốc. Theo nghĩa đó, điều trở nên rõ ràng, trái với bất cứ chủ nghĩa bảo lãnh nào, là nó không chỉ có nghĩa quyền của bị cáo là quan trọng và đòi hỏi phải có sự bảo đảm. Những sự thiện vĩ đại như Đức tin cũng quan trọng không kém.

Do đó, một điều luật cân bằng tương ứng với toàn bộ sứ điệp của Chúa Giêsu không phải chỉ cung cấp sự bảo đảm cho bị cáo, sự tôn trọng đối với họ là sự thiện hợp pháp. Nó cũng phải bảo vệ Đức tin, vốn cũng là một tài sản hợp pháp quan trọng. Do đó, một giáo luật được tạo lập đúng đắn phải chứa một bảo đảm kép - bảo vệ pháp lý cho bị cáo, bảo vệ pháp lý cho sự thiện bị đe dọa. Nếu ngày nay người ta cố vũ được quan niệm vốn rõ ràng từ trong nội tại này, thì người ta thường sẽ không phải bận tâm khi đụng đến vấn đề bảo vệ Đức tin như một sự thiện hợp pháp. Trong ý thức khái quát của luật pháp, Đức tin dường như không được xếp vào hàng các sự thiện cần được bảo vệ. Đây là một tình huống đáng được báo động, một tình huống phải được xem xét và nghiêm túc lưu ý bởi các mục tử của Giáo hội.

Bây giờ tôi muốn thêm, vào các ghi chú ngắn ngủi về tình hình đào tạo linh mục vào lúc nổ ra cuộc khủng hoảng, một vài nhận xét liên quan đến sự khai triển giáo luật trong vấn đề này.

Về nguyên tắc, Bộ Giáo sĩ chịu trách nhiệm xử lý các tội ác của các linh mục. Nhưng vì chủ nghĩa bảo lãnh đã chi phối tình hình đến một mức lớn lao vào lúc đó, nên tôi đã đồng ý với Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II rằng việc giao năng quyền đối với các tội này cho Bộ Giáo lý Đức tin là điều phù hợp, dưới tiêu đề “*Delicta maiora contra fidem*” (những vi phạm lớn hơn chống lại đức tin).

Sự sắp xếp trên cũng cho phép áp dụng hình phạt tối đa, tức là trục xuất khỏi hàng giáo sĩ, một điều đã không thể áp đặt dưới các quy định pháp luật khác. Đây không phải là một mưu mẹo để có thể áp dụng hình phạt tối đa, nhưng phát sinh từ tầm quan trọng của Đức tin đối với Giáo hội. Thực tế, điều quan trọng là thấy hành vi sai trái như vậy của các giáo sĩ cuối cùng làm hại đến Đức tin.

Chỉ khi nào Đức tin không còn xác định được hành động của con người, các vi phạm như vậy mới có thể có.

Tuy nhiên, mức độ nghiêm trọng của hình phạt cũng giả thiết phải có bằng chứng rõ ràng về hành vi phạm tội - khía cạnh này của chủ nghĩa bảo lãnh vẫn còn hiệu lực.

Nói cách khác, để áp đặt hình phạt tối đa một cách hợp pháp, cần phải có một quy trình hình sự thực sự. Nhưng cả các giáo phận lẫn Tòa thánh đều bị choáng ngợp bởi một yêu cầu như vậy. Do đó, chúng ta đã xác định một bình diện tố tụng hình sự tối thiểu và bỏ ngỏ khả thể Tòa Thánh sẽ tiếp quản phiên tòa khi các giáo phận hoặc thẩm quyền giáo tỉnh không thể làm

được việc này. Trong mỗi trường hợp, phiên tòa sẽ phải được tái duyệt bởi Bộ Giáo lý Đức tin để bảo đảm các quyền của bị cáo. Cuối cùng, trong Feria IV (tức là, phiên họp toàn bộ các thành viên của Bộ), chúng ta đã thiết lập một toà kháng cáo dự liệu cho khả thể kháng cáo.

Vì tất cả những điều trên thực sự vượt quá khả năng của Bộ Giáo lý Đức tin, và vì sự chậm trễ đã phát sinh, cần được ngăn chặn do bản chất của vấn đề, Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã tiến hành nhiều cải cách hơn nữa.

Phần III

(1) Chúng ta phải làm gì? Có lẽ chúng ta nên tạo ra một Giáo hội khác để mọi việc được giải quyết? Có, thí nghiệm này đã được thực hiện và đã thất bại. Chỉ có sự vâng lời và tình yêu dành cho Chúa Giêsu Kitô của chúng ta mới có thể chỉ đường. Vì vậy, trước tiên, chúng ta hãy cố gắng hiểu một lần nữa và từ bên trong [chính mình] điều Chúa muốn, và đã muốn với chúng ta.

Trước tiên, tôi sẽ đề nghị điều sau đây: Nếu chúng ta thực sự muốn tóm tắt rất ngắn gọn nội dung của Đức tin như đã được đặt đề trong Kinh Thánh, chúng ta có thể làm vậy bằng cách nói rằng Chúa đã khởi xướng một câu chuyện tình với chúng ta và muốn bao gồm trọn sáng thế vào trong đó. Lực lượng chống lại cái ác, một cái ác đe dọa chúng ta và toàn thế giới, cuối cùng chỉ hệ ở việc chúng ta bước vào tình yêu này. Đó là lực lượng thực sự chống lại điều ác. Sức mạnh của tội ác phát sinh từ việc chúng ta từ chối yêu Thiên Chúa. Người nào phó thác mình cho tình yêu của Thiên Chúa thì được cứu chuộc. Việc chúng ta không được cứu chuộc là hậu quả của việc chúng ta thiếu khả năng yêu Thiên Chúa. Học cách yêu Thiên Chúa là con đường cứu chuộc của con người.

Bây giờ chúng ta hãy cố gắng mở tung nội dung thiết yếu này của mạc khải Thiên Chúa thêm một chút nữa. Sau đó, chúng ta có thể nói rằng hồng phúc căn bản đầu tiên mà Đức tin mang lại cho chúng ta là việc biết chắc chắn rằng Thiên Chúa hiện hữu.

Một thế giới không có Thiên Chúa chỉ có thể là một thế giới không có ý nghĩa. Vì lúc đó, mọi sự phát xuất từ đâu? Dù sao, nó không có mục đích thiêng liêng nào. Nó chỉ đơn giản có mặt ở đó và không có bất cứ mục tiêu cũng như bất cứ ý nghĩa nào. Lúc đó, không hề có tiêu chuẩn thiện hay ác nào. Lúc đó, chỉ những điều mạnh hơn những điều khác mới có thể khẳng định chính nó. Quyền lực lúc đó là nguyên lý duy nhất. Sự thật không đáng kể, nó thực sự không hiện hữu. Chỉ khi mọi thứ có một lý do thiêng liêng, được dự tính và được quan niệm - chỉ khi có một Thiên Chúa sáng tạo, Đáng tốt lành và muốn điều tốt - thì cuộc sống của con người mới có thể có ý nghĩa.

Việc có Thiên Chúa như Đáng tạo dựng và là thước đo mọi sự là điều cần thiết nguyên thủy trước hết và trên hết. Nhưng một vị Thiên Chúa hoàn toàn không phát biểu chính mình, không làm cho mình được biết đến, sẽ vẫn là một giả định và do đó không thể xác định mô thức [Gestalt] cuộc sống chúng ta.

Để Thiên Chúa thực sự là Thiên Chúa trong cuộc sáng tạo có chủ ý này, chúng ta phải trông chờ Người tự phát biểu chính Người một cách nào đó. Người đã làm thế bằng nhiều cách,

nhưng một cách dứt khoát trong lời kêu gọi ngõ với Ápraham và ban cho các người tìm kiếm Thiên Chúa một định hướng dẫn họ vượt lên trên mọi mong đợi: Chính Thiên Chúa trở thành tạo vật, nói như con người với những con người nhân bản chúng ta.

Theo cách này, câu “Thiên Chúa hiện hữu” cuối cùng trở thành một sứ điệp thực sự hân hoan, chính bởi vì Người không chỉ là sự hiểu biết, Người tạo dựng - và là - tình yêu. Làm mọi người ý thức được điều này một lần nữa là nhiệm vụ đầu tiên và căn bản được Thiên Chúa giao phó cho chúng ta.

Một xã hội không có Thiên Chúa - một xã hội không biết Người và coi Người không hiện hữu - là một xã hội mất thước đo của nó. Trong thời đại chúng ta, câu tuyên truyền Thiên Chúa đã chết đã được sáng chế ra. Khi Thiên Chúa chết thật trong xã hội, nó sẽ được tự do, chúng ta được cho biết chắc như thế. Trên thực tế, cái chết của Thiên Chúa trong một xã hội cũng có nghĩa là cái chết của tự do, bởi vì điều chết đi là mục đích cung cấp định hướng cho ta. Và vì chiếc la bàn chỉ cho chúng ta đi đúng hướng bằng cách dạy chúng ta phân biệt thiện và ác đã không còn. Xã hội phương Tây là một xã hội trong đó Thiên Chúa không hiện diện trong lãnh vực công cộng và không còn gì để cung ứng cho nó nữa. Và đó là lý do tại sao nó là một xã hội trong đó thước đo nhân tính ngày càng mất đi. Tại các điểm cá thể, điều bất ngờ rõ ràng là điều xấu xa và hủy diệt con người đã trở thành một vấn đề tất nhiên.

Đó là trường hợp ấu dâm. Chỉ một thời gian ngắn trước đây, nó đã được lên lý thuyết là hợp pháp, nhưng nó đã tràn lan mỗi ngày một hơn. Và nay chúng ta ngỡ ngàng nhận ra rằng sự việc đang xảy ra với trẻ em và người trẻ của chúng ta nhằm đe dọa phá hoại các em. Sự kiện điều này cũng lan tràn trong Giáo hội và nơi các linh mục hẳn phải khiến chúng ta bối rối cách riêng.

Tại sao ấu dâm đã đạt tới những tỷ lệ như thế? Cuối cùng, lý do là sự vắng mặt của Thiên Chúa. Các Kitô hữu và linh mục chúng ta cũng không thích nói về Thiên Chúa, vì ngôn từ này dường như không thực tế. Sau những biến động của Chiến tranh thế giới thứ hai, chúng ta ở Đức vẫn còn minh nhiên đặt Hiến pháp của mình dưới trách nhiệm đối với Thiên Chúa như một nguyên tắc hướng dẫn. Nửa thế kỷ sau, người ta không còn có thể bao gồm trách nhiệm đối với Thiên Chúa như một nguyên tắc hướng dẫn trong hiến pháp châu Âu nữa. Thiên Chúa bị coi như mối quan tâm đang phai của một nhóm nhỏ và không còn có thể trở thành nguyên tắc hướng dẫn cho toàn thể cộng đồng. Quyết định này phản ánh tình hình ở phương Tây, nơi Thiên Chúa đã trở thành chuyện riêng tư của một thiểu số.

Một nhiệm vụ tối quan trọng, một nhiệm vụ hẳn đã phát xuất từ các biến động luân lý của thời ta, là chính chúng ta phải bắt đầu lại việc sống theo Thiên Chúa và sống trong Người. Trên hết, chính chúng ta phải học lại cách nhìn nhận Thiên Chúa là nền tảng của cuộc sống chúng ta thay vì đẩy Người qua một bên như một cụm từ vô hiệu. Tôi sẽ không bao giờ quên lời cảnh báo mà nhà thần học vĩ đại Hans Urs von Balthasar từng viết cho tôi trên một trong những lá thư bưu thiếp của ngài. “Đừng giả thiết Thiên Chúa Ba Ngôi, Cha, Con và Thánh Thần, nhưng hãy trình bày các vị!”

Thật vậy, trong thần học, Thiên Chúa thường được coi là điều đương nhiên, nhưng người ta không cư xử với Người một cách cụ thể. Chủ đề Thiên Chúa dường như không có thực chất,

bao lâu bị loại ra ngoài những điều liên quan đến chúng ta. Tuy nhiên, mọi sự sẽ trở nên khác nếu người ta không giả định nhưng trình bày Thiên Chúa. Không để Người ở hậu trường, nhưng nhìn nhận Người là trung tâm của suy nghĩ, lời nói và hành động của chúng ta.

(2) Thiên Chúa trở thành con người vì chúng ta. Con người trong tư cách tạo vật của Người gần gũi với trái tim của Người đến nỗi Người đã tự hợp nhất với họ và do đó đã đi vào lịch sử loài người một cách rất thực tế. Người nói với chúng ta, Người sống với chúng ta, Người đau khổ với chúng ta và Người đã tự mang lấy cái chết vì chúng ta. Chúng ta nói về điều này một cách chi tiết trong thần học, với những lời lẽ và suy nghĩ bác học. Nhưng chính bằng cách này, chúng ta có nguy cơ trở thành các ông chủ của đức tin thay vì được đổi mới và làm chủ bởi Đức tin.

Chúng ta hãy xem xét điều này trong tương quan với một vấn đề trung tâm, việc cử hành Bí tích Thánh Thể. Việc chúng ta xử lý Bí tích Thánh Thể chỉ có thể khơi dậy mối quan tâm. Công đồng Vatican II đã rất đúng khi tập chú vào việc đem bí tích Sự Hiện Diện Mình và Máu Chúa Kitô, Sự Hiện Diện của con người của Người, Cuộc Khổ Nạn, Sự Chết và Phục Sinh của Người trở lại tâm điểm của đời sống Kitô hữu và chính sự hiện hữu của Giáo Hội. Một phần, điều này thực sự đã diễn ra, và chúng ta nên hết lòng biết ơn Chúa vì điều này.

Nhưng một thái độ khác thế đang khá thịnh hành. Điều nổi bật không phải là một sự tôn kính mới đối với sự hiện diện của cái chết và sự phục sinh của Chúa Kitô, mà là một cách xử sự với Người có tác dụng phá hủy sự vĩ đại của Mầu nhiệm. Sự tham gia suy giảm trong việc cử hành Thánh Thể Chúa Nhật cho thấy các Kitô hữu chúng ta ngày nay vẫn còn biết rất ít về việc đánh giá cao sự vĩ đại của hồng ân vốn hệ ở sự Hiện diện Thực sự của Người. Bí tích Thánh Thể bị hạ giá, trở thành một cử chỉ nghi thức khi người ta coi là đương nhiên việc phép lịch sự đòi để Người được dâng tiến trong các buổi cử hành của gia đình hoặc trong các dịp như đám cưới và đám tang cho mọi người được mời vì các lý do gia đình.

Cách người ta thường nhận lãnh Bí tích Thánh Thể trong lúc rước lễ, đơn giản coi nó như một việc đương nhiên, cho thấy nhiều người coi việc rước lễ chỉ là một cử chỉ nghi thức thuần túy. Do đó, khi nghĩ tới việc hành động nào được đòi hỏi trước hết và trên hết, điều hiển nhiên là chúng ta không cần một Giáo hội khác do chính chúng ta thiết kế. Thay vào đó, điều cần thiết trước tiên và quan trọng nhất là sự đổi mới Đức tin vào Thực tại của Chúa Giêsu Kitô như đã được ban cho chúng ta trong Bí tích Thánh Thể.

Trong các cuộc trò chuyện với nạn nhân của ấu dâm, người ta đã giúp tôi ý thức sâu sắc được đòi hỏi đầu tiên và quan trọng nhất này. Một phụ nữ trẻ, [trước đây] từng giúp lễ, đã nói với tôi rằng cha tuyên úy, cấp trên của cô trong tư cách người giúp lễ, luôn khởi đi việc lạm dụng tính dục mà ông phạm với cô bằng những lời này: “này là Minh Thầy, sẽ bị nộp vì các con”.

Hiển nhiên người phụ nữ này không thể nghe chính những lời truyền phép mà không cảm nghiệm lại tất cả những đau khổ khủng khiếp của việc mình bị lạm dụng. Vâng, chúng ta phải khẩn thiết cầu xin Chúa tha thứ, và trước hết và trên hết, chúng ta phải thề hứa với Người và xin Người dạy mọi người chúng ta một lần nữa hiểu được sự vĩ đại của sự đau khổ, sự hy sinh của Người. Và chúng ta phải làm tất cả những gì có thể làm để bảo vệ hồng ân Bí tích

Thánh Thể khỏi bị lạm dụng.

(3) Và cuối cùng là Mẫu nhiệm Giáo hội. Câu mà Romano Guardini, gần 100 năm trước, bày tỏ niềm hy vọng vui mừng vốn ghi khắc trong ngài và nhiều người khác, vẫn không thể nào quên được: “Một biến cố có tầm quan trọng khôn lường đã bắt đầu; Giáo hội đang tỉnh dậy trong các linh hồn”.

Ngài muốn nói rằng Giáo hội không còn bị cảm nghiệm và tri nhận chỉ như một hệ thống từ bên ngoài đi vào cuộc sống của chúng ta, như một thứ thẩm quyền, nhưng đúng hơn, nó bắt đầu được tri nhận là hiện diện trong trái tim con người - như một điều không chỉ ở bên ngoài, mà đánh động chúng ta từ bên trong. Khoảng nửa thế kỷ sau, khi xem xét lại diễn trình này và coi xem điều gì đã xảy ra, tôi cảm thấy bị cảm dỗ muốn đảo ngược câu nói: “Giáo hội đang chết trong các linh hồn”.

Thật vậy, Giáo hội ngày nay được nhiều người coi chỉ như một loại bộ máy chính trị. Người ta nói về nó hầu như chuyên nhất bằng các phạm trù chính trị, và điều này đúng cả với các giám mục, những người phát biểu quan niệm của họ về Giáo Hội của ngày mai hầu như chuyên nhất bằng từ ngữ chính trị. Cuộc khủng hoảng, gây ra bởi nhiều trường hợp giáo sĩ lạm dụng, thúc giục chúng ta coi Giáo hội như một điều gần như không thể chấp nhận được, điều mà giờ đây chúng ta phải nắm trong tay và thiết kế lại. Nhưng một Giáo hội tự tạo không thể tạo được hy vọng.

Chính Chúa Giêsu đã so sánh Giáo hội với một lưới đánh cá, trong đó những con cá tốt và xấu cuối cùng bị chính Chúa phân rẽ. Ngoài ra còn có dụ ngôn coi Giáo hội như một cánh đồng trong đó, hạt tốt mà chính Thiên Chúa đã gieo lớn lên, nhưng cả cỏ dại mà “kẻ thù” đã bí mật gieo vào đó nữa. Thật vậy, cỏ dại trong cánh đồng Thiên Chúa, tức Giáo hội, hiển thị một cách quá đáng, và những con cá xấu trong lưới cũng cho thấy sức mạnh của chúng. Tuy nhiên, cánh đồng này vẫn là cánh đồng của Thiên Chúa và lưới cá vẫn là lưới cá của Thiên Chúa. Và ở mọi thời điểm, không những có cỏ dại và cá ác, mà còn có mùa gặt của Thiên Chúa và cá tốt. Công bố cả hai một cách nhấn mạnh không phải là một hình thức hộ giáo sai lầm, mà là một việc phục vụ cần thiết đối với Sự thật.

Trong bối cảnh này, cần phải nhắc đến một bản văn quan trọng trong Khải Huyền của Thánh Gioan. Ma quỷ được nhận diện là người tố cáo buộc tội anh em chúng ta trước Thiên Chúa cả ngày lẫn đêm (*Kh* 12:10). Như thế, Sách Khải Huyền của Thánh Gioan đã tiếp nhận một ý nghĩ từ trung tâm của câu chuyện lên khuôn trong Sách Gióp (*G* 1 và 2:10; 42: 7-16). Trong cuốn sách này, ma quỷ đã tìm cách hạ giá đức công chính của Gióp trước mặt Thiên Chúa, cho rằng nó chỉ có tính bề ngoài mà thôi. Và đó chính là điều Sách Khải Huyền muốn nói: Ma quỷ muốn chứng minh rằng không có người công chính; mọi sự công chính của người ta chỉ được biểu diễn ở bên ngoài. Nếu có thể đẽo gọt một người nào đó hơn, thì vẻ công chính bề ngoài của người này sẽ nhanh chóng rơi rụng.

Trình thuật trong sách Gióp bắt đầu với cuộc tranh luận giữa Thiên Chúa và ma quỷ, trong đó Thiên Chúa từng nhắc đến Gióp như một người thực sự chính trực. Bây giờ, ông ta được sử dụng như một điển hình để kiểm nghiệm xem ai đúng. Hãy lấy đi các tài sản của anh ta và Ngài sẽ thấy chẳng còn lại gì trong lòng đạo đức của anh ta nữa, ma quỷ lập luận như thế.

Thiên Chúa cho phép hấn làm thử nghiệm này, nhưng Gióp thoát được một cách tích cực. Bây giờ ma quỷ đầy xa hơn và hấn nói: "Da đổi da! Tất cả những gì người ta có, người ta đều sẵn sàng cho đi để cứu mạng sống mình. Ngài cứ thử giơ tay đánh vào xương vào thịt nó xem, chắc chắn là nó sẽ nguyện rủa Ngài thẳng mặt!" (G 2: 4-6).

Thiên Chúa ban cho quỷ cơ hội thứ hai. Hấn cũng có thể chạm vào da của Gióp. Chỉ giết Gióp là bị Thiên Chúa cấm mà thôi. Đối với các Kitô hữu, điều rõ ràng là Ông Gióp này, người đứng trước Thiên Chúa như một điển hình cho cả nhân loại, chính là Chúa Giêsu Kitô. Trong Sách Khải huyền của Thánh Gioan, thảm kịch của nhân loại được trình bày cho chúng ta một cách sâu rộng.

Thiên Chúa Tạo dựng đối đầu với ma quỷ, kẻ nói xấu cả nhân loại và mọi tạo vật. Hấn nói, không những với Thiên Chúa mà trước hết với người ta: Hãy nhìn xem vị Thiên Chúa này đã làm gì. Giả thiết là một sáng thế tốt lành, nhưng trên thực tế đầy đau khổ và tởm gớm. Sự chệch bại sáng thế đó thực sự là một sự chệch bại Thiên Chúa. Nó muốn chứng minh rằng chính Thiên Chúa không tốt, và do đó khiến chúng ta xa rời Người.

Sự hợp thời của điều sách Khải Huyền đang nói với chúng ta ở đây là điều hiển nhiên. Ngày nay, lời buộc tội chống lại Thiên Chúa, trước hết, chính là việc mô tả Giáo hội của Người như hoàn toàn xấu xa, và do đó thuyết phục chúng ta ra khỏi nó. Ý tưởng về một Giáo hội tốt hơn, do chính chúng ta tạo ra, trên thực tế là một đề xuất của ma quỷ, mà với đề xuất này, hấn muốn dẫn chúng ta xa khỏi Thiên Chúa hằng sống, bằng một thứ luận lý lừa đảo mà chúng ta rất dễ bị lừa. Không, ngay cả ngày nay, Giáo hội không chỉ bao gồm cả xấu và cỏ dại. Giáo hội của Thiên Chúa cũng đang hiện hữu ngày nay và ngày nay chính là công cụ nhờ đó Thiên Chúa cứu rỗi chúng ta.

Điều rất quan trọng là chống lại các dối trá và sự thật nửa vời của ma quỷ bằng sự thật toàn diện: Vàng, có tội lỗi trong Giáo hội và tội ác. Nhưng cả ngày nay vẫn có Giáo Hội Thánh thiện, không thể phá hủy. Ngày nay có nhiều người khiêm tốn tin tưởng, chịu đau khổ và yêu thương; trong họ, Thiên Chúa đích thực, Thiên Chúa yêu thương, tự tỏ chính Người cho chúng ta. Ngày nay, Thiên Chúa cũng có các nhân chứng của Người (các vị tử đạo) trên thế giới. Chúng ta chỉ cần tinh tảo để nhìn và nghe thấy họ.

Chữ tử vì đạo được lấy từ luật tổ tưng. Trong phiên tòa chống lại ma quỷ, Chúa Giêsu Kitô là chứng tá đầu tiên và thực sự của Thiên Chúa, vị tử đạo đầu tiên, người tử đó, đã được vô số người khác bước chân theo.

Giáo Hội ngày nay, hơn bao giờ hết, là "Giáo Hội của các vị Tử đạo" và do đó là nhân chứng cho Thiên Chúa hằng sống. Ngày nay, nếu chúng ta nhìn xung quanh và lắng nghe với một trái tim chăm chú, chúng ta sẽ có thể tìm thấy các nhân chứng ở khắp mọi nơi, đặc biệt nơi những người bình thường, nhưng cả trong hàng ngũ cao cấp của Giáo hội, những người đứng lên tranh đấu cho Thiên Chúa bằng mạng sống và sự đau khổ của họ. Chính quán tính (inertia) trong tâm hồn đang dẫn chúng ta tới chỗ không muốn thừa nhận họ. Một trong những nhiệm vụ lớn lao và thiết yếu của việc truyền giảng tin mừng là thiết lập môi trường sống Đức tin xa rộng bao nhiêu có thể và, trên hết, tìm ra và nhìn nhận họ.

Tôi đang sống trong một căn nhà, trong một cộng đồng nhỏ gồm những người khám phá ra các nhân chứng như vậy của Thiên Chúa hằng sống hết lần này đến lần khác trong cuộc sống hàng ngày và cũng vui vẻ chỉ rõ điều này cho tôi. Nhìn thấy và tìm thấy Giáo hội sống động là một nhiệm vụ tuyệt vời giúp củng cố chúng ta và làm chúng ta hân hoan trong đức tin của mình hết lần này đến lần khác.

Cuối các suy tư của tôi, tôi muốn cảm ơn Đức Giáo Hoàng Phanxicô về tất cả những gì ngài đang làm để chỉ cho chúng ta, hết lần này đến lần khác, thấy ánh sáng của Thiên Chúa, một ánh sáng cả ngày nay vẫn chưa biến mất. Thưa Đức Thánh Cha, xin cảm ơn Đức Thánh Cha!

Tính bất khả thu hồi của Giao Ước Cũ

Ơn thánh và Ơn gọi không Ân hận:

Các Ghi chú về Khảo luận de Judaeis [Về Người Do Thái]

Trong thời gian Công Đồng Vatican II, Đức Giáo Hoàng Gioan XXIII ý thức rất rõ mối liên kết giữa “giáo huấn có tính khinh miệt” của Kitô Giáo và phong trào bài Do Thái về phương diện chủng tộc, nên đã nhờ Đức Hồng Y Augustin Bea, Dòng Tên, hướng dẫn việc soạn thảo một sơ đồ về người Do Thái để Công Đồng thảo luận. Nhưng tới cuối Công Đồng này với sự khuyến khích của một vị Giáo Hoàng mới (Phaolô VI), cách tiếp cận của Giáo Hội đối với Do Thái Giáo đã thay đổi, do đó từ sơ đồ *De Judaeis* (Về Người Do Thái) của Đức Hồng Y Bea, Vatican II đã chấp nhận một sơ đồ khác cuối cùng trở thành Tuyên bố *De Ecclesiae Habitudine ad Religiones non-Christianas* (Về Các Tôn Giáo Không Phải Là Kitô Giáo”, được biết đến nhiều hơn dưới tên Tuyên Bố *Nostra Aetate*, vốn là hai chữ đầu tiên của Tuyên bố.

Dù đã về hưu từ năm 2013, Đức Bênêđictô XVI luôn suy tư về văn kiện này và trên tạp chí *Communio*, một tạp chí do chính ngài đồng sáng lập, số 45 Mùa Xuân 2018, ngài đã viết một tiểu luận khá chi tiết về tiền thân của nó là khảo luận *De Judaeis* của Đức Hồng Y Bea. Khác với văn kiện ““Khi Thiên Chúa Đã Ban Ơn Và Kêu Gọi, Thì Người Không Hề Đồi Ý” (Rm 11:29) hay “Một Suy Tư về Các Vấn Đề Thần Học Liên Quan Đến Các Mối Liên Hệ Công Giáo-Do Thái Giáo Nhân Dịp Kỷ Niệm Năm Thứ 50 Tuyên Ngôn ‘Nostra Aetate’” của Ủy Ban Liên Hệ Tôn Giáo Với Người Do Thái của Tòa Thánh, tiểu luận của Đức Bênêđictô XVI đã gây nên một cuộc tranh luận hào hứng giữa ngài và một số thần học gia Công Giáo và một số giáo sĩ cao cấp của Do Thái Giáo. Qua cuộc thảo luận này, người đọc sẽ thấy nét sắc sảo, trung thực và trong sáng của một nhà thần học, người vẫn duy trì được các nét nổi bật này dù đã 91 tuổi, lúc viết tiểu luận này.

Tiểu luận được đăng trên *Communio* ấn bản tiếng Đức dưới tiêu đề dịch sang tiếng Anh là "Grace and Calling without Repentance": Notes on the Treatise De Iudaeis" (Ơn thánh và Ơn gọi không Ân hận: Các Ghi chú về Khảo luận Về Người Do Thái). Chúng tôi đã cho đăng bản dịch tiểu luận này cùng các phản ứng từ trong Giáo hội và từ các giới Do Thái giáo trên VietcatholicNews ngày 13 tháng 5 năm 2019 dưới tựa đề: Đức Bênêđictô XVI và cuộc tranh luận hào hứng quanh các giải thích về tính bất khả thu hồi của Giao Ước Cũ.

Ơn Thánh và Ơn Gọi không Hối Hận: Nhận định về khảo luận “De Judaeis” (Đức Giáo Hoàng Hưu Trí Bênêđictô XVI)

“Giao ước giữa Thiên Chúa và Israel không thể hủy tiêu vì liên tục tính trong lựa chọn của Thiên Chúa. Nhưng cùng một lúc, nó vẫn cùng được xác định bởi toàn bộ bi kịch sai lầm nhân bản... Cuộc hành trình của Thiên Chúa với Dân của Người cuối cùng đã tìm thấy bản tóm lược và khuôn mào tối hậu trong Bữa Ăn Sau Cùng của Chúa Giêsu Kitô, một bữa tiệc dự ứng và mang theo trong nó Thập Giá và Phục Sinh”.

1. Ý NGHĨA THẦN HỌC CỦA CUỘC ĐỐI THOẠI GIỮA NGƯỜI DO THÁI GIÁO

VÀ NGƯỜI KITÔ GIÁO

Kể từ Auschwitz, rõ ràng Giáo hội cần suy nghĩ lại vấn đề bản chất của Do Thái giáo. Với tuyên bố *Nostra aetate*, Công đồng Vatican II đã cung cấp những chỉ dẫn căn bản đầu tiên. Để chắc chắn, trước tiên chúng ta phải xác định khảo luận về người Do Thái [*De Iudaeis*] muốn nói gì. Cuốn sách được ca ngợi một cách xác đáng của Franz Mußner về chủ đề này, trong yếu tính, là một cuốn sách nói về ý nghĩa tích cực lâu dài của Cựu Ước. Điều này chắc chắn rất quan trọng, nhưng nó không tương ứng với chủ đề *De Iudaeis*. Vì “Do Thái giáo”, theo nghĩa hẹp, không hẳn là Cựu Ước, một di sản, trong yếu tính, vốn là của chung của cả người Do Thái lẫn Kitô hữu. Thực tế, có hai đáp ứng trong lịch sử đối với việc phá hủy đền thờ và cuộc lưu đày triệt để mới của Israel: Do Thái giáo và Kitô giáo. Đúng là Israel đã nhiều lần trải nghiệm tình huống đền thờ bị phá hủy và dân tan tác. Tuy nhiên, lần nào họ cũng đều được phép hy vọng sẽ xây lại đền thờ và trở lại vùng đất hứa. Sau khi đền thờ bị phá hủy vào năm 70 sau Công nguyên, và dứt khoát sau thất bại của cuộc nổi dậy Bar Kokhba, tình hình cụ thể đã ra khác. Trong tình hình này, sự phá hủy đền thờ và sự phân tán dân Israel phải được coi là kéo dài ít nhất một thời gian rất lâu. Cuối cùng, điều ngày càng trở nên rõ ràng hơn trong diễn trình phát triển là đền thờ với việc thờ phượng của nó sẽ không được khôi phục, cả khi tình hình chính trị cho phép việc này. Nhưng đối với người Do Thái, có một phản ứng khác đối với sự hủy diệt và phân tán, một phản ứng, ngay từ đầu, đã đoán trước các biến cố này có tính dứt khoát và đã giả định rằng tình huống do đó mà có là một diễn trình đã được đức tin của chính Israel dự ứng. Đây là phản ứng của các Kitô hữu, những người không hoàn toàn tách rời khỏi Do Thái giáo lúc ban đầu, nhưng chủ trương sẽ duy trì liên tục tính Israel trong đức tin của họ. Như chúng ta biết, chỉ một phần nhỏ của Israel có khả năng chấp nhận phản ứng này, trong khi phần lớn hơn chống lại nó và tìm kiếm một giải pháp khác. Tất nhiên, ngay từ đầu, hai cách này không hề tách biệt rõ ràng với nhau, và do đó, mỗi bên đã liên tục phát triển trong khi tranh luận với nhau.

Như sách Công vụ Tông đồ cho thấy, cộng đồng phát sinh từ sứ điệp, đời sống, sự đau khổ và Thánh giá của Chúa Giêsu thành Nadarét lúc đầu hoàn toàn đã sinh hoạt từ bên trong Israel. Tuy nhiên, nó dần dần mở rộng việc công bố của nó vào các lãnh thổ Hy Lạp và do đó rõ ràng đã tiến tới chỗ xung đột với Israel. Kết thúc của sách Công vụ rất có ý nghĩa đối với diễn trình này. Ở Rôma, Thánh Phaolô một lần nữa đã bắt đầu với người Do Thái, cố gắng thuyết phục họ giải thích Kinh thánh dưới ánh sáng biến cố Chúa Giêsu, nhưng ngài đã gặp phải sự bác bỏ, một sự bác bỏ đã được tiên báo trong Isaia 6: 9-10. Nếu ở đây, sự tách biệt của hai cộng đồng xem ra đã hoàn tất, thì diễn trình chắc chắn vẫn còn kéo dài hơn ở nơi khác, đến nỗi cuộc đối thoại vẫn tiếp tục trong khi cả hai bên xung đột với nhau.

Cộng đồng Kitô giáo đã phát biểu bản sắc của mình trong các trước tác Tân Ước, một việc, xét về yếu tính, vốn đã bắt đầu có từ hậu bán thế kỷ thứ nhất. Tuy nhiên, phải mất một thời gian nữa trước khi các trước tác này kết hợp thành qui điển (canon), có nghĩa một văn kiện có thẩm quyền đối với bản sắc Kitô giáo. Tuy nhiên, những trước tác này không tự đứng một mình mà liên tục tham chiếu “Cựu Ước”, tức Kinh Thánh của Israel. Mục đích của chúng là để chứng minh sự giải thích chân chính của các sách Cựu Ước về các biến cố liên quan tới Chúa Giêsu Kitô. Qui điển Kitô giáo, vì thế, trong bản chất, gồm hai phần: Cựu Ước, tức Kinh thánh của Israel và giờ đây là Do Thái giáo, và Tân Ước, là bộ sách soi sáng một cách chân chính lối giải thích Cựu ước dưới ánh sáng Chúa Giêsu. Do đó, các “sách Cựu Ước” vẫn

chung cho cả hai cộng đồng, mặc dù chúng được giải thích cách khác nhau. Ngoài ra, nơi các Kitô hữu, bản dịch tiếng Hy Lạp của các sách Cựu Ước có từ khoảng thế kỷ thứ ba trước Công nguyên, gọi là Bản Bảy Mươi (Septuagint), trên thực tế, đã được công nhận là qui điển cùng với Kinh thánh Do Thái. Về mặt này, kinh điển Kitô giáo đã mở rộng hơn so với người Do Thái. Ngoài ra, có một số khác biệt không đáng kể giữa bản Bảy Mươi và bản văn tiếng Do Thái. Trong thời gian dần dần loại trừ lẫn nhau này, Do Thái giáo đã đưa bản văn Do Thái tới hình thức sau cùng của nó. Hơn nữa, trong những thế kỷ đầu tiên sau Chúa Kitô, trong Mishna và Talmud, cách đọc kinh thánh của họ đã được hình thành một cách dứt khoát. Tất cả điều này không thay đổi sự kiện cả hai bên cùng chia sẻ một sách thánh.

Trong hậu bán thế kỷ thứ hai, Marcion và phong trào của ông đã cố gắng phá vỡ sự hợp nhất này, đến nỗi Do Thái giáo và Kitô giáo trở thành hai tôn giáo đối lập nhau. Với mục đích này trong tâm trí, Marcion đã tạo ra một qui điển cho Tân Ước, hoàn toàn trái ngược với Kinh Thánh của Israel. Thiên Chúa của Israel (Cựu Ước) và Thiên Chúa của Chúa Giêsu Kitô (Tân Ước) được quan niệm như hai vị thiên chúa khác nhau và đối nghịch nhau. Đối với Marcion, Thiên Chúa của Cựu Ước là một vị Thiên Chúa của công lý tàn nhẫn; Thiên Chúa của Chúa Giêsu Kitô là Thiên Chúa của lòng thương xót và tình yêu. Do đó, ông đã thành lập một qui điển Tân Ước chỉ gồm Tin Mừng Luca và mười thư của Thánh Phaolô, tất nhiên các thư này phải được chỉnh sửa để phục vụ mục đích của ông. Sau một thời gian hoạt động ngắn, Marcion đã bị Giáo hội Rôma phạt tuyệt thông, và tôn giáo của ông bị loại trừ, coi như không thuộc Kitô giáo nữa. Tất nhiên, cơn căm dỗ kiểu Marcion vẫn tồn tại và xuất hiện trở lại trong một số tình huống nhất định trong lịch sử Giáo hội.

Ở giao điểm này, chúng ta nên lưu ý Do Thái giáo và Kitô giáo đã phát triển theo những con đường khác nhau qua một diễn trình khó khăn và do đó tự hình thành hai cộng đồng riêng biệt. Tuy nhiên, bất chấp các trước tác có thẩm quyền nhờ đó cả hai bản sắc riêng của họ được phát biểu, họ vẫn liên kết với nhau qua nền tảng chung là “Cựu Ước” như Kinh Thánh chung của họ.

Ở thời điểm này, câu hỏi đặt ra là hai cộng đồng riêng biệt, vốn hợp nhất nhờ một Kinh thánh chung, đã phán xử nhau ra sao. Ở đây, chúng ta gặp khảo luận *De Iudaeis* (về người Do Thái), thường được gọi là *Adversus Judaeos* (chống người Do Thái) và được thai nghén trong bối cảnh bút chiến. Những phán kết tiêu cực về người Do Thái, vốn cũng phản ánh các vấn đề chính trị và xã hội của việc sống chung, đã được nhiều người biết đến và liên tiếp dẫn đến các sai phạm bài Do Thái. Mặt khác, như đã thấy trên đây, Giáo hội Rôma với việc bác bỏ Marcion trong thế kỷ thứ hai cho thấy rõ các Kitô hữu và người Do Thái giáo tôn thờ cùng một Thiên Chúa. Sách thánh của Israel cũng là sách thánh của thế giới Kitô Giáo. Đức tin của Ápraham cũng là đức tin của các Kitô hữu; Ápraham cũng là “cha trong đức tin” của họ.

Tất nhiên, điểm chung căn bản này bao gồm các cách giải thích tương phản nhau:

1) Đối với người Do Thái, rõ ràng Chúa Giêsu không phải là Đấng Mêsia và do đó, các Kitô hữu đã sai khi viện dẫn Kinh thánh của họ, tức “Cựu Ước”. Luận điểm căn bản của họ là và phát biểu như sau: Đấng Mêsia mang lại hòa bình; Chúa Kitô đã không mang hòa bình vào thế giới.

2) Kitô hữu đáp lại điều trên như sau: sau khi đền thờ bị phá hủy vào năm 70 sau Công nguyên và vì tình trạng tứ tán (diaspora) (trước mắt không có kết thúc) của dân Israel, Kinh thánh, tức “Cựu Ước”, phải được giải thích cách mới mẻ; dưới hình thức trước đó, nó không thể mang ra sống và hiểu được nữa. Trong câu nói của Người về việc đền thờ bị phá hủy và xây dựng lại trong ba ngày, Chúa Giêsu đã lường trước biến cố phá hủy đền thờ và tuyên bố một hình thức thờ phượng mới, mà trung điểm sẽ là việc hiến tế thân xác Người, nhờ đó giao ước Sinai sẽ được mang đến hình thức dứt khoát của nó, trở thành giao ước mới. Đồng thời, giao ước sẽ được mở rộng cho tất cả các tín hữu, do đó đem lại cho lời hứa về lãnh thổ ý nghĩa sau cùng của nó.

Do đó, với các Kitô hữu, điều rõ ràng là thông điệp của Chúa Giêsu Kitô, cái chết và sự Phục sinh của Người đã biểu thị bước ngoặt thời gian do Thiên Chúa ấn định. Và việc giải thích các sách thánh thiêng dưới ánh sáng Chúa Giêsu Kitô là, như nó đã là, một sự giải thích được Thiên Chúa hợp pháp hóa.

Theo truyền thống, Cựu Ước được chia thành ba loại sách: *Torah* (Luật pháp), *Nebiim* (Tiên tri) và *Ketubim* (các sách Khôn ngoan và Thánh vịnh). Trong Do Thái giáo, người ta chỉ nhấn mạnh hoàn toàn vào *Torah*; và trên thực tế, những cuốn sách khác (ngoại trừ các Thánh vịnh), đặc biệt là những các sách tiên tri, chỉ có sức nặng thứ yếu. Nơi các Kitô hữu, viễn ảnh đã thay đổi. Toàn bộ Cựu Ước bây giờ được hiểu là lời tiên tri, như một bí tích chỉ tương lai (*sacramentum futuri*). Ngay năm cuốn sách của Môsê, trong yếu tính, cũng là lời tiên tri. Điều này ngụ hàm một cách tiếp cận năng động đối với Cựu Ước, những bản văn của chúng không được đọc một cách tĩnh tụ mà phải được hiểu hoàn toàn như một chuyển động hướng về Chúa Kitô. Trong triết lý hành động (Praxis) của Giáo Hội, điều này đã dẫn đến một sự phân phối lại một cách cụ thể các nhấn mạnh: các sách Khôn ngoan là nền tảng của giáo huấn luân lý cho các dự tông và cho đời sống Kitô hữu nói chung. Bộ *Torah* và các sách tiên tri được coi như Kitô học dự ứng. Các Thánh vịnh trở thành sách cầu nguyện vĩ đại của Giáo hội. Theo truyền thống, Vua Đavít được coi là tác giả của chúng. Tuy nhiên, đối với các Kitô hữu, tác giả là Chúa Giêsu Kitô đầu tiên, Đấng là Đavít thực sự và do đó là người cầu nguyện các Thánh vịnh. Các Thánh vịnh được đọc từ Người và với Người.

Do đó, ý nghĩa lịch sử thuở đầu của các bản văn không bị bác bỏ, nhưng phải được vượt quá. Hai dòng đầu tiên của câu đối (Distychon) nổi tiếng về bốn ý nghĩa của Kinh thánh đã nói rõ chuyển động này: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia* (nghĩa đen dạy sự kiện. Phúng dụ dạy điều bạn tin. Luân lý dạy điều bạn hành động. Thần bí dạy số phận bạn [nguyên tác không phiên dịch 2 câu thơ này]).

Tuy nhiên, đến thời Thánh Grêgôriô Cả, có một sự thay đổi đối với sự nhấn mạnh các ý nghĩa này: “Phúng dụ”, tức lối đọc Kitô học toàn bộ Kinh thánh, mất đi một phần tầm quan trọng của nó, và ý nghĩa luân lý ngày càng trở nên quan trọng hơn. Với Thánh Tôma Aquinô và quan điểm mới về thần học của ngài, phúng dụ bị mất giá từ căn bản (chỉ có nghĩa đen mới được sử dụng trong các luận điểm). Thực tế, Đạo đức học Nicomachean của Aristôt trở thành nền tảng cho nền luân lý Kitô giáo. Ở đây nguy cơ toàn bộ Cựu Ước mất ý nghĩa là điều hiển nhiên.

2. QUAN ĐIỂM MỚI CỦA VATICAN II VỀ VẤN ĐỀ

Trong số 4 của Tuyên bố thứ hai của Công đồng Vatican về mối quan hệ của Giáo hội với các tôn giáo ngoài Kitô giáo, mối liên hệ giữa Kitô giáo và Do Thái giáo được phát biểu một cách quyết định. Các sai lầm lịch sử bị bác bỏ, và nội dung thực sự chân chính của truyền thống Kitô giáo trong các vấn đề của Do Thái giáo được phát biểu, nhờ thế đưa ra một hạn độ có giá trị cho khảo luận *De Judaeis* vừa được chỉnh sửa. Năm 2015, Ủy ban Liên hệ Tôn giáo với người Do Thái đã công bố “Một Suy tư về các Vấn đề Thần học liên quan đến mối liên hệ Công Giáo-Do Thái Nhân dịp Kỷ niệm 50 năm Tuyên bố *Nostra Aetate* (số 4)”, trong đó, Ủy Ban trình bày bản tóm tắt có thể giá về các khai triển trước đó. Từ cái nhìn tổng quát này, người ta có thể nói rằng quan điểm mới về Do Thái giáo phát triển sau Công đồng có thể được tóm tắt trong hai tuyên bố:

“Học lý thay thế” mà từ trước đến nay đã xác định ra suy tư thần học về vấn đề này, nên bị bác bỏ. Quan điểm này cho rằng sau khi bác bỏ Chúa Giêsu Kitô, Israel đã không còn là người mang các lời hứa hẹn của Thiên Chúa nữa, đến nỗi giờ đây nó có thể được gọi là dân “có lần đã là Dân Ngài chọn” (*Lời cầu nguyện Dân Loài người cho Thánh tâm Chúa Giêsu*).

2) Thay vào đó, điều đúng hơn là nói về giao ước không bao giờ bị thu hồi, một chủ đề được khai triển sau Công đồng liên quan đến thư Rôma 9-11.

Cả hai luận đề trên, tức Israel không bị thay thế bởi Giáo hội, và giao ước không bao giờ bị thu hồi, trong căn bản đều đúng, nhưng về nhiều mặt không chính xác (imprecise) và cần được xem xét một cách có phê phán hơn.

Đầu tiên, cần lưu ý rằng trước Công đồng, không hề có “học lý thay thế” đúng nghĩa: không có phiên bản nào trong ba phiên bản của *The Lexikon für Theologie und Kirche* (Buchberger - Rahner - Kasper) có một mục về học lý thay thế. Nó cũng không có trong các từ vựng Thệ Phản như *Religion in Geschichte und Gegenwart* (tái bản lần thứ 3). Tuy nhiên, cần phải nói rằng trong mục lục của ấn bản Kasper của cuốn *Lexikon*, hạn từ *Substitutionstheorie* (học lý Thay thế) xuất hiện dưới các mục về “Cựu Ước II, (Breuning), “Israel III” (Breuning) và “Dân Thiên Chúa I” (W. Kraus).

“Học lý thay thế” không tồn tại đúng nghĩa thế nào, thì ý niệm về vị trí của Israel trong lịch sử cứu độ sau Chúa Kitô cũng không phải là điều được thần học hiểu một cách thống nhất như thế. Dù đúng là các bản văn như chuyện dụ ngôn của những người làm thuê trong vườn nho (Mc 12: 1-11) hoặc tiệc cưới (Mt 22: 1-14; Lc 14: 15-24), trong đó các người được mời không đến và sau đó bị thay thế bởi những người khác, phần lớn đã lên khuôn cho việc hiểu Israel bị bác bỏ và cách thức việc này hành xử ra sao trong lịch sử cứu độ hiện nay.

Mặt khác, điều rõ ràng là Israel hay Do Thái giáo luôn duy trì một vị trí đặc biệt và không bị đơn giản chìm lìm vào thế giới các tôn giáo khác. Trên hết, hai quan điểm luôn chống lại ý niệm cho rằng Dân Do Thái đã hoàn toàn bị cắt đứt khỏi lời hứa:

1) Israel tuyệt đối là người sở hữu Kinh thánh. Đúng là thư 2 gửi tín hữu Côrintô có nói rằng khi đọc Kinh thánh, một tấm màn che kín cõi lòng của Israel và tấm màn này sẽ chỉ bị cất đi khi họ quay về với Chúa Giêsu Kitô (2 Cr 3: 15tt). Nhưng dù sao, vẫn còn trường hợp này là,

với Kinh Thánh, người ta vẫn giữ được sự mặc khải của Thiên Chúa trong tay mình. Các Giáo phụ, như Thánh Augustinô, nhấn mạnh rằng Israel phải được coi là vẫn tồn tại bên ngoài cộng đồng Giáo hội để chứng thực tính chân chính của Sách Thánh.

2) Thánh Phaolô không những nói đến việc “toàn thể Israel được cứu rỗi”, mà cả Sách Khải Huyền của Thánh Gioan cũng thấy hai nhóm người được cứu chuộc: 144,000 người từ mười hai chi tộc Israel (diễn tả bằng ngôn ngữ khác cùng một điều Thánh Phaolô muốn nói qua cụm từ “toàn bộ Israel”); và bên cạnh họ, “một số lượng lớn không ai có thể đếm được” (Kh 7: 9) như là đại diện cho thế giới ngoại giáo được cứu rỗi. Theo viễn ảnh Tân Ước, quan điểm cánh chung này không chỉ đơn giản liên hệ đến một điều gì đó cuối cùng sẽ xảy ra sau nhiều thiên niên kỷ; đúng hơn, “điều cánh chung” luôn luôn cũng là điều đang hiện diện.

Căn cứ vào cả hai quan điểm trên, điều rõ ràng đối với Giáo hội là Do Thái giáo không phải là một tôn giáo trong số các tôn giáo khác, nhưng ở trong một tình huống độc đáo và do đó phải được Giáo hội công nhận như thế. Trên cơ sở này, thời Trung cổ, các vị giáo hoàng đã khai triển ý niệm về nghĩa vụ phải bảo vệ cả hai: một mặt, các Kitô hữu phải được bảo vệ chống lại người Do Thái, nhưng người Do Thái cũng phải được bảo vệ. Trong thế giới trung cổ, cùng với các Kitô hữu, chỉ có họ hiện hữu như một tôn giáo hợp pháp (*religio licita*).

Vấn đề thay thế xuất hiện không chỉ liên quan đến toàn bộ Israel đúng nghĩa, nó còn được làm cho cụ thể trong các yếu tố cá thể trong đó việc tuyển chọn được trình bày: 1) việc ban cho luật lệ phụng tự, bao gồm việc phụng tự ở đền thờ và các ngày lễ lớn của Israel; 2) các luật phụng tự liên quan đến cá nhân người Israel: ngày sabát, cắt bì, quy định về thực phẩm, quy định về sạch sẽ; 3) các giáo huấn pháp lý và đạo đức của *Torah*; 4) Đấng Mêsia; 5) lời hứa về đất đai. Sau đó, chúng ta sẽ đề cập tới vấn đề giao ước.

3. VẤN ĐỀ THAY THẾ

Do đó, ở phần đầu, chúng ta hãy đề cập tới các yếu tố thiết yếu của lời hứa có thể áp dụng khái niệm thay thế; điểm thứ hai sau đó sẽ đề cập tới vấn đề giao ước.

3.1. Việc phụng tự (cult) ở Đền thờ

Chữ “không” thay thế có nghĩa gì đối với việc phụng tự ở đền thờ do *Torah* quy định? Chúng ta hãy hỏi một cách cụ thể: Bí tích Thánh Thể có thay thế các nghi thức tế lễ hay không, hay các nghi thức này vẫn còn cần thiết? Tôi nghĩ rằng ở đây điều trở nên rõ ràng là quan điểm tinh tụy về luật pháp và lời hứa, 1 quan điểm đứng đằng sau chữ không chưa được xác định đối với “học lý thay thế”, nhất thiết sụp đổ ở điểm này. Ngay từ đầu, vấn đề phụng tự ở Israel rõ ràng đã hoạt động trong một biện chứng pháp giữa sự chỉ trích việc phụng tự và việc trung thành với các lề luật điều hành việc thờ phượng có tính phụng tự. Tôi muốn đề cập đến chương thứ ba của phần đầu trong cuốn sách của tôi, tựa là *Tinh Thần Phụng Vụ*. Chúng ta gặp sự phê phán việc phụng tự trong các bản văn như 1 Samuen 15:22, Hôsê 6: 6, Amôt 5: 21-27, v.v. Trong lãnh thổ chịu ảnh hưởng của văn hóa Hy Lạp, sự phê phán việc phụng tự ngày càng dẫn đến chỗ hoàn toàn bác bỏ hệ thống phụng tự hy tế. Các nhà phê bình đã tìm ra hình thức cụ thể trong ý tưởng hy lễ thuần lý [rational sacrifices → Logos-Opfers]. Tuy nhiên, Israel luôn duy trì quan điểm cho rằng một hy lễ thuần túy thiêng liêng là điều không

đủ. Tôi xin nhắc đến hai bản văn: Đanien 3: 37-43 và Thánh Vịnh 51: 19tt.

Thánh vịnh nói rõ ràng trong câu 18tt: “Chúa chẳng ưa thích gì tế phẩm... Tế phẩm dâng Ngài là tâm thần tan nát”. Sau đó, thật đáng ngạc nhiên, trong câu 20, là lời yêu cầu và dự đoán như sau: “thành lũy Giêrusalem, xin Ngài xây dựng lại. Bấy giờ Ngài vui nhận tế phẩm luật truyền, lễ vật toàn thiêu, lễ vật hiến tế”. Các nhà bình luận hiện đại nói với chúng ta rằng, cuối cùng, các yếu tố bảo thủ đã lập lại những gì bị các câu thơ trước đó bác bỏ. Thực tế, có một mâu thuẫn nào đó giữa hai nhóm câu thơ. Nhưng sự kiện câu thơ cuối cùng là một phần không thể chối cãi của bản văn qui điển cho thấy một hy lễ thiêng liêng mà thôi được coi là không đủ. Ta cũng thấy cùng một điều này trong bản văn Đanien đã đề cập trên đây.

Đối với các Kitô hữu, việc hoàn toàn hiến tế của Chúa Giêsu khi bị đóng đinh là điều duy nhất khả hữu và đồng thời là sự tổng hợp cần thiết của cả hai quan điểm do Thiên Chúa ban cho: Chúa trong thân xác tự hiến toàn bộ cho chúng ta. Hy lễ của Người bao gồm thân thể, thể giới vật lý hoàn toàn có thật. Nhưng điều này được thu nhận vào chữ “Tôi” của Chúa Giêsu Kitô và do đó, hoàn toàn được nâng lên hàng bản vị. Đối với các Kitô hữu, điều rõ ràng là tất cả các việc phụng tự trước đây đều chỉ tìm được ý nghĩa của chúng và sự nên trọn của chúng bao lâu chúng hướng tới hy tế của Chúa Giêsu Kitô. Nơi Người, mà chúng liên tục tham chiếu, toàn bộ có ý nghĩa. Thực tế, thực sự không có sự “thay thế”, mà là một hành trình cuối cùng trở thành một thực tại. Thế nhưng, điều này đòi hỏi các hiến tế bằng động vật cần phải biến đi, thay vào đó (“thay thế”), là Bí tích Thánh Thể.

Thay vì một quan điểm tĩnh tụ về việc thay thế hoặc không thay thế, có một sự xem xét năng động về toàn bộ lịch sử cứu độ, một lịch sử tìm được ἀνακεφαλαίωσις (sự quy tụ) của nó trong Chúa Kitô (xem Eph 1:10).

3.2. Luật phụng tự (cultic laws)

Câu hỏi liên quan đến luật phụng tự ảnh hưởng đến từng cá nhân (cắt bì, ngày Sa-bát, v.v.) xoay quanh cuộc tranh cãi về quyền tự do của Kitô hữu đối với lề luật, đặc biệt theo cách hiểu của Thánh Phaolô. Ngày nay, điều rõ ràng là, một mặt, các qui định này dùng để bảo vệ bản sắc Israel trong cuộc đại phân tán dân tộc của họ. Mặt khác, việc bãi bỏ tính cách ràng buộc của chúng là điều kiện cho việc phát xuất của Kitô giáo toàn thế giới từ các dân ngoại. Về mặt này, những câu hỏi chính xác đó cho đến nay vẫn chưa phải là một vấn đề thực sự cho cả hai bên kể từ khi có sự tách rời giữa Israel và Giáo hội. Trong các bút chiến liên tín phái của thế kỷ XVI, người Thệ phản khiển trách người Công Giáo đã tái lập giữa các Kitô hữu, chủ nghĩa duy pháp lý cũ với nghĩa vụ phải ăn chay trước khi tham dự Thánh lễ Chúa Nhật, kiêng thịt vào thứ Sáu, v.v. (nghĩa là “thay thế” các quy tắc cũ bằng các quy tắc mới). Ở đây không cần thảo luận thêm về điều này.

3.3. Lề luật và luân lý

Đối với các giới luật có tính pháp lý và luân lý của Torah, do chính sự kiện phát triển cụ thể của lề luật, điều rõ ràng đối với cả người Do Thái là điều gọi là mô hình pháp luật giải nghi (casuistic model of law) cần được phát triển. Về phương diện này, cuộc tranh cãi giữa Kitô hữu và người Do Thái là điều không cần thiết ở đây.

Còn về giáo huấn luân lý thực tế, mà ta tìm thấy biểu thức có tính yếu tính của nó trong Mười Giới Răn, điều Chúa nói sau Bài giảng trên núi trong Mt 5: 17-20 có giá trị; tức là lề luật vẫn còn giá trị, dù nó cần được đọc lại trong các tình huống mới. Nhưng việc đọc lại này không phải là một sự bãi bỏ cũng không phải là một sự thay thế, mà là một sự sâu sắc hóa tính giá trị không đổi thay. Ở đây, thực sự không có sự thay thế.

Điều lạ là trong tình huống hiện nay, chính ở điểm này, nhiều người chủ trương một sự thay thế: tám mối phúc được cho là đã thay thế các điều răn; Bài giảng trên núi được coi là đã nói lòng hoàn toàn nền luân lý của Cựu Ước. Về toàn bộ vấn đề này, tôi xin nhắc đến chương thứ tư trong cuốn đầu tiên trong bộ sách *Jesus of Nazareth* (Chúa Giêsu thành Nadarét) của tôi (64-127). Ở đây, chủ nghĩa Phaolô hiểu sai đã dẫn đến quan điểm sai lầm cho rằng, trong các hướng dẫn nền tảng cho đời sống Kitô hữu, một sự thay thế triệt để đã được thể hiện. Thực ra, điều khá rõ ràng đối với Thánh Phaolô là giới luật luân lý của Giao ước cũ, được tóm tắt trong giới răn kép về tình yêu, vẫn có giá trị đối với các Kitô hữu, dù trong bối cảnh tình yêu mới đối với Chúa Giêsu Kitô và được Người yêu mến. Ở đây điểm một và điểm ba đã kết hợp với nhau trong Thánh Phaolô, và đây chính là sự mới mẻ thực sự của Kitô giáo: Chúa Kitô bị đóng đinh đã mang lấy mọi tội lỗi của chúng ta. Nơi Israel, hy tế của Ngày Chuộc Tội và lễ dâng đền tội hàng ngày có mục đích gánh lấy và hủy bỏ mọi bất công trên thế giới. Tuy nhiên, hy lễ bằng động vật chỉ có thể là một cử chỉ hướng tới sức mạnh hòa giải trong sự thật.

Con Thiên Chúa nhập thể, Đấng gánh lấy mọi đau khổ và tội lỗi của thế giới vào chính Người, giờ đây chính là sự hòa giải đó. Đối với người Kitô hữu, được liên kết với cái chết của Người trong phép rửa có nghĩa là được nép mình trong tình yêu tha thứ của Thiên Chúa. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là cuộc sống riêng của người ta nay không còn liên hệ và luật luân lý không còn hiện hữu với họ nữa. Đúng hơn, nó có nghĩa là việc nên một với Chúa Kitô trong tự do yêu thương nội tâm có thể và phải được sống như mới. Tất nhiên, cuộc tranh cãi về Kitô giáo của Thánh Phaolô sẽ tiếp tục, nhưng tôi nghĩ rằng cần phải có sự rõ ràng mới mẻ liên quan đến sự kiện giáo huấn luân lý trong Cựu ước và Tân ước, cuối cùng, giống hệt như nhau và thực sự không có “thay thế” ở đây.

3.4. Đấng Mêsia

Vấn đề danh tính Mêsia của Chúa Giêsu là và vẫn là vấn đề tranh cãi thực sự giữa người Do Thái và Kitô hữu. Mặc dù tự nó, nó sẽ không ngưng cho thấy sự tách biệt của hai con đường, nhưng các tìm tòi gần đây về Cựu Ước đã mở ra nhiều khả thể mới để đối thoại. Các khai triển trong khoa giải thích gần đây liên quan đến việc định lại niên biểu và diễn giải lại các niềm hy vọng lớn lao của Israel (St 49:10; Ds 24:17; Sm 7: 12-16; Tv 89: 20-46; Am 9:14tt; Is 7:10-17; 9: 1-6; 11: 1-9; Mk 5: 1-5; Hg 2: 20-23; Dcr 4: 8-14; và các bản văn khác nhau của các Thánh vịnh) cho thấy sự đa hình và đa dạng trong các hình thức hy vọng trong đó nhân vật phần lớn có tính cách chính trị về một tân Đavít – Đấng Mêsia làm vua - chỉ là một hình thức hy vọng trong số những hình thức khác. Rõ ràng là toàn bộ Cựu Ước là một cuốn sách về hy vọng. Đồng thời, niềm hy vọng này tự phát biểu dưới hình thức thay đổi. Một điều hiển nhiên nữa là niềm hy vọng này ngày càng ít có tính trần gian và chính trị hơn, và tầm quan trọng của thông khổ như một yếu tố thiết yếu của hy vọng ngày càng trở nên nổi bật hơn.

Căn cứ vào các chứng từ của Tân Ước nói về Chúa Giêsu, rõ ràng Người rất thận trọng đối với danh hiệu Mêsia và những ý tưởng thường được liên kết với danh hiệu này. Điều này trở nên rõ ràng, như trong nhận xét của Chúa Giêsu liên quan đến Đấng Mêsia như là con của Đavít theo Thánh vịnh 110. Chúa Giêsu nhắc người ta nhớ rằng các kinh sư miêu tả Đấng cứu thế là con trai của Đavít. Tuy nhiên, trong Thánh vịnh, Đấng Mêsia không xuất hiện như là con trai của Đavít, mà là Chúa của vị này (Mc 12: 35tt). Ngay cả khi, trong công thức tuyên xưng đức tin đang khai triển giữa các tông đồ, tước hiệu Kitô-Mêsia được áp dụng vào Chúa Giêsu, nhưng ngay lập tức, Người bổ sung và sửa chữa các ý tưởng ẩn tàng trong danh hiệu này với một bài giáo lý về sự đau khổ của vị cứu tinh (xin xem Mc 8: 27-33; Mt 16: 13-23). Trong lời tuyên bố của Người, Người đã không dựa vào truyền thống Đavít, mà chủ yếu dựa vào hình thức con người đã được Đanien phát biểu như một hình tượng hy vọng. Nói chung, điều chính yếu đối với Người là ý niệm thống khổ, đau khổ và cái chết thay cho người khác, và chuộc tội. Ý tưởng về người đầy tớ đau khổ của Chúa, về sự cứu rỗi qua đau khổ, là điều thiết yếu đối với Người: những bài ca về người đầy tớ đau khổ trong Isaia, cũng như những thị kiến màu nhiệm về đau khổ trong Dacaria, đã xác định hình ảnh Người như Đấng Cứu Thế. Các bản văn này diễn tả các trải nghiệm đức tin của Israel trong thời kỳ lưu đày và bắt bớ thời ảnh hưởng Hy Lạp. Chúng xuất hiện như những giai đoạn thiết yếu trong cuộc hành trình của Thiên Chúa với dân của Người, vốn hướng về Chúa Giêsu thành Nadarét. Nhưng cả Môsê, người đứng ra vì dân của mình và hiến chính cái chết của mình vì người khác, dường như cũng rất minh bạch đối với sứ mệnh của Chúa Giêsu. Trong nghiên cứu quan trọng của mình tựa là *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich, 1968), Peter Kuhn đã cho thấy ý tưởng tự hạ mình, và thậm chí cả sự đau khổ của Thiên Chúa, không xa lạ gì đối với Do Thái giáo. Và ông chứng minh rằng có những cách tiếp cận đáng kể đối với việc giải thích của Kitô giáo về niềm hy vọng cứu rỗi trong Cựu Ước, dù các khác biệt sau cùng vẫn còn đó.

Trong các cuộc tranh luận thời trung cổ giữa người Do Thái và Kitô hữu, về phía người Do Thái họ thường quen trích dẫn Isaia 2: 2-5 (Mk 4: 1-5) như là cốt lõi của niềm hy vọng về Đấng Mêsia. Chúng ta thấy đáng tự nhận mình là Mêsia phải chứng minh danh tính của mình trước các lời lẽ này: “Người sẽ đứng làm trọng tài giữa các quốc gia... và họ sẽ đúc grom đao thành cuộc thành cày, rèn giáo mác nên liềm nên hái. Dân này nước nọ sẽ không còn vung kiếm đánh nhau, và thiên hạ thôi học nghề chinh chiến (Is 2: 4; Mi 4: 3f). Rõ ràng các lời lẽ này đã không được ứng nghiệm, nhưng vẫn còn là một kỳ vọng về tương lai.

Thực tế, Chúa Giêsu hiểu các lời hứa của Israel trong một sự hiểu biết rộng lớn hơn, trong đó cuộc khổ nạn của Thiên Chúa trên thế giới này, và do đó, sự đau khổ của người công chính, trở nên ngày một có tính trung tâm hơn. Cả giọng điệu chiến thắng cũng không chiếm ưu thế trong các hình ảnh của Người về vương quốc Thiên Chúa; chúng cũng được đặc trưng bởi cuộc đấu tranh của Thiên Chúa cho và với nhân loại. Trong thời gian này, cỏ dại mọc chung với lúa mì trong cánh đồng của vương quốc Thiên Chúa và không bị triệt phá. Lưới đánh cá của Thiên Chúa chứa cả cá tốt lẫn cá xấu. Men của vương quốc Thiên Chúa thẩm nhiễm thế giới từ từ, từ bên trong, để biến đổi nó.

Trong cuộc trò chuyện với Chúa Giêsu trên đường đi Emmau, các môn đệ học biết rằng chính

thập giá phải là trung tâm thiết yếu của hình tượng Đấng Mêsia. Đấng này không xuất hiện chủ yếu dưới dấu chỉ của nhân vật vương quyền Đavít. Phúc âm Thánh Gioan, như một bản tóm tắt kết thúc cuộc đối thoại của Chúa Giêsu với người Do Thái (đồng thời phản ánh cuộc đối thoại tương lai giữa người Do Thái và Kitô hữu), đã đưa ra một câu chuyện khác về tâm điểm của nhân vật Chúa Giêsu và việc giải thích niềm hy vọng của Israel. Trong tin mừng Gioan, lời tuyên bố thiết yếu về hình thức của lời hứa được kết nối với nhân vật Môsê: “Ta sẽ làm xuất hiện cho chúng một tiên tri giống như người trong số những người của chúng... các người hãy lắng nghe người này” (Đnl 18:15). Nhân vật Môsê được mô tả là đã nhìn thấy Chúa mặt đối mặt (Đnl 34:10). Đệ nhị luật lưu ý rằng lời hứa cho đến nay vẫn chưa được nên trọn và “kể từ đó không còn xuất hiện một ngôn sứ nào như ông Môsê, người mà Chúa biết rõ, mặt giáp mặt” (Đnl 34:10). Trong chương đầu tiên Tin Mừng của ngài, Thánh Gioan đã tuyên bố như một chương trình rằng những gì được chờ đợi trong những lời lẽ này nay được nên trọn trong Chúa Giêsu: “Thiên Chúa, chưa bao giờ có ai thấy cả; nhưng Con Một vốn là Thiên Chúa và là Đấng hằng ở nơi cung lòng Chúa Cha, chính Người đã tỏ cho chúng ta biết” (Ga 1:18, xem 13:25). Để bắt đầu, chúng ta có thể nói rằng Chúa Giêsu không muốn mang đến một thế giới hoà bình mới và hoàn thiện ngay tức khắc, như lời tiên tri trong Isaia 2 và 4. Đúng hơn, Người muốn mạc khải Thiên Chúa cho con người (cho cả dân ngoại nữa) và tiết lộ thánh ý Người, Đấng vốn là Đấng cứu rỗi thực sự của con người.

Trong phân tích của tôi về bài diễn văn cánh chung của Chúa Giêsu trong tập thứ hai bộ *Jesus of Nazareth* (24-52), tôi đã chỉ ra rằng theo cách hiểu lịch sử của Chúa Giêsu, “thời của dân ngoại” xuất hiện giữa việc đền thờ bị hủy diệt và ngày tận thế. Tất nhiên, lúc đầu, độ dài của nó được coi là rất ngắn. Nhưng như một phần của lịch sử Thiên Chúa và con người, thời gian này là điều cần thiết (45-49).

Mặc dù thời kỳ Thiên Chúa giao dịch với thế giới này không trực tiếp rõ ràng như trong các bản văn của Cựu Ước, nhưng nó tương ứng với việc diễn biến của niềm hy vọng Israel. Điều này ngày càng trở nên mỗi ngày một rõ ràng hơn trong giai đoạn sau (Đệ nhị Isaia, Dacaria, v.v.).

Thánh Luca nói với chúng ta rằng Chúa Giêsu, Đấng Phục sinh, đang trên đường với hai môn đệ, cũng đã dẫn dắt họ vào một cuộc hành trình nội tâm. Như thể Người đang đọc lại Cựu Ước với họ. Nhờ cách này, họ học cách hiểu một cách hoàn toàn mới các lời hứa và hy vọng của Israel và nhân vật Mêsia. Họ khám phá ra rằng số phận của Đấng bị đóng đinh và sống lại, Đấng đang đồng hành một cách mâu thuẫn với các môn đệ, đã được tiên báo trong những cuốn sách này. Họ học cách đọc mới về Cựu Ước. Bản văn này mô tả sự hình thành của đức tin Kitô giáo ở các thế kỷ thứ nhất và thứ hai và do đó mô tả con đường luôn luôn phải được tìm kiếm và theo đuổi cách mới mẻ. Nó cũng mô tả bản chất cuộc đàm đạo giữa người Do Thái giáo và người Kitô giáo như nó nên là cho đến hôm nay, một cuộc đàm đạo, thật không may, đã chỉ xảy ra trong những khoảnh khắc hiếm hoi.

Các giáo phụ ý thức rất rõ việc kết cấu mới này của lịch sử khi, thí dụ, họ mô tả sự chuyển dịch của lịch sử theo sơ đồ ba phần *umbra* (hình bóng) *imago* (hình ảnh) *veritas* (sự thật). Thời của Giáo hội (hay “thời của người ngoại giáo”) chưa phải là thời của *veritas* công khai (= Is 2 và Mk 4). Nó vẫn là một *imago*; nghĩa là, vẫn còn ở trong buổi tạm thời (*interim*), mặc dù trong một sự cởi mở mới mẻ. Thánh Bernard thành Clairvaux đã mô tả chính xác điều này

khi ngài thay đổi trình thuật về cuộc xuất hiện hai chiều của Chúa Kitô thành sự hiện diện ba chiều của Chúa, gọi thời gian của Giáo hội là cuộc xuất hiện giữa (*Adventus medius*) (*Jesus of Nazareth*, phần hai, 290-91).

Tóm lại, chúng ta có thể nói rằng toàn bộ câu chuyện về Chúa Giêsu như được kể trong Tân Ước, từ câu chuyện cám dỗ tới câu chuyện Emmau, cho thấy rằng thời Chúa Giêsu, “thời dân ngoại”, không phải là thời biến đổi vũ trụ trong đó các quyết định cuối cùng giữa Thiên Chúa và con người đã hoàn tất, nhưng là thời của tự do. Trong thời gian này, Thiên Chúa gặp gỡ loài người qua tình yêu bị đóng đinh của Chúa Giêsu Kitô để tập hợp họ vào vương quốc của Thiên Chúa qua một lời xin vâng tự do. Đó là thời của tự do, và đó cũng có nghĩa là thời gian trong đó sự ác tiếp tục có sức mạnh. Sức mạnh của Thiên Chúa trong thời gian này là một sức mạnh kiên nhẫn và yêu thương, một sức mạnh vẫn có hiệu quả chống lại sức mạnh của sự ác. Đó là thời Thiên Chúa kiên nhẫn, một thời thường là quá lớn đối với chúng ta, thời của những chiến thắng, nhưng cũng là thời tình yêu và sự thật bị đánh bại. Giáo hội cổ đại tóm tắt yếu tính của thời này trong câu “*Regnavit a ligno Deus*” [Thiên Chúa trị vì từ một cây gỗ]. Cùng ở trên đường với Chúa Giêsu như các môn đệ Emmau, Giáo hội không ngừng học cách đọc Cựu Ước với Người và do đó hiểu nó như mới. Giáo hội học cách nhận ra rằng đây chính là những gì đã được tiên báo về “Đấng Mêxia”. Và trong cuộc đối thoại với người Do Thái, Giáo hội cố gắng hết lần này đến lần khác để chứng minh rằng tất cả những điều này đều được “ghi chép” (scriptural). Vì điều này, thần học linh đạo luôn nhấn mạnh rằng thời của Giáo hội không phải là tới thiên đường, nhưng tương ứng với một cuộc xuất hành bốn mươi năm của Israel khắp thế giới. Đó là con đường của những người đã được giải phóng. Trong hoang địa, Israel không ngừng được nhắc nhở rằng hành trình qua sa mạc của họ là kết quả của cuộc giải thoát khỏi ách nô lệ Ai Cập. Israel trên đường luôn mong muốn trở lại Ai Cập, và không nhận ra điều tốt của tự do là điều tốt thế nào, thì điều tương tự cũng xảy ra với Kitô giáo trong hành trình Xuất hành của họ như thế. Hết lần này đến lần nọ, điều trở nên khó khăn là nhận ra mâu nhiệm giải phóng và tự do như một hồng phúc cứu rỗi, và luôn có ước nguyện muốn trở lại với thân phận trước khi được giải phóng. Nhưng hết lần này đến lần khác, nhờ lòng thương xót của Thiên Chúa, họ vẫn có thể học được rằng tự do là hồng phúc tuyệt vời dẫn họ đến sự sống đích thực.

3.5. Lời hứa về lãnh thổ

Lời hứa về lãnh thổ được dành cụ thể cho con cái Ápraham như một dân tộc hiện hữu trong lịch sử. Các Kitô hữu hiểu mình là hậu duệ thực sự của Ápraham (như được mô tả một cách đầy ấn tượng, trước hết, trong Thư gửi tín hữu Galát), nhưng không như một dân tộc theo nghĩa lịch sử trần thế. Họ là một dân tộc hiện hữu giữa mọi quốc gia. Vì vậy, họ không mong đợi bất cứ xứ sở cụ thể nào trên thế giới này. Thư gửi tín hữu Do Thái minh nhiên mô tả cách hiểu này về lời hứa lãnh thổ: “Nhờ đức tin, ông [Ápraham] đã tới cư ngụ tại Đất Hứa như tại một nơi đất khách, ông sống trong lều... những người đồng thừa kế cũng một lời hứa, vì ông trông đợi một thành... do chính Thiên Chúa vẽ mẫu và xây dựng” (Hr 11: 9f). “Tất cả các ngài đã chết, lúc vẫn còn tin như vậy, mặc dù chưa được hưởng các điều Thiên Chúa hứa; nhưng từ xa các ngài đã thấy và đón chào các điều ấy, cùng xưng mình là ngoại kiều, là lữ khách trên mặt đất” (Hr 11:13). *Thư gửi Diognetus* khai triển thêm quan điểm này: Kitô hữu sống ở các quốc gia liên hệ với tư cách là công dân có trách nhiệm, biết rằng kinh thành thực sự, xứ sở thực sự họ đang tiến đến, nằm trong tương lai. Lời hứa lãnh thổ nhắc đến thế giới tương lai

và tương đối hóa việc thống thuộc khác nhau đối với các xứ sở đặc thù. Phép biện chứng của việc thuộc về thế giới này một cách có trách nhiệm và đồng thời của việc đang trên đường hành trình đã xác định cách hiểu của Kitô hữu về lãnh thổ và quốc tịch. Tất nhiên, điều này phải luôn luôn được thực hiện, chịu đựng và trải nghiệm một cách mới mẻ.

Mặt khác, Do Thái giáo luôn có kết với ý niệm dòng dõi cụ thể phát xuất từ Ápraham và do đó nhất thiết phải luôn tìm kiếm một ý nghĩa nội tâm cụ thể cho lời hứa về lãnh thổ.

Sự thất bại của cuộc nổi dậy Bar Kokhba (132-135 sau Công nguyên), 1 cuộc nổi dậy vốn được nhiều bộ phận của hàng giáo sĩ hỗ trợ về mặt thần học, trong một thời gian dài có nghĩa phải từ bỏ các hình thức duy thiên sai chính trị đúng nghĩa. Mặt khác, Maimonides (1135-1204) đã đưa ra một hướng đi mới trong đó ông tìm cách đặt cơ sở cho sự kỳ vọng lãnh thổ trong thần học, để tạo cho nó một hình thức duy lý. Tuy nhiên, một thực tế cụ thể đã không xuất hiện cho đến thế kỷ 19. Sự đau khổ của cộng đồng thiểu số Do Thái lớn ở Galicia cũng như ở khắp phương Đông trở thành khởi điểm để Theodor Herzl thành lập chủ nghĩa Zion, nhằm mục đích một lần nữa đem lại một quê hương cho những người Do Thái di tản, đáng thương và đau khổ. Các biến cố Shoah (diệt chủng Do Thái) càng làm cho vấn đề phải có một nhà nước riêng cho họ trở thành một vấn đề cấp bách hơn đối với người Do Thái. Trong Đế quốc Ottoman đang suy tàn, nơi Thánh địa vốn thuộc về, phải có thể biến quê hương lịch sử của người Do Thái một lần nữa trở thành của riêng họ. Đồng thời, có hàng loạt các lý do nội bộ và viễn kiến cụ thể. Đa số những người theo chủ thuyết Zion là những người không tin, và chính trong các điều kiện thế tục, họ đã biến vùng đất này thành quê hương của người Do Thái. Nhưng các lực lượng tôn giáo cũng luôn hoạt động trong chủ nghĩa Zion, và trước sự ngạc nhiên của những vị sáng lập bất khả tri, một lòng sùng đạo vẫn thường xuất hiện trong thế hệ sau đó. Vấn đề điều gì đã tạo nên dự án duy Zion cũng gây tranh cãi đối với Giáo Hội Công Giáo. Tuy nhiên, ngay từ đầu, lập trường nổi bật đã là: việc chiếm hữu lãnh thổ hiểu theo nghĩa thần học (theo nghĩa duy thiên sai chính trị) là điều không thể chấp nhận được. Sau việc thành lập Israel như một quốc gia vào năm 1948, một học thuyết thần học đã xuất hiện và cuối cùng đã giúp cho Vatican có khả năng công nhận Nhà nước Israel về phương diện chính trị.

Cốt lõi của nó là niềm tin rằng một nhà nước hiểu theo nghĩa thần học chặt chẽ, tức một nhà nước đức tin Do Thái [Glaubenstaat] tự coi mình là sự hoàn thành các lời hứa theo nghĩa thần học và chính trị là điều không thể tưởng tượng được trong lịch sử, theo đức tin Kitô giáo và trái với cách hiểu Kitô giáo về các lời hứa. Tuy nhiên, đồng thời, điều cũng rõ ràng là, giống như mọi dân tộc, người Do Thái có quyền tự nhiên có một vùng lãnh thổ cho riêng họ. Như đã được chỉ ra, điều hợp lý là tìm lãnh thổ cho nó tại chính nơi cư trú lịch sử của người Do Thái. Trong tình hình chính trị của Đế quốc Ottoman đang sụp đổ và sự bảo hộ của người Anh, người ta có thể thấy điều này nhất quán với các tiêu chuẩn của luật pháp quốc tế. Theo nghĩa này, Vatican đã công nhận Nhà nước Israel như một quốc gia lập hiến hiện đại và coi nó như quê hương hợp pháp của người Do Thái, lý lẽ của điều này không thể dẫn khởi trực tiếp từ Kinh thánh. Tuy nhiên, theo một nghĩa khác, nó vẫn nói lên lòng trung tín của Thiên Chúa đối với dân Israel.

Tuy nhiên, đặc tính phi thần học (nontheological) của nhà nước Do Thái có nghĩa là nó không thể được coi là sự hoàn thành các lời hứa của Kinh thánh. Thay vào đó, diễn trình lịch

sử cho thấy một sự phát triển và diễn biến các lời hứa, như chúng ta đã thấy trong tương quan với các chiều kích khác của lời hứa. Ngay trong cộng đồng kiều dân lớn đầu tiên của Israel dưới thời vua Nebucôđônôxo (Nebuchadnezzar), tình yêu Thiên Chúa dành cho dân của Người đã hoạt động ngay giữa lúc phán xét và đem lại một ý nghĩa mới, tích cực cho cộng đồng kiều dân. Chỉ trong lưu đày, hình ảnh về Thiên Chúa của Israel, tức chủ nghĩa độc thần, mới được phát triển đầy đủ. Theo các tiêu chuẩn thông thường, vị thần nào không thể bảo vệ xứ sở của mình thì không còn là một vị thần nữa. Trái ngược với sự chế giễu của những người trình bày Thiên Chúa của Israel như người chiến bại và không có lãnh thổ, thì giờ đây rõ ràng là chính khi từ bỏ lãnh thổ, thiên tính của Thiên Chúa đã được mặc khải, một Thiên Chúa không chỉ là Thiên Chúa của một quốc gia đặc thù, mà là một Thiên Chúa mà cả thế giới thuộc về. Người thực hiện quyền thống trị trên toàn thế giới và có thể phân phối lại theo ý muốn của Người. Do đó, Israel, lúc lưu đày, cuối cùng đã nhận ra rằng Thiên Chúa của họ là một Thiên Chúa đứng trên mọi thần thánh, Đấng tự do định đoạt lịch sử và các quốc gia.

Cuộc đàn áp Do Thái giáo của văn hóa Hy Lạp, theo ý kiến riêng của nó, dựa trên một hình ảnh sáng suốt về Thiên Chúa, một hình ảnh, trên nguyên tắc, nên thống nhất đối với những người có học. Do đó, không có chỗ cho tính đặc thù và việc chọn lựa Israel của Thiên Chúa. Ấy thế nhưng, trong cuộc tranh luận giữa thuyết đa thần Hy Lạp và Thiên Chúa duy nhất của cả trời lẫn đất, Đấng mà Israel phụng thờ, nơi những người tìm kiếm Thiên Chúa thời cổ đại đã xuất hiện một sự sùng kính bất ngờ đối với Thiên Chúa của Israel. Biểu thức cụ thể của việc này là phong trào của “những người sợ Thiên Chúa”, những người đã tập hợp xung quanh các hội đường. Trong tiểu luận của tôi, tựa là *Volk und Haus Gottes bei Augustin* [Dân tộc và Nhà Thiên Chúa Theo Thánh Augustinô], mô phỏng phân tích của Thánh Augustinô, tôi đã cố gắng làm rõ các lý do khiến có diễn trình này. Yếu tính toàn bộ có lẽ có thể tóm tắt như sau: tư tưởng cổ thời cuối cùng đã đi đến một đối lập giữa việc thần thánh được tôn thờ trong tôn giáo và cấu trúc thực sự của thế giới. Các vị thần thánh tôn giáo phải bị bác bỏ như không có thực, và sức mạnh thực sự, một sức mạnh vốn tạo ra và cư ngụ trong thế giới, rõ ràng không liên quan gì về phương diện tôn giáo.

Trong tình huống đó, Thiên Chúa của Do Thái xuất hiện cả như sức mạnh nguyên thủy của mọi hữu thể (như triết học đã khám phá ra), lẫn, đồng thời, như một sức mạnh tôn giáo nói với con người trong tính cụ thể của họ và cho phép họ gặp gỡ thể thần thiêng.

Sự trùng hợp này giữa ý niệm triết học và thực tế tôn giáo này là một điều mới mẻ và có thể khiến tôn giáo trở thành một thực tại có thể biện minh một cách hợp lý. Điều duy nhất gây trở ngại là Thiên Chúa tự trói buộc Người vào một dân tộc duy nhất và hệ thống pháp lý của họ. Nếu, như trong lời rao giảng của Thánh Phaolô, sự trói buộc này được nới lỏng và Thiên Chúa của người Do Thái có thể được mọi người coi là Thiên Chúa của họ, thì sự hòa giải giữa đức tin và lý trí đã đạt được (xem thêm cuốn sách ngắn của tôi, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*).

Bằng cách này, người Do Thái đã mở cửa dẫn tới Thiên Chúa qua sự phân tán cuối cùng của họ trên thế giới. Thế giới phân tán (Diaspora) của họ không đơn thuần và chủ yếu chỉ là một thân phận bị trừng phạt; đúng hơn, nó biểu thị một sứ mệnh.

4. “GIAO ƯỚC KHÔNG BAO GIỜ BỊ THU HỒI”

Với mọi điều đã nói cho đến nay, chúng ta đã bình luận về yếu tố căn bản đầu tiên của sự đồng thuận mới về mối liên hệ giữa Kitô giáo và Do Thái giáo như được trình bày trong các suy tư của Ủy ban Liên hệ Tôn giáo với người Do Thái. Yếu tố căn bản đầu tiên này nói rằng “học lý thay thế” không thích đáng đối với mối liên hệ giữa Do Thái giáo và Kitô giáo. Chúng ta đã nghiên cứu luận đề này theo các yếu tố căn bản vốn tạo nên việc chọn lựa Israel. Chúng ta đi đến kết luận cho rằng việc phê bình lý thuyết thay thế thực sự đã đi đúng hướng, nhưng phải được xem xét lại trong các chi tiết của nó. Giờ đây, chúng ta phải chuyển sang yếu tố thứ hai của sự đồng thuận mới này, đó là ngôn từ của câu “giao ước không bao giờ bị thu hồi”.

“Suy tư” đề cập ở trên chỉ rõ: luận đề cho rằng “giao ước mà Thiên Chúa đã ký kết với dân tộc Israel của Người kéo dài và không bao giờ bị vô hiệu hóa” (số 39) đã không được đưa vào Tuyên bố *Nostra aetate*. Lần đầu tiên nó được công bố là do Đức Gioan Phaolô II ngày 17 tháng 11 năm 1980 tại Mainz. Kể từ đó, nó đã được đưa vào *Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo* (số 121) và do đó, theo một nghĩa nào đó, thuộc về giáo huấn hiện thời của Giáo Hội Công Giáo.

Cũng như trường hợp phê phán lý thuyết thay thế, cốt lõi của điều được nói ở đây nên được coi là chính xác, nhưng một số chi tiết cần được làm rõ và đào sâu. Trước hết, cần lưu ý rằng trong việc liệt kê các đặc sủng Israel trong thư Rôma 4, Thánh Phaolô không nói tới “giao ước” mà nói tới “các giao ước”. Thực thể, điều không may là thần học của chúng ta chỉ thấy giao ước ở số ít, hoặc có lẽ chỉ trong một sự đặt cạnh nhau thật sát giữa Giao ước cũ (thứ nhất) và Giao ước mới.

Đối với Cựu Ước, “giao ước” là một thực tại năng động được cụ thể hóa trong một loạt các giao ước liên tiếp. Tôi xin đề cập đến các hình thức chính: giao ước Nôê, giao ước Ápraham, giao ước Môsê, giao ước Đavít, và cuối cùng, dưới nhiều che đậy khác nhau, lời hứa Giao ước mới. Lời mở đầu của Tin Mừng Máttêu, và câu chuyện thời thơ ấu ở Tin Mừng Luca đều đưa ra một tuyên bố về giao ước Đavít. Mỗi Tin Mừng đều theo cách riêng cho thấy giao ước đã bị con người phá vỡ và đi đến kết thúc ra sao. Nhưng chúng cũng cho thấy Thiên Chúa đã từ gốc cây Jesse làm cho một ngành mọc lên ra sao, do đó tạo ra một khởi đầu mới cho giao ước với Thiên Chúa (x. Is 11: 1). Triều đại Đavít đến hồi kết liễu như mọi triều đại trần gian. Ấy thế nhưng, lời hứa đã được nên trọn: vương quốc của ông sẽ không hề chấm dứt (Lc 1: 33).

Thư gửi tín hữu Galát rất quan trọng đối với vấn đề của chúng ta: các chương ba và bốn vẽ ra một sự so sánh giữa giao ước Ápraham và giao ước Môsê. Giao ước Ápraham được mô tả là phổ quát và vô điều kiện. Giao ước Môsê, mặt khác, được phê chuẩn 430 năm sau đó. Nó có giới hạn và bị cột vào điều kiện phải chu toàn lề luật. Tuy nhiên, điều này cũng có nghĩa là nó có thể thất bại khi các điều kiện không được thỏa mãn. Nó có chức năng trung gian, nhưng nó không hủy bỏ tính dứt khoát và tính phổ quát của giao ước Ápraham.

Một giai đoạn mới của thần học giao ước có thể được tìm thấy trong Thư gửi tín hữu Do Thái, một điều đã tiếp nối lời hứa về giao ước mới (được công bố một cách rõ ràng đặc biệt trong Giêrêmia 31) và so sánh nó với các giao ước trước đó. Tất cả được tập hợp với nhau

dưới tiêu đề “giao ước đầu tiên”, mà hiện nay, được thay thế bằng giao ước cuối cùng, tức giao ước “mới”.

Chủ đề giao ước mới xuất hiện trong nhiều biến thể khác nhau trong Giêrêmia, Êdêkien, Đệ Nhị Isaia và Hôsê. Gây ấn tượng đặc biệt là mô tả câu chuyện tình yêu giữa Thiên Chúa và Israel trong chương thứ mười sáu của Êdêkien. Thiên Chúa yêu thương tiếp nhận Israel đến với chính Người lúc nó còn niên thiếu trong một giao ước tình yêu, có tính dứt khoát. Israel không trung thành và tự đánh đập mình với tất cả các loại thần thánh. Con giận của Thiên Chúa đối với việc đó không phải là lời cuối cùng của Người. Thay vào đó, Người tiếp nhận Israel trong một giao ước mới và không thể phá hủy. Ngôn từ trong câu “Giao ước không bao giờ bị thu hồi” mà chúng ta đang khảo sát là chính xác bao lâu chưa có sự lên án nào về phía Thiên Chúa. Nhưng việc con người vi phạm giao ước thì rõ ràng là chuyện thuộc về lịch sử thực sự giữa Thiên Chúa và Israel. Hình thức đầu tiên của việc này được mô tả trong Sách Xuất hành. Sự vắng mặt lâu dài của Môsê trở thành dịp để dân tự ban cho mình một vị thần hữu hình, đáng mà họ tôn thờ: “Dân ngồi xuống ăn uống, rồi đứng lên bày trò vui chơi” (Xh 32: 6). Khi trở lại, “Môsê thấy dân sống buông thả” (Xh 32:25). Thấy giao ước bị phá vỡ, Môsê đã ném các bảng đá mà chính Thiên Chúa đã khắc chữ vào dân và làm bể chúng (Xh 32,19). Lòng thương xót của Thiên Chúa thực sự đã trả lại các bảng đá cho Israel, nhưng đồng thời, họ là những tấm bảng thay thế và cũng là dấu hiệu cảnh báo gọi lại giao ước bị phá vỡ.

Điều đó có nghĩa gì đối với vấn đề của chúng ta? Một mặt, giao ước giữa Thiên Chúa và Israel là không thể phá hủy vì liên tục tính trong việc lựa chọn của Thiên Chúa. Nhưng đồng thời, nó cũng được đồng xác định bởi toàn bộ bi kịch sai lầm của con người. Tất nhiên, vì sự khác biệt vô hạn giữa các bên ký kết giao ước, hạn từ "giao ước" không thể được hiểu theo nghĩa của các đối tác bình đẳng. Sự bất bình đẳng của hai đối tác làm cho giao ước trông giống mô hình phương Đông hơn theo nghĩa tiếp nhận các ân huệ từ vị vua vĩ đại. Điều này cũng được phát biểu dưới hình thức ngữ học: hạn từ chỉ sự hợp tác ngang hàng (partnership) là *syntheke* đã không được sử dụng. Thay vào đó, hạn từ *dieditke* đã được lựa chọn, đó là lý do tại sao Thư gửi tín hữu Do Thái không nói đến “giao ước” mà là “di thư” (testament). Do đó, các sách thánh thường không được gọi là “Old and New Covenant” (Giao ước cũ và mới), mà là “Old and New Testament” (Di thư cũ và mới).

Toàn bộ cuộc hành trình của Thiên Chúa với dân của Người cuối cùng đã tìm thấy bản tóm tắt và hình tượng cuối cùng của nó trong Bữa Tiệc Ly của Chúa Giêsu Kitô, một bữa tiệc dự ứng và mang theo mình Thập giá và Phục sinh. Chúng ta không cần phải thảo luận các vấn đề phức tạp của việc hình thành hai truyền thống: một mặt là Thánh Máccô và Thánh Mátthêu, và mặt kia là Thánh Luca và Thánh Phaolô. Trong một trường hợp, truyền thống Sinai được tiếp nhận. Điều xảy ra ở đó đã trở nên sự hoàn thành dứt khoát ở đây. Do đó, lời hứa giao ước mới của Giêrêmia 31 giờ là một thực tại hiện tại. Giao ước Sinai, tự chính bản chất của nó, luôn luôn là một lời hứa, một cách tiếp cận điều là cuối cùng. Sau mọi hủy diệt, giao ước mới là tình yêu của Thiên Chúa tiến xa đến cái chết của Chúa Con.

Bây giờ chúng ta hãy cố gắng đưa ra phán quyết cuối cùng về công thức “giao ước không bao giờ bị thu hồi”. Đầu tiên, chúng ta đưa ra hai phản biện có tính ngữ học. Hạn từ “thu hồi” vốn không thuộc từ vựng chỉ hành động của Thiên Chúa. Như được sử dụng để mô tả câu chuyện

lịch sử của Thiên Chúa với loài người, “giao ước” trong Kinh Thánh không phải ở số ít, nhưng xảy ra từng giai đoạn. Giờ đây, vượt lên trên các phản biện về hình thức này, chúng ta phải nói một cách có phê phán về phương diện nội dung rằng công thức này không nhân mạnh tới bị kịch thực sự của câu chuyện giữa Thiên Chúa và con người. Đúng, tình yêu của Thiên Chúa không thể bị hủy diệt. Nhưng lịch sử giao ước giữa Thiên Chúa và con người cũng bao gồm sự thất bại của con người, việc phá vỡ giao ước và hậu quả bên trong của nó: việc phá hủy đền thờ, việc phân tán Israel và lời kêu gọi ăn năn, nhằm phục hồi khả năng của con người đối với giao ước. Tình yêu của Thiên Chúa không thể đơn giản làm ngơ tiếng không của con người. Nó làm tổn thương chính Thiên Chúa và do đó nhất thiết làm tổn thương chính con người. Nếu con phẫn nộ của Thiên Chúa và mức độ nghiêm khắc trong các hình phạt của Người được mô tả trong các sách tiên tri cũng như trong Torah, thì cần phải nhớ rằng các hành động trừng phạt của Thiên Chúa đã trở nên nỗi đau cho chính Người. Đó không phải là việc kết thúc tình yêu của Người, mà là một bình diện mới của tình yêu. Tôi muốn trích dẫn ở đây một bản văn duy nhất trong đó sự đan kết qua lại giữa giận dữ và tình yêu và do đó, sự dứt khoát của tình yêu trở nên rõ ràng. Sau mọi mối đe dọa trước đó, tình yêu cứu rỗi của Thiên Chúa trong mọi nét vĩ đại của nó xuất hiện trong Hôsê 11: 7-9: “Dân Ta có khuynh hướng quay lưng lại Ta. Chúng gọi thần Baan, nhưng nào nó có giúp đỡ gì chúng. Hỡi Êpraim, Ta từ chối ngươi sao nổi? Hỡi Ítraen, Ta trao nộp ngươi sao đành?... Trái tim Ta thổn thức, ruột gan Ta bồi hồi. Ta sẽ không hành động theo cơn nóng giận, sẽ không tiêu diệt Êpraim nữa”.

Giữa tội lỗi của con người và mối đe dọa thất bại cuối cùng là nỗi đau khổ của Thiên Chúa: “Trái tim Ta thổn thức... vì Ta là Thiên Chúa, không phải loài tử sinh... và Ta sẽ không hành động theo cơn nóng giận”. Những gì được nói ở đây một cách tàn ác và đáng sợ được hiện thực hóa trong các lời lẽ thánh thể của Chúa Giêsu Kitô: Người tự hiến cho đến chết và trong Phục sinh thiết lập ra Giao ước mới.

Việc thiết lập lại giao ước Sinai trong Giao ước mới bằng máu Chúa Giêsu, nghĩa là, trong tình yêu chiến thắng tử thần của Người, đem lại cho giao ước một hình thức mới và giá trị vĩnh viễn. Chúa Giêsu đã đáp ứng trước hai biến cố lịch sử mà ngay sau đó đã thay đổi từ căn bản tình huống của Israel và hình thức cụ thể của giao ước Sinai: sự phá hủy đền thờ, một điều ngày càng không thể thay đổi và sự tụt tán dân Israel ra khắp thế giới. Ở đây, chúng ta đụng tới “yếu tính” của Kitô giáo và “yếu tính” của Do Thái giáo, 1 yếu tính, lần lượt, khai triển câu trả lời cho các biến cố này trong Talmud và Mishnah. Làm thế nào đem giao ước ra sống? Đây là câu hỏi đã tách thực tại cụ thể của Cựu Ước thành hai con đường, Do Thái giáo và Kitô giáo.

Công thức “Giao ước không bao giờ bị thu hồi” có thể hữu ích trong giai đoạn đầu của cuộc đối thoại mới giữa người Do Thái và Kitô hữu. Nhưng về lâu về dài, nó không thích hợp để nói lên một cách thỏa đáng độ lớn lao của thực tại. Nếu các công thức ngắn gọn được coi là cần thiết, tôi xin, trước hết, nhắc đến hai hạn từ của Kinh thánh trong đó các yếu tố chủ yếu tìm được biểu thức giá trị. Đối với người Do Thái, Thánh Phaolô viết: “Khi Thiên Chúa đã ban ơn và kêu gọi, thì Người không hề đổi ý” (Rm 11:29). Đối với mọi người, Kinh thánh viết, “Nếu ta kiên tâm chịu đựng, ta sẽ cùng hiển trị với Người. Nếu ta chối bỏ Người, Người cũng sẽ chối bỏ ta. Nếu ta không trung tín, Người vẫn một lòng trung tín, vì Người không thể nào chối bỏ chính mình” (2 Tm 2: 12tt).

Theo bản tiếng Anh của Nicholas J. Healy Jr

II. Cuộc tranh luận giữa Đức Giáo Hoàng Huru Trí Bênêđictô XVI và Trưởng Giáo Sĩ Do Thái Giáo của Vienna, Arie Folger, về tính vĩnh viễn của giao ước Sinai

Như đã nói, thoạt đầu tiểu luận trên của Đức Giáo Hoàng Huru Trí Bênêđictô XVI viết cho nội bộ Ủy Ban Liên Hệ Tôn Giáo với người Do Thái, nhưng rồi nhận thấy các nhận định của Đức Bênêđictô XVI hữu ích cho cuộc đối thoại giữa Do Thái Giáo và Kitô Giáo, Chủ Tịch Ủy Ban là Đức Hồng Y Kurt Koch, đã quyết định cho phổ biến công khai trên tờ *Communio* số Xuân 2018. Chính vì thế, tiểu luận đã được nhiều người lên tiếng, có lúc rất gay gắt, nhưng cuối cùng quan điểm của Đức Bênêđictô XVI được coi là trung thực và phản ánh viễn kiến đúng đắn của Kitô Giáo và là nền tảng của cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo hiện nay.

Trong số các thần học gia Công Giáo có Cha Christian M. Rutishauser, Bề trên Tỉnh Dòng Tên Thụy Sĩ, lên tiếng với bài “The Unrevoked Covenant” đăng trên *Stimmen der Zeit 10* (tháng 10, 2018) cho rằng bài nhận định của Đức Bênêđictô XVI làm rối loạn cuộc đối thoại Do Thái – Công Giáo. Vì một đảng, bài nhận định đã dành cho thuyết “thay thế” (supersessionism=Giáo hội đã thay thế Israel) một tính đáng kính mới và đảng khác, học lý “giao ước không bao giờ bị thu hồi” về lâu về dài sẽ không còn giá trị vì Giao Ước của Thiên Chúa với Israel tại Sinai đã “được biến đổi” trong Chúa Kitô nên, thực tế, đã bị thay thế.

Tuy nhiên, một giáo sĩ cao cấp trong Do Thái là Arie Folger, Trưởng Giáo Sĩ của Vienna, trên tạp chí *Jüdische Allgemeine*, số 19 tháng Bảy, 2018, lại có một nhận định khác khi chỉ đặt câu hỏi phải chăng tiểu luận “Gây nguy hiểm cho đối thoại?” và do đó, hai bên đã khởi sự một cuộc trao đổi hữu ích. Chúng tôi chuyển ngữ các nhận định qua lại giữa hai vị.

1. Nhận định của Trưởng Giáo Sĩ Do Thái Giáo tại Vienna

Cùng một lúc với việc các đại diện Do Thái Giáo và Công Giáo tụ họp nhau ở Vienna ngày 26 tháng 10 năm ngoái để cử hành việc hân hoan trình bày ấn bản tiếng Đức bản tuyên ngôn của giới giáo sĩ Do Thái Giáo “Giữa Giêrusalem và Rôma”, thì mục các dòng cuối cùng trong một bản văn của Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI vẫn chưa khô. Nay thì nó đã xuất hiện trên tạp chí thần học *Communio* – và đang tạo ra các hàng tít lớn.

Trong tranh luận công cộng, người ta cho hay bản văn ấy hành động ngược lại tinh thần của tuyên ngôn *Nostra Aetate* đã có từ hơn 50 năm nay và có thể gây nguy hiểm cho cuộc đối thoại Công Giáo-Do Thái Giáo, thậm chí đặt nền cho một chủ nghĩa bài Do Thái mới của Kitô Giáo. Điều ấy có đúng không?

DÀNH QUYỀN CỨU RỐI

Đối với thần học gia Dòng Tên Christian Rutishauser, bản văn gây thất vọng nhiều mặt. Rutishauser viết trên *Neue Züricher Zeitung* rằng nó vượt ra ngoài mục đích của nó nếu nó quả nhằm “bảo vệ chủ trương cho rằng ơn cứu rỗi của Chúa Kitô có tính phổ quát ngược với thuyết duy tương đối”. Rutishauser cho rằng chỉ với một thái độ tích cực hơn nhiều đối với Do Thái Giáo sống động “người Do Thái Giáo và người Kitô Giáo mới có thể sống trong một môi liên hệ biết đánh giá nhau cao và mới lắng nghe lẫn nhau vì đức tin”.

Tôi đã đọc bản văn gây tranh cãi này. Tôi cảm nhận rất khác: tôi thấy bản văn này được viết bởi một thần học gia Công Giáo bảo thủ, cỡ lớn để sử dụng trong nội bộ Vatican. Do đó, nó nên được đánh giá bằng các tiêu chuẩn ngôn luận công khai và liên tôn.

TUYÊN BỐ

Và dù Đức Bênêđictô không nhắc đến tuyên bố của chúng tôi ["Giữa Giêrusalem và Rôma"] nhưng rõ ràng nó có đóng một vai trò quan trọng trong suy tư của ngài. Ngài hoàn tất trước tác của ngài 8 tuần sau khi chúng tôi đến viếng Vatican và đệ trình bản chính thức lên vị kế nhiệm ngài là Đức Phanxicô.

Bản văn của Đức Giáo Hoàng chứa đựng những gì? Đức Bênêđictô nắm chắc hai luận điểm lớn của tuyên bố "Vì Hồng Phúc và Ôn Gọi của Thiên Chúa có tính bất khả thu hồi" do Ủy Ban Toà Thánh về Các Liên Hệ Tôn Giáo với Người Do Thái công bố năm 2015. Ngài đưa ra lập trường về hai luận điểm này như sau: thứ nhất, hiện nay Giáo Hội không còn tự coi mình là Israel mới được chọn để thay thế cho Israel nay đã bị bác bỏ nữa (như thế nay là một luận điểm lỗi thời đối với Vatican) nghĩa là lý thuyết mệnh danh là thay thế (supersessionism); thứ hai, hiện nay Giáo Hội nhìn nhận rằng giao ước của Thiên Chúa với Dân Israel có tính vĩnh viễn và bất khả thu hồi.

CÁC LUẬN ĐIỂM

Đối với Đức Bênêđictô, hai luận điểm phải được đào sâu và làm rõ để chúng có nghĩa theo viễn tượng Kitô giáo. Đối với thuyết thay thế, Đức Bênêđictô cho rằng nó không bao giờ hiện hữu. Ngài nhìn thấy trong nhiều nguồn Tân Ước khác nhau một xác nhận cho rằng người Do Thái sẽ tồn tại như một cộng đồng riêng biệt cho đến tận thế. Họ giữ một vị trí đặc biệt trong thần học Kitô giáo, đặc biệt như những người sở hữu Kinh thánh Do Thái, mà các Kitô hữu tiếp tục coi là lời của Thiên Chúa và là điều mà họ cam kết.

Còn khi người Do Thái và Kitô hữu giải thích Torah cách khác nhau và sống lẽ luật của chúng cách khác nhau, thì điều này là do các cách đọc và nền thần học khác nhau, chứ cả hai đều cam kết đối với bản văn. Vì Giáo hội của Đức Bênêđictô chưa bao giờ chấp nhận một học lý thay thế, nên người ta chỉ có thể nói về học lý này trong các lĩnh vực chuyên biệt: ví dụ, các Kitô hữu tin rằng sau khi phá hủy đền thờ và đóng đinh Chúa Giêsu, các luật về hy lễ sẽ có một ý nghĩa cao hơn đối với các Kitô hữu và do đó sẽ được sống về phương diện tâm linh. Việc giải thích lại này không thể chấp nhận được cũng như không có ý nghĩa gì đối với người Do Thái cũng như không phù hợp với Halacha.

CHỦ NGHĨA XÉT LẠI

Luận điểm của Đức Bênêđictô rằng học lý thay thế không bao giờ là một phần trong học thuyết của Giáo hội thực ra là chủ nghĩa xét lại phi lịch sử, một chủ nghĩa vốn làm ngor các đau khổ thực sự đã gây ra cho người Do Thái trong nhiều thế kỷ vì học thuyết "Verus Israel" ["Israel thực sự"]. Bất chấp các cố gắng triết học của Đức Bênêđictô, tác phẩm điêu khắc *Synagoga* (Nguyễn Đường Do Thái) trên mặt tiền của Nhà thờ chính tòa Strasbourg vẫn là một bức điêu khắc về một người đàn bà bị bịt mắt, trong khi *Ecclesia* (Giáo hội) là một người đàn bà sáng mắt. Ngay cả "Judensäue" ["Con Heo Nái Do Thái"] trên các nhà thờ chính tòa Đức cũng không đột nhiên biến mất.

Luận điểm thứ hai của Đức Bênêđictô là Giáo hội vốn tuyên nhận rằng giao ước của Thiên

Chúa với dân Israel là vĩnh cửu và bất khả thu hồi; và luận điểm này đặc biệt quan trọng đối với cuộc đối thoại Kitô giáo và người Do Thái giáo. Ủy ban Vatican đã đề cập đến điều này trong tuyên bố của mình như sau "Giáo Hội Công Giáo không biết và không hỗ trợ việc truyền giáo có tính định chế chuyên biệt, nhắm vào người Do Thái".

Đối với Đức Bênêđictô, luận điểm thứ hai này "phải được coi là chính xác, nhưng về chi tiết vẫn cần nhiều minh giải và chuyên biệt hóa (specifications). Có thể cho rằng theo ý kiến của ngài, người Do Thái chỉ có thể đạt được sự cứu rỗi nhờ Chúa Giêsu.

CÁC HOÀI MONG

Nhiều nhà bình luận tỏ ra rất khó chịu vì điều trên, một điều tôi không thể hiểu nổi. Chúng ta mong đợi gì từ một vị giáo hoàng? Chúng ta có thực sự mong đợi các Kitô hữu chấp nhận Do Thái giáo như một đường tránh (detour) hợp pháp ra khỏi giáo lý của Giáo hội không? Chúng tôi [người Do Thái] không cần sự xác nhận của Giáo hội để tin vào sự thật của Do Thái giáo. Do đó, chúng tôi có thể tin tưởng vào tổ tiên của chúng tôi, những người đã cho chúng tôi kinh Torah và sự giải thích giá trị của họ về nó trong một chuỗi liên tục từ Sinai cho đến ngày nay. Chúng tôi không phụ thuộc vào Giáo hội để nhận được sự cứu rỗi, cũng không quan tâm đến việc hợp pháp hóa đường đi của Giáo hội hoặc ban cho Giáo hội sự cứu rỗi. Chúng ta là hai tín phái độc lập khác nhau. Nhưng chúng ta cùng nhau tuyên xưng tình anh em của mình. Công trình liên tôn của chúng ta không làm lu mờ các dị biệt của chúng ta, nhưng chúng ta muốn làm việc với nhau bất chấp các khác biệt căn bản.

Một nguyên tắc quan trọng của đối thoại liên tôn là chúng ta thừa nhận quyền tự chủ của nhau và tôn trọng ranh giới tương ứng của chúng ta.

GIAO ƯỚC

Trong khi có những nhà thần học Kitô giáo, cả Công Giáo lẫn Thệ Phản, muốn thấy một giao ước đôi sau khi Thiên Chúa đã thiết lập hai cộng đồng tách biệt. Một giao ước với dân Do Thái, những người - không tin Chúa Giêsu và không tin Tân Ước – nhưng chỉ tuân thủ hoàn toàn Halacha mà vẫn đạt được sự cứu rỗi. Giao ước kia sau đó đã được thực hiện với các Kitô hữu qua trung gian của con người và giáo huấn Chúa Giêsu. Nhưng quan điểm này không phải là chính dòng.

Xin lưu ý rằng ngay cả trong các tuyên bố của Vatican có lợi nhất cho người Do Thái, vẫn luôn nói tới giao ước Ápraham chứ không bao giờ nói tới giao ước Môsê hay giao ước Sinai. Nhiều Kitô hữu hiểu sự kiện này là cho đến ngày nay Thiên Chúa vẫn không thay thế giao ước Ápraham, một giao ước được họ hiểu là có thể được giải thích dù người Do Thái không tin Chúa Giêsu, và chúng ta [người Do Thái] có liên hệ tới Người, và một giọt máu đào bao giờ cũng hơn cả một ao nước lã (máu đặc hơn nước). Tuy nhiên, với một giao ước thay thế cho Sinai, nhiều người Do Thái sẽ gặp các vấn đề thần học quan trọng, nhất là vì các tín lý cốt lõi của Kitô giáo không thể chấp nhận được về phương diện tín lý Do Thái (halachically unacceptable).

ỦY BAN

Ủy ban của Vatican cũng đang cố gắng hết sức để hiểu giao ước bất tận với Ápraham, năm 2015 gọi nó là "màu nhiệm khôn dò của Thiên Chúa". Đức Bênêđictô chỉ cố ý làm sáng tỏ màu nhiệm này trong tư tưởng của Vatican.

Tuy nhiên, đề nghị của Đức Bênêđictô về việc các Kitô hữu nên dạy người Do Thái cách hiểu các đoạn văn liên hệ trong Kinh thánh tiếng Do Thái là điều gây vấn đề. Có phải ngài bác bỏ cam kết của Ủy ban Giáo hoàng sẽ ngưng việc truyền giáo cho người Do Thái không? Trong nhiều thế kỷ, người Do Thái từng bị buộc phải cải đạo. Sau khi rất nhiều máu Do Thái đã bị đổ bởi phong trào bài Do Thái của Kitô giáo, Đức Bênêđictô nên nói rõ ràng về việc không thể có thái độ tích cực nào đối với việc truyền giáo cho người Do Thái.

Một chủ đề thứ ba trong bản văn của Đức Bênêđictô xứng đáng được chúng ta chú ý: Lập trường của Giáo hội đối với chủ nghĩa Zion. Đức Bênêđictô nhìn nhận rằng việc người Do Thái trở lại với Zion là điều không thể tin được về mặt thần học. Do đó, trong nhiều thập niên, Giáo hội đã cố gắng phớt lờ bất cứ giải thích tôn giáo nào về nguồn gốc của nhà nước Israel. Đối với Giáo hội, Israel là một quốc gia giống như bất cứ quốc gia nào khác và việc công nhận nhà nước đó dựa trên tuyên bố của Vatican rằng người Do Thái cũng được quyền có một quê hương. Một cách gián tiếp, Đức Bênêđictô hiện nay nhận rằng lập trường này khó có thể duy trì được nữa.

Căn cứ vào lời ngài cho rằng "những lời hứa của Kinh thánh như thế không thể được" nhà nước Do Thái "coi là đã thể hiện hoàn toàn", chúng ta thấy ngài ý thức rõ sự hạ giá chủ nghĩa Zion về phương diện thần học xem ra không trung thực và không nghiêm túc như thế nào. Đúng, đã đến lúc để Giáo hội nhận ra rằng việc trở về Zion có ý nghĩa tôn giáo. Mặc dù người Do Thái chúng ta tranh luận nội bộ với những người Do Thái khác về ý nghĩa tôn giáo của chủ nghĩa Zion, sự kiện là nó có ý nghĩa vẫn rõ ràng cả đối với phái Satmar Hasidim chống Zion.

LƯU ĐÀY

Như đã đề cập, bài viết của Đức Bênêđictô có ý định trở thành một tài liệu nội bộ của Vatican. Do đó, điểm cuối cùng sau đây không phải là một lời chỉ trích, nhưng vẫn là một phản ứng quan trọng: Đức Bênêđictô hiểu việc lưu đày của người Do Thái gần đây và lâu dài nhất hoàn toàn theo quan điểm Kitô giáo - không giống như mọi điểm chính khác, trong đó ngài cũng xét tới quan điểm của người Do Thái. Cuộc lưu đày lâu dài đã chứng tỏ rằng việc mong đợi sự xuất hiện của Đấng Mêxia theo sự hiểu biết của người Do Thái và việc xây dựng lại Israel và đền thờ là không thực tế; lời hứa ban lãnh thổ cũng lỗi thời. Không, thưa Đức Giáo Hoàng Huru trí Bênêđictô, chúng tôi không tri nhận thực tại cách đó chút nào!

Trong "Giữa Giêrusalem và Rôma", chúng tôi đã nói như sau: "Khi Thiên Chúa chọn Ápraham, Ysaác và Giacóp, Người giao cho họ một sứ mệnh hai mặt để thành lập quốc gia Israel, một quốc gia sẽ để lại, định cư và thiết lập một xã hội kiểu mẫu tại đất thánh đã hứa cho Israel, trong khi cùng một lúc phục vụ như một nguồn ánh sáng cho cả nhân loại. ... Sau giờ phút đen tối nhất kể từ khi đền thờ thánh thiêng của chúng ta bị phá hủy ở Giêrusalem, khi sáu triệu anh em của chúng ta bị giết hại tàn nhẫn và than hồng xương cốt của họ còn đang âm ỉ trong các đàn hỏa táng Đức quốc xã, giao ước vĩnh cửu của Thiên Chúa lại một lần nữa được biểu lộ, khi những người sống sót của dân tộc Israel đã hồi sinh ý thức Do Thái một cách kỳ diệu. Các cộng đồng đã được tái lập khắp các nơi Phân Tán, và nhiều người Do Thái đáp lại lệnh kèn kêu gọi trở về Eretz Yisrael, nơi một quốc gia Do Thái có chủ quyền mọc lên". Chúng tôi hiểu điều này theo lời hứa trở thành một Mamlechet Kohanim wegoj kadosch, vương quốc các tư tế và dân tộc thánh (2 Sách Môsês [Xuất hành] 19: 6).

2. Đức Bênêđictô trả lời Trưởng Giáo Sĩ Arie Folger

Ngày 23 tháng 8 năm 2018, Đức Bênêđictô đích thân viết thư trả lời Trưởng Giáo Sĩ Folger, nội dung như sau:

Ông Giáo Sĩ Folger thân mến!

Giáo sư Tück của Đại học Vienna đã gửi cho tôi bài đóng góp của Giáo Sĩ "Nguy hiểm cho cuộc đối thoại?" và tôi chỉ có thể cảm ơn Giáo sĩ rất nhiều về việc đóng góp thêm quan trọng này.

Trước tiên Giáo sĩ giải thích thể loại bản văn của tôi. Đó là một tài liệu về sự bất đồng thần học giữa người Do Thái giáo và Kitô giáo về sự hiểu biết đúng đắn đối với lời hứa của Thiên Chúa với Israel: Kitô giáo chỉ hiện hữu bởi vì sau khi đền thờ bị phá hủy và tiếp theo đời sống và cái chết của Chúa Giêsu thành Nadarét, một cộng đồng hình thành quanh Chúa Giêsu tin chắc rằng toàn bộ Kinh thánh Do Thái nên được trình bày và giải thích qua Chúa Giêsu. Nhưng niềm tin này không được chia sẻ bởi đa số người Do Thái. Do đó, cuộc tranh luận phát khởi về việc lời giải thích nào là chính xác. Thật không may, cuộc tranh luận này thường hoặc hầu như luôn luôn không được tiến hành bởi các Kitô hữu biết tôn trọng phía bên kia một cách thích đáng. Thay vào đó, lịch sử đáng buồn của phong trào bài Do Thái của Kitô giáo đã khai mở, cuối cùng dẫn đến việc chống Kitô giáo và chống Do Thái giáo của Đức quốc xã và trước chúng ta là Auschwitz như đỉnh cao đáng buồn của nó.

Trong khi đó, điều quan trọng là cuộc đối thoại về việc giải thích chính xác Kinh Thánh của người Do Thái phải được tiếp tục giữa hai cộng đồng mà đức tin vốn dựa vào sự giải thích này. Đối với cuộc đối thoại này, một cơ sở quan trọng về phương pháp luận là tài liệu của Ủy ban Giáo hoàng về Kinh thánh, "Dân Do Thái và Sách thánh của họ trong Kinh thánh Kitô giáo", ngày 24 tháng 5 năm 2001, mà tôi đã coi là đương nhiên trong các phát biểu của mình như là một cơ sở thuộc phương pháp luận. Theo khả năng con người có thể thấy trước, cuộc đối thoại này trong lịch sử tiếp diễn sẽ không bao giờ dẫn đến một thỏa thuận giữa hai cách hiểu: đây là việc của Thiên Chúa ở lúc kết thúc lịch sử. Còn hiện bây giờ cả hai bên đều vẫn phải đấu tranh để có được cái nhìn sâu sắc đúng đắn và biết tôn kính quan điểm của phía bên kia. Nội dung chính của cuộc đàm luận sẽ là những lời hứa tuyệt vời của Thiên Chúa đối với Israel, mà tôi đã tóm tắt trong phần đóng góp của mình với những chữ chủ chốt sau đây: niềm hy vọng về Đấng Mêxia (Thiên Sai) của Israel; lãnh thổ; Giao ước; giáo huấn đạo đức và việc thờ phượng đúng đắn dành cho Thiên Chúa. Xin cho phép tôi nhắc lại một cách ngắn gọn những gì tôi đã cố gắng truyền đạt trong bài viết của mình về cái hiểu các chủ đề này của Kitô giáo:

(1). Tất nhiên, lời hứa về Đấng Mêxia sẽ luôn gây tranh cãi. Tuy nhiên, tôi tin rằng có thể có sự tiến bộ trong sự hiểu biết lẫn nhau. Tôi đã cố gắng giải thích lại tất cả những lời hứa về Đấng Mêxia dưới nhiều hình thức của chúng, và do đó hiểu lại sự thâm nhập nội tại của những điều đã có và chưa có trong niềm hy vọng [Đấng Mêxia]. Loại hình hy vọng thiên sai dựa trên nhân vật Đa-Vít vẫn còn là điều có giá trị, nhưng bị giới hạn về ý nghĩa của nó. Với tôi, nhân vật hy vọng có thể giá là Môsê, người mà Kinh thánh nói đã chuyển trò như một người diện đối diện với Thiên Chúa. Chúa Giêsu thành Nadarét xuất hiện với Kitô hữu chúng tôi như hình thức chính của niềm hy vọng bởi vì Người hiện diện với Thiên Chúa một cách thân mật. Từ vọng nhìn mới mẻ này, thời gian của Giáo hội rõ ràng không phải là thời gian của một thế giới cuối cùng đã được cứu chuộc, mà đúng hơn là thời gian, đối với các Kitô hữu, giống như bốn mươi năm trong sa mạc đối với dân Do Thái. Nội dung yếu tính của nó,

như thế, là việc thực thi tự do của con cái Thiên Chúa, một điều không kém khó khăn đối với các "dân nước" so với Israel trước đây. Việc chấp nhận quan điểm mới này về thời gian của các dân nước sẽ đề xuất một nền thần học về lịch sử mà người Do Thái có thể không chấp nhận nguyên vẹn, nhưng có thể đề xuất một giai đoạn mới trong cuộc đấu tranh chung cho sứ mệnh của chúng ta.

(2). Ngày nay, một sự giải thích đúng đắn về những lời hứa lãnh thổ là điều rất quan trọng đối với mọi bên trong bối cảnh ra đời của Nhà nước Israel. Không nhắc lại tất cả những gì tôi đã viết trong tiểu luận của mình, tôi muốn nhắc lại luận điểm, vốn quan trọng không những chỉ đối với các Kitô hữu, là luận điểm cho rằng Nhà nước Israel hiểu đúng nghĩa, về phương diện thần học, không thể được coi như sự nên trọn của lời hứa lãnh thổ, mà tự nó, là một nhà nước thế tục, mặc dù chắc chắn có cơ sở tôn giáo. Đối với những bậc quốc phụ quốc mẫu của Nhà nước Israel - Ben Gurion, Golda Meir, v.v. – điều khá rõ ràng là nhà nước mà họ tạo ra phải là một nhà nước thế tục - đơn giản vì đó là cách duy nhất để tồn tại. Tôi tin rằng sự phát triển ý tưởng về một nhà nước thế tục thực sự là công phúc của tư duy Do Thái, theo đó chủ nghĩa thế tục không có nghĩa là chống tôn giáo. Tòa Thánh chỉ có thể thiết lập quan hệ ngoại giao với Nhà nước Israel theo các điều khoản như vậy. Và cuộc tranh luận với người Ả Rập và việc tìm cách sống chung hòa bình với họ cũng bị ràng buộc vào quan điểm này. Tôi tin rằng quả không khó để thấy rằng trong việc thành lập Nhà nước Israel, lòng tin trung của Thiên Chúa đối với Israel được mặc khải một cách mẫu nhiệm.

(3). Về mặt luân lý và việc phụng tự, tôi tin rằng bây giờ chúng ta có thể thấy sự hòa hợp lớn hơn bao giờ hết giữa Israel và Giáo hội. Kể từ khi bắt đầu thời hiện đại, toàn bộ chủ đề đã bị lu mờ bởi suy nghĩ bài Do Thái của Luther; vì đối với Luther, sau "trải nghiệm Thập" của ông, việc bác bỏ lề luật trở nên điều thiết yếu. Trải nghiệm này, một trải nghiệm đối với ông có tính đem lại sức sống, đã kết hợp với lối suy tư của Marcion để tạo ra một chủ nghĩa Marcion tôn giáo giả mạo, chưa bị bác bỏ hoàn toàn. Với tôi, hình như có nhiều cơ hội quan trọng cho một cuộc đối thoại đối mới với Do Thái giáo về chính điểm này.

Thưa giáo sĩ thân mến, tôi đã nói hơi dài và tôi xin lỗi vì điều đó. Với lời cảm ơn của tôi một lần nữa về bản văn của Giáo sĩ, tôi thực sự là của Giáo sĩ,

[đã ký] Bênêđictô XVI

3. Trả lời của Trưởng Giáo Sĩ Arie Folger

*Cả nhận định của Trưởng Giáo Sĩ Folger lẫn bài trả lời của Đức Bênêđictô XVI trên đây được đăng trên tạp chí thần học *Communio* số giữa tháng 9 năm 2018 cùng với thư trả lời thêm của Trưởng Giáo Sĩ Folger như sau:*

Ngày 4 tháng 9 năm 2018

Kính thưa ngài,

Cảm ơn ngài đã gửi thư ngày 23 tháng 8 năm 2018 cho tôi qua điện thư của Đức Cha Georg Ganswein và Giáo sư Jan-Heiner Tück vào ngày 30 cùng tháng. Tôi đã đọc thư của ngài và ý tưởng của nó một cách rất chăm chú. Đối với tôi quan trọng hơn bài viết của ngài trên tạp chí *Communio*, bài mà cả ngài và tôi đều đồng ý nhấn mạnh, là một tài liệu nội bộ của Kitô giáo, thư của ngài chứa các đề xuất thực sự có thể hướng dẫn cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo.

Trước hết, tôi hoàn toàn đồng ý với điểm thứ ba của ngài. Đúng vậy, người Do Thái và Công Giáo đặc biệt được kêu gọi hợp tác để bảo tồn các tiêu chuẩn luân lý ở phương Tây. Phương Tây ngày càng trở nên duy tục - trong khi một nhóm thiểu số ngày càng gia tăng đang coi tôn giáo và các nhiệm vụ tôn giáo của mình một cách nghiêm túc - thì phần lớn ngày càng trở nên bất khoan dung với tôn giáo, người theo tôn giáo và các thực hành tôn giáo. Chúng ta có thể và nên thường xuyên gặp nhau. Cùng nhau chúng ta có thể mạnh mẽ hơn nhiều so với lúc bị cô lập.

Chúng ta chia sẻ các giá trị chung, và đều tôn trọng Kinh thánh Do Thái. Ngay cả khi chúng ta diễn giải khác nhau một vài đoạn văn, chúng ta vẫn có một nền tảng chung ở đây.

Ngoài ra, chúng ta đều đại diện cho các tín phái vốn biểu lộ lòng khoan dung và vận động lớn lao về chính trị. Tất nhiên, có những kẻ cực đoan trong mọi tín phái, nhưng với tư cách là thành viên của Hội nghị Giáo sĩ châu Âu, Hội nghị Giáo sĩ chính thống Đức và Hội đồng Giáo sĩ Mỹ, tất cả đều là các tổ chức Do Thái chính thống nổi tiếng, tôi có thể khẳng định rằng điều rất quan trọng là chúng ta làm việc cho một xã hội khoan dung, và chúng ta luôn kinh hoàng khi một kẻ cuồng tín từ trong hàng ngũ của chúng ta hành động hoặc hành xử khác đi. Tôi tin điều tương tự áp dụng cho Giáo Hội Công Giáo. Và đó là lý do tại sao chỉ có những đại diện tôn giáo như các đồng nghiệp của chúng ta và chúng ta, những người vốn đấu tranh cho một xã hội đa dạng, khoan dung, trong đó người tôn giáo và các quan tâm của họ cũng được tôn trọng, và trong đó các ý niệm tôn giáo có thể tiếp tục ảnh hưởng đến ngôn từ công cộng.

Tôi coi điểm thứ hai của ngài là một cơ sở quan trọng cho cuộc đối thoại giữa người Do Thái và Kitô giáo. Như chúng tôi đã mặc nhiên viết trong tuyên bố của chúng tôi "Giữa Giêrusalem và Rôma", chúng tôi hiểu rằng điều dễ dàng hơn nhiều cho Giáo hội là thiết lập quan hệ ngoại giao với Israel như một quốc gia thế tục. Và vâng, xem ra cũng dễ dàng hơn để thực hiện các thỏa hiệp có lợi cho người Palestine nếu nhà nước hiểu chính mình trong tư cách thế tục. Nhưng chính ngài cũng đã viết rằng ngay một nhà nước thế tục cũng không bị loại ra ngoài sự chúc phúc của Thiên Chúa, và nó cũng xác nhận giao ước vĩnh viễn với dân Do Thái. Do đó, khoảng cách giữa các lập trường tương ứng của chúng ta chắc chắn đã được rút ngắn.

Ở đây tôi có thể nhấn mạnh rằng cơ cấu của nhà nước dân chủ Israel thực sự là một thực thể thế tục hoàn toàn, như ngài viết, nhưng ít nhất thì việc người Do Thái từ khắp nơi trên thế giới ò ạt trở về Zion không thể là không đáng kể về mặt tôn giáo. Tình cờ, Đức Hồng Y Koch đã đề nghị với chúng tôi trong một lá thư (năm giáo sĩ đã gửi 1 thư ngỏ cho ngài) rằng chúng ta sẽ gặp nhau để thảo luận về chủ đề này. Chúng tôi vừa chỉnh sửa một lá thư sẽ đến tay ngài về vấn đề này. Nếu có cơ hội, tôi sẽ rất biết ơn khi được nói chuyện, và đặc biệt với ngài, thưa ngài.

Và bây giờ đến điểm đầu tiên của ngài. Mặc dù, là một trong số vài học trò của Giáo sĩ Joseph Ber Soloveitchik, tôi cảm thấy gần gũi hơn với điểm thứ ba của ngài (đối diện với các mẫn cảm luân lý của xã hội và bảo vệ người tôn giáo và tự do tôn giáo của họ tốt hơn) hơn là cuộc đối thoại thần học, điều mà Rav Soloveitchik bác bỏ, tôi thấy lời ngài mời gọi theo đuổi một mục tiêu khiêm tốn hơn nhưng có tiềm năng lớn hơn, vì ngài không ủng hộ một cuộc đối thoại trong đó chúng ta cố gắng thuyết phục nhau mà là một cuộc đối thoại để hiểu nhau. Cách riêng, tôi thấy lời tuyên bố của ngài rằng "trong lịch sử con người, cuộc đối thoại này sẽ không bao giờ dẫn đến một thỏa thuận giữa hai cách hiểu: đây là việc của Thiên Chúa ở lúc kết thúc lịch sử" là tuyên bố quan trọng bởi vì nó cho thấy đối thoại là để hiểu nhau và

kết tình hữu nghị chứ không nên được coi như để truyền giáo hoặc để thương lượng các luận điểm thần học.

Xin cho phép tôi trở lại một chủ đề trong bài viết của ngài trên tạp chí *Communio*, tức Giao ước liên tục. Như tôi đã viết trên tờ *Jüdische Allgemeine*, tôi hoàn toàn hiểu rằng các Kitô hữu muốn sống theo các trụ cột đức tin của họ. Đó là lý do tại sao Ủy ban Giáo hoàng về Quan hệ Tôn giáo với người Do Thái gọi Giao ước liên tục này là một Mầu Nhiệm. Trong tiểu luận của ngài, ngài cố gắng đối phó với sự căng thẳng của Mầu nhiệm này. Ở đây, tôi muốn nhấn mạnh – một cách không ngạc nhiên chi - khái niệm về Giao ước liên tục quan trọng như thế nào đối với cuộc chiến chống lại chủ nghĩa bài Do Thái. Trong các thế kỷ qua, nhiều Kitô hữu đã biện minh cho phần lớn những đau khổ gây ra cho người Do Thái; họ biện minh nó bằng ý tưởng về một Giao ước đã bị gián đoạn. Tôi không muốn yêu cầu một cộng đồng tôn giáo khác giải thích các học thuyết của họ bằng cách này hay cách khác. Nhưng vì những đau khổ thực sự do các Kitô hữu, nhân danh điều này, thực hiện trong quá khứ đối với người Do Thái, tôi phải làm một ngoại lệ ở đây và yêu cầu rằng luận điểm đối lập, hiện đang được duy trì trong Giáo hội, cụ thể là luận điểm Giao ước liên tục - một luận điểm mà theo quan điểm của ngài không bao giờ có thể khác đi được – nên được đề cao một cách mạnh mẽ.

Trên tạp chí *Communio*, ngài lý luận rằng Giáo Hội không bao giờ tin vào học lý thay thế. Ngài lý luận trong tư cách đại diện cao nhất, dù hưu trí, của Giáo Hội Công Giáo. Nó thực sự có ý nghĩa lớn trong việc nối chặt về mặt lịch sử một phần nghị trình mới một cách sâu xa vào quá khứ và vào các giáo lý lâu đời nhất. Tuy nhiên, những tội ác trong quá khứ, dù bây giờ được coi là bất trung đối với Kitô giáo, nhưng đã bị các Kitô hữu vi phạm nhân danh Kitô giáo, không nên bị lãng quên. Ngày nay, Con Heo Nái Du Dâu (Judensau) trên các nhà thờ Đức và các bức tượng Ecclesia và Synagoga trên mặt tiền của nhà thờ chính tòa Strasbourg (và nhiều nơi khác) gọi lại cả một quá khứ đen tối lẫn những điều kiện hòa bình và thân thiện ngày nay, trái ngược với lý luận trên, và nên được coi như thế. Điều không thể có là quên lịch sử và khẳng định rằng mọi điều thực sự luôn luôn tốt vì các thủ phạm được cho là sai về mặt thần học. Tôi không cố tình gợi ý rằng ngài muốn che đậy lịch sử đó, không, có Thiên Chúa cấm! nhưng điều rất quan trọng đối với người Do Thái chúng tôi là nếu theo luận điểm của ngài, một luận điểm cho rằng Giáo hội không bao giờ có thể chủ trương thay thế dân Do Thái, họ cũng đọc, như ngài nhấn mạnh, rằng vào một số thời điểm nào đó, nhiều Kitô hữu dù sao cũng đã tuân thủ học lý thay thế - nghĩa là chống lại giáo huấn tinh ròng của Giáo Hội - và do đó biện minh cho vô số nỗi đau buồn.

Với hy vọng rằng việc thư từ của chúng ta - và với “của chúng ta”, tôi cũng muốn bao gồm các đồng nghiệp liên hệ của chúng ta - sẽ giúp củng cố và sâu sắc hóa cuộc đối thoại, và sẽ tạo ra các hành động để phát triển một xã hội tốt hơn.

Trong vài ngày tới, chúng tôi sẽ cử hành lễ Rosh Hashanah, mà chúng tôi hiểu là ngày kỷ niệm tạo dựng ra Adam, do đó nó là một ngày lễ phổ quát của con người. Tôi chúc ngài *Shanah tovah umetukah*, một năm tốt lành và ngọt ngào cho người Do Thái giáo, Kitô giáo và tất cả mọi người.

Trân trọng,
Arie Folger, Trưởng Giáo Sĩ của Vienna

4. Cuộc gặp gỡ trực diện giữa Trưởng Giáo Sĩ Folger và Đức Bênêđictô XVI

Giọng điệu trong lá thư trên rõ ràng tích cực hơn nhiều, và Giáo sĩ Folger mong được đích

thân gặp gỡ Đức Bênêđictô XVI tại Vatican. Theo tờ *The Tablet* ở Anh và *VaticanNews*, cuộc gặp gỡ này quả đã diễn ra ngày 16 tháng Giêng, 2019. *The Tablet* chạy hàng tít ngày 22 tháng Giêng: “Austrian and German Rabbis reconciled with Pope Benedict XVI” (Các Giáo Sĩ Do Thái của Áo và Đức hòa giải với Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI”. Còn *VaticanNews* thì chạy hàng tít: "Rabbi Folger with Pope Benedict: 'A nice, good conversation'" (Giáo sĩ Folger với Đức Giáo Hoàng Bênêđictô: “một cuộc đàm đạo đẹp và tốt”).

Tờ *Tablet* cho biết, theo trưởng Giáo Sĩ Do Thái giáo ở Vienna, các căng thẳng giữa Đức Giáo Hoàng hưu trí Bênêđictô XVI và một số giáo sĩ Do Thái giáo người Áo và Đức phát sinh từ 1 bài viết của Đức Bênêđictô về các mối liên hệ Do Thái-Công Giáo đăng trên tạp chí thần học "Communio" tháng 7 năm 2018 đã được giải quyết.

Ông cho *VaticanNews* hay ông cùng Giáo sĩ Jehuda Pushkin của Stuttgart, Giáo sĩ Jehoschua Ahrens của Darmstadt (cả hai thuộc Hội Đồng Giáo Sĩ Chính Thống Đức [ORD]) và Đức Giáo Hoàng Hưu Trí đã có một “cuộc đàm đạo rất tốt” trong cuộc gặp gỡ ngày 16 tháng Giêng, 2019 tại Vatican.

Các người Do Thái giáo chính thống nay sẵn sàng “thảo luận các vấn đề chỉ mới xuất hiện trong mấy thập niên gần đây” với người Công Giáo, trước hết là vấn đề Đất Hứa, tức lãnh thổ được Thiên Chúa hứa ban cho người Do Thái.

Ông cho rằng: lẽ tất nhiên người Kitô giáo và người Do Thái Giáo còn nhiều khác biệt về ý kiến, “nhưng nay chúng ta...đang cố gắng nhìn nhau một cách tích cực”.

Hai tôn giáo từng có nhiều giá trị và quan niệm chung “và chúng ta muốn những điều tương tự như nhau cho thế giới và xã hội. Đó chính là lý do chúng tôi gọi người Công Giáo là đối tác, anh em, đồng minh trong mọi nỗ lực làm việc cho thế giới”.

Tường trình của *VaticanNews* cho hay cuộc gặp gỡ diễn ra tại Đan viện *Mater Ecclesiae* trong Vườn Vatican. Sau cuộc gặp gỡ này, đã có một cuộc gặp gỡ khác với Đức Hồng Y Koch. Giáo sĩ Pushkin cho biết: tiểu luận của Đức Bênêđictô gây phẫn nộ nơi công chúng Do Thái Giáo, coi như bước thụt lùi so với *Nostra Aetate*. Nhưng trong buổi gặp gỡ với Đức Hồng Y Koch, các hiểu lầm này đã được đánh tan. “Người ta có thể nói rằng dù sao, chúng tôi cũng được an tâm và có thể truyền đạt cảm thức thanh thân này cho thế giới Do Thái giáo của Đức”.

Giáo sĩ Yehoshua Ahrens thì cho rằng các thăng trầm trong mối liên hệ Do Thái-Công Giáo là chuyện bình thường. Nhưng cuộc đối thoại Do Thái-Công Giáo trong năm 2019 vững chắc hơn bao giờ hết. “Điều này cũng đã được biểu lộ trong các tuyên bố của Do Thái giáo về Kitô giáo trong các năm gần đây... Cũng có dấu hiệu tin tưởng trong Giáo Hội Công Giáo hay trong các giáo hội Kitô Giáo nói chung. Ngay cuộc tranh cãi quanh Đức Giáo Hoàng Hưu Trí cũng chứng tỏ rằng nó diễn biến một cách xây dựng và những cuộc tranh luận như thế không để lại vết sẹo nào. Có một sự đánh giá cao từ hai bên”.

III. Nhận định của Đức Hồng Y Kurt Koch

Đức Hồng Y Koch, Chủ Tịch Ủy Ban Liên Lạc Tôn Giáo với Người Do Thái, đóng một vai trò có ý nghĩa trong cuộc tranh luận này. Ngài là người cho đăng tải tiểu luận của Đức Bênêđictô và ngài cũng là người cuối cùng làm an lòng các giáo sĩ quan tâm của Do Thái Giáo đối với tiểu luận và cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo như ta thấy Giáo Sĩ Pushkin qua

quyết trên đây.

Trong bài “Information about Self-Understanding: Not calling into question but deepening the dialogue with Jews” đăng trên *Katholische Nachrichten-Agentur, Ökumenische Information* 33 (14 Tháng Tám, 2018), Đức Hồng Y Koch cho biết ngài ý thức rõ tiểu luận nhận được nhiều nhận định tích cực nhưng cũng đã nhận được nhiều tố cáo ồ ạt, phần lớn cho rằng nó góp phần vào chủ nghĩa bài Do Thái (antisemitism) và bài Do Thái giáo (anti-Judaism). Đức Hồng Y nhận ngài là người đã khuyên Đức Giáo Hoàng Huru Trí cho công bố tiểu luận trên tạp chí *Communio*. Chính với tư cách này, ngài muốn nhận định đôi điều. Và điều ngài nhấn mạnh nhất là đối thoại không hẳn để thuyết phục nhau mà để hiểu nhau hơn, do đó, không những trình bày các điểm có chung mà còn phải trình bày trung thực các điểm dị biệt. Chính vì thế, ngài tỏ ý buồn khi, trong đối thoại với anh chị em Do Thái Giáo, không thiếu các thần học gia Công Giáo ngài nói đến thập giá.

Phục vụ cách hiểu trong Kitô giáo

Khởi điểm tiểu luận của Đức Bênêđictô là văn kiện “‘Vi hồng phúc và ơn gọi của Thiên Chúa là điều không thể thu hồi’ (Rm 11:29)” được Ủy Ban Liên Hệ Tôn Giáo với Người Do Thái công bố nhân dịp kỷ niệm 50 năm tuyên bố *Nostra Aetate* của Công đồng Vatican II. Vì Ủy Ban này chuyên biệt chịu trách nhiệm đối với “các mối liên hệ tôn giáo với Do Thái giáo”, nên, như đã nói trong lời nói đầu, ý định của nó là dựa vào Thánh kinh, làm phong phú và thâm hậu hóa “chiều kích thần học của cuộc đối thoại Do Thái-Công Giáo” trong niềm xác tín rằng Do Thái Giáo và Kitô giáo là hai tôn giáo gắn bó mật thiết với nhau và do đó cũng nên bước vào một cuộc trao đổi thần học. Một trong các vấn đề thần học nền tảng nhất cần phải xem xét là: xác tín nền tảng của Do Thái về tính giá trị vĩnh cửu của giao ước giữa Thiên Chúa và Israel, một giao ước các Kitô hữu chúng tôi cùng chia sẻ, có liên hệ như thế nào với xác tín của Kitô Giáo rằng nơi Chúa Giêsu Kitô một điều mới mẻ đã bước vào lịch sử, để cả hai đối tác có thể cùng nhau cảm thấy mình được hiểu rõ? Ủy Ban đã nhấn mạnh các điểm chủ chốt về vấn đề khó khăn và nhạy cảm này, nhưng cũng chờ mong các phản đáp mới cả từ phía Do Thái lẫn phía Công Giáo.

Đức Bênêđictô XVI đưa ra câu trả lời theo viễn ảnh Kitô Giáo. Đây không phải là một hành vi của huấn quyền, mà chỉ là ý kiến thần học của bản thân ngài, đó là lý do tiểu luận đã được công bố trong một tạp chí thần học. Và lại, tiểu luận có tiêu tựa khá khiêm nhường “Các Ghi chú về khảo luận ‘De Judaeis’”.

Đức Bênêđictô XVI nhận định về hai xác tín nền tảng của cuộc đối thoại Do Thái-Công Giáo, vốn cũng được nhấn mạnh trong văn kiện của Ủy Ban Tòa Thánh, tức là việc bác bỏ nền giáo hội học duy thay thế (supersessionist ecclesiology) — hiểu theo nghĩa người Do Thái, những người không chấp nhận đức tin vào Chúa Kitô, không còn là dân Chúa chọn nữa và Giáo Hội đã thay thế Israel, và xác tín tích cực cho rằng giao ước giữa Thiên Chúa và Israel không thể bị thu hồi. Hai xác tín được Đức Bênêđictô XVI thảo luận này chắc chắn không nhằm nghi vấn hóa hay tương đối hóa chúng, càng không phải là làm rỗng chúng, nhưng để định rõ và làm chúng biệt (discriminating) hơn và nhờ thế thâm hậu hóa chúng về thần học. Về phương diện này, các suy tư của Đức Bênêđictô XVI là một cách hiểu trong nội bộ Kitô Giáo nhằm cố vũ cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo chứ tự nó không phải là một văn kiện phát xuất từ cuộc đối thoại này. Cuộc đối thoại này rất quan trọng; nó sẽ tiếp diễn nhằm phát sinh ra các văn kiện mới trên bình diện quốc tế.

Thâm hậu hóa cuộc đối thoại thần học

Các xem xét thần học của Đức Bênêđictô XVI rất quan trọng đối với cuộc đối thoại. Đức Hồng Y Koch tin rằng trong cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo, nhất là liên quan tới chiều kích thần học của nó, “chúng ta chỉ tiến bộ nếu cả hai bên làm chứng và tái khám phá những gì chúng ta có chung, cũng như nói cho nhau nghe những gì làm chúng ta khác nhau. Các giáo sĩ chính thống của Do Thái Giáo vốn chúng tỏ nguyên tắc này có tính tự nhiên xiết bao trong văn kiện ‘Giữa Giêrusalem và Rôma’ năm 2017 của họ bằng cách tuyên bố công khai và trung thực các xác tín Kitô giáo nào họ không thể chia sẻ mà không đặt câu hỏi liệu có nên chấm dứt cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo hay không... Cũng thế, các Kitô hữu nên và có thể tuyên bố các niềm tin sâu sắc nhất của họ và họ khác với người Do Thái như thế nào và cũng như với đức tin của họ, mối liên hệ sâu sắc với anh chị em Do Thái giáo vẫn có thể được xây dựng và bồi đắp. Chính vì Kitô hữu chúng tôi xác tín rằng chúng tôi có chung Cựu Ước với người Do Thái, thì chúng tôi cũng có bổn phận phải cởi mở tiết lộ việc chúng tôi đọc Cựu Ước dưới ánh sáng đức tin Kitô giáo như thế nào, mà không bỏ qua cách người Do Thái đọc cùng các trước tác ấy. Sự phân biệt này cũng tương ứng với cách người Do Thái hiểu mặc khải, như giáo sĩ Walter Homolka đã phát biểu một cách chi tiết trong một tiểu luận mới đây, tức việc Do Thái Giáo diễn biến qua một diễn trình tiệm tiến của mặc khải: “Ý niệm của chúng ta là thánh ý Thiên Chúa liên tục được biểu lộ và ở mỗi thời điểm đặc thù, nó phải được giải thích lại một cách không trệch ra ngoài các giải thích của quá khứ”. Và do đó, giáo sĩ Homolka thấy trong Do Thái Giáo, có “sự kính trọng đối với các ý kiến đa dạng” (trong M. Graulich and R. Weimann, eds., *Eternal Order in a Changing Society*, Freiburg, 2018, p. 32).

Kitô hữu chúng tôi cũng coi mặc khải Tân Ước như 1 phần của diễn trình này. Khi Kitô hữu chúng tôi nói công khai và trung thực với người Do Thái về các niềm tin sâu sắc nhất của mình, chúng tôi thi hành những gì đã được viết trong văn kiện của Ủy Ban Giáo Hoàng về Kinh Thánh năm 2001 tựa là “Người Do Thái và Các Sách Thánh của họ trong Kinh Thánh Kitô Giáo”. Một đảng, văn kiện này nhấn mạnh rằng “Các Kitô hữu có thể học hỏi nhiều ở khoa giải thích Do Thái đã có từ 2,000 năm nay”. Đảng khác, ngược lại, nó cũng nhấn mạnh rằng các Kitô hữu chúng tôi có thể hy vọng “người Do Thái giáo sẽ hưởng được lợi ích từ các nghiên cứu của khoa giải thích Kitô giáo”. Dem hai cách đọc vào cuộc đàm đạo với nhau có thể làm giàu lẫn cho nhau. Trong một cuộc đối thoại như thế giữa người Do Thái và Kitô hữu, các điểm giống nhau sẽ được nhấn mạnh, nhưng các điểm dị biệt không bị bác bỏ; chúng phải được kê rõ và phải thâm hậu hóa hữu hiệu các mối liên hệ mà không áp đặt hoặc hạ giá nhau. Đó chính là diễn trình đã được các phát biểu của Đức Bênêđictô XVI hỗ trợ. Đức Hồng Y Koch xác tín rằng các tuyên bố này sẽ giúp thâm hậu hóa cuộc đối thoại thần học.

Cuộc thảo luận có tính biện biệt trong đó có sự hiện diện của các dị biệt.

Tất nhiên, các giải thích chỉ đạt được hiệu quả mong muốn khi chúng được hiểu như đã được viết và muốn nói. Chúng là “các ghi chú về khảo luận ‘De Judaeis’”, mà trước đây thường được dùng để dị biệt hóa với Do Thái Giáo, nhưng ngày nay nên dùng để cổ vũ các mối liên hệ anh em. Với tập chú này, điều hợp lý là trong tiểu luận, người ta sẽ không tìm được nhiều chủ đề mà người ta vốn mong chờ nơi cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo. Do đó, ở đây gần như không có bất cứ phát biểu nào về tầm quan trọng của Do Thái Giáo thời hậu Thánh Kinh và thời nay. Các thể tài khác, như lịch sử đau khổ của dân Do Thái, rõ ràng là ở hậu trường, và không được chuyên biệt thảo luận vì tiểu luận chỉ nhằm giải nghĩa rõ các hạn từ Kitô Giáo. Tuy nhiên, bất cứ ai đọc “các ghi chú” của Đức Bênêđictô dưới ánh sáng các tuyên bố đánh giá cao Do Thái Giáo trước đây của ngài hẳn biết chắc rằng tác giả khá rõ ràng trong quyết

định của ngài [về việc này]. Ngay bài báo trên tờ *Communio* cũng không thể đem lại lý do gì để ngờ vực. Điều này được chứng minh ngay bằng tựa đề bài báo “Ơn Thánh và Ơn Gọi không Hối Hận” và bằng cả đoạn cuối cùng trong đó, công thức “giao ước không bao giờ bị thu hồi” đã được giải thích bằng câu của Thánh Phaolô “*Reuelos* (không thể thu hồi) là ơn thánh và ơn gọi do Thiên Chúa ban” (Rm 11:29). Bài báo của Đức Bênêđictô phải được đọc và giải thích theo khởi đầu và kết luận này...

Trong số các chủ đề không được Đức Bênêđictô minh nhiên bàn đến là việc truyền giáo (1) cho người Do Thái. Không thể vì thế mà kết luận rằng ngài kêu gọi phải truyền giáo cho họ. Ở đây, phải phân nhận trên nguyên tắc có việc truyền giáo cho người Do Thái bằng việc công bố hàng ngày của Giáo Hội. Cả ở đây, cũng không có mâu thuẫn nào giữa Đức Bênêđictô và Đức Phanxicô khi Đức Đương Kim Giáo Hoàng nhấn mạnh trong *Niềm Vui Tin Mừng* (*Evangelii gaudium* [§249]) rằng có một “sự bổ túc phong phú” giữa người Do Thái và Kitô hữu, và “mặc dù một số niềm tin Kitô Giáo không thể được Do Thái Giáo chấp nhận, Giáo Hội vẫn không thể không loan báo Chúa Giêsu là Chúa và là Đấng Mêxia”.

Cuộc đối thoại thành công khi lời phê phán không những chỉ nhấn mạnh tới những điều không có trong bản văn, mà cũng phải xác nhận những điều được nói ở đây một cách tích cực. Đức Hồng Y đơn cử một điểm. Đúng là theo Đức Bênêđictô, “về phương diện thần học, lời hứa lãnh thổ hiệu theo nghĩa thuyết tân Mêxia chính trị” (new political messianism) là điều bất khả hữu. Tuy nhiên, ngài phản ánh quan điểm Kitô giáo về mối tương quan giữa lãnh thổ và con người mà không bác bỏ một quan điểm khác về Do Thái Giáo. Trái lại, ngài minh nhiên chỉ ra rằng vì một cái hiểu khác, Do Thái giáo “phần nào nhất thiết phải tìm cho được ý nghĩa cụ thể đời này cho lời hứa lãnh thổ” và đã tìm thấy nơi Nhà Nước Israel. Và ngài cũng minh nhiên nhận định rằng các biến cố *Shoah* đã “làm cho nhà nước riêng của họ càng khẩn thiết hơn đối với người Do Thái”. Khi đã nhận ra nơi Nhà Nước Israel một dấu chỉ “lòng trung tín của Thiên Chúa đối với dân Do Thái”, hiển nhiên Đức Bênêđictô đã xây một câu cầu hiểu nhau đối với một vấn đề phức tạp, một vấn đề, dĩ nhiên, phải được nhìn khác nhau bởi người Do Thái và Kitô hữu nhưng vẫn phải được đeo đuổi xa hơn.

Xử lý cách nhạy cảm các vấn đề vốn nhạy cảm

Điều làm Đức Hồng Y Koch đau lòng là có người chỉ trích Đức Bênêđictô bài Do Thái và bài Do Thái Giáo. Vì một lẽ giản dị là Đức Bênêđictô luôn chống lại việc bài Do Thái và bài Do Thái Giáo, coi đó như hình thức gian dối của chủ nghĩa bài thần (antitheism). Đức Hồng Y cho rằng không có lý do gì để tố cáo như thế trong bài báo của Đức Bênêđictô. Nhất là trong xã hội ngày nay khi chủ nghĩa bài Do Thái đang dâng cao, Giáo Hội Công Giáo muốn là và mãi mãi là đối tác đáng tin cậy của người Do Thái trong cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa bài Do Thái này. Đức Hồng Y cho phổ biến bài báo vì đối với ngài, bài báo cho thấy cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa bài Do Thái giáo và bài Do Thái có gốc rễ trong chính Tin Mừng Kitô giáo.

Việc cho công bố tiểu luận của Đức Bênêđictô, một lần nữa, chứng minh rằng điểm nhạy cảm nhất trong cuộc đàm đạo Do Thái-Kitô giáo là Kitô học hay cái hiểu về Đấng Mêxia. Nhưng giữ im lặng hoài về chủ đề này là điều không đúng vì nó liên tiếp tự ý trôi lên. Đúng hơn, vấn đề chủ chốt là liệu các Kitô hữu làm chứng cho một Kitô học khích lệ tranh chấp giữa các tôn giáo hay một Kitô học làm hòa bình trở thành khả hữu. Bất cứ ai đã từng đọc các sách viết về Chúa Giêsu của Đức Bênêđictô và đã ghi nhận các phản ứng tích cực đối với các sách này từ thế giới Do Thái chỉ có thể xác tín đối với phương thức thứ hai...

Cộng đồng những người hy vọng

Như một kết luận, Đức Hồng Y Koch phát biểu niềm hy vọng của ngài và của các Kitô hữu nói chung: “về vấn đề cánh chung, câu hỏi quan trọng đối với Kitô hữu là liệu họ có thể hy vọng Đấng Mêxia mà người Do Thái mong đợi, và Đấng Mêxia mà Kitô hữu chúng tôi tin đã xuất hiện nơi Chúa Giêsu, sẽ là một. Chính tôi vốn có niềm hy vọng này; tôi tuyên xưng nó. Tôi hy vọng không vì thế mà bị tố cáo là bài Do Thái Giáo. Đối với tôi, tin vào Lời hằng sống của Thiên Chúa, Lời mà Chúa Giêsu vốn công bố một cách trung thành và chính Người cô đọng, là động lực mạnh mẽ nhất trong cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa bài Do Thái và bài Do Thái giáo, nhưng còn mạnh mẽ hơn nữa là việc thúc đẩy đi tìm và vun sỏi tình bạn. Đối với các Kitô hữu, đức tin nơi Chúa Giêsu Kitô là phần yếu tính của niềm hy vọng cánh chung vốn là của chung giữa người Do Thái và Kitô hữu và cộng đồng những người đang chờ đợi việc hoàn thành thế giới trong Vương Quốc Thiên Chúa.

“Tôi coi là đáng công việc tiếp tục thảo luận vấn đề thần học cốt lõi này trong cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo. Ngoài ra, tiểu luận của Đức Bênêđictô mang lại cho nó một thúc đẩy rất tốt đẹp. Tôi vận động cho nó được công bố, vì nó chứa đựng nhiều viên ảnh cần được khai triển và sâu sắc hóa trong cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo. Với việc công bố tiểu luận, không điều gì bị giật lùi trong cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo. Nhưng theo ý kiến tôi, nó là một phần của cuộc đối thoại chân chính trong đó hai đối tác thông tri rõ ràng cái hiểu thần học về chính mình và trách nhiệm của mình, và các niềm tin họ đem vào cuộc đối thoại mà không tìm cách cãi nhau. Vì lý do này, tôi không thể thấy bất cứ nguy hiểm nào hoặc ngay cả nghi vấn nào đối với cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo trong tiểu luận của Đức Giáo Hoàng Huru Trí, trái lại thấy một gợi hứng để thâm hậu hóa cuộc đối thoại này về phương diện thần học. Tôi hy vọng cách đọc này sẽ chiếm ưu thế, một cách đọc vốn tương ứng với ý định và bản văn đóng góp của ngài”.

Tuyên bố báo chí 22 tháng Giêng, 2019

Bài nhận định chi tiết trên dường như không được nghiên cứu kỹ nên vẫn có những phê phán tiêu cực đối với tiểu luận. Bởi đó, sau cuộc gặp gỡ giữa 3 giáo sĩ Do Thái, trong đó có, Trưởng Giáo Sĩ Arie Folger, và Đức Bênêđictô tại Vatican, một số đại biểu cả Công Giáo, Thệ phản lẫn Do Thái giáo Đức đã gặp gỡ Đức Hồng Y Koch và do đó, có tuyên bố báo chí ngày 22 tháng Giêng, 2019 tựa là “Không có gì nên rút lại, Cuộc đàm đạo về cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo tại Vatican”.

Thông cáo trên cho hay các đại diện nhận định rằng tiểu luận đã “dẫn đến sự mơ hồ đáng kể cho cuộc đàm luận Kitô giáo-Do Thái. Nhất là, việc ngài phê phán biểu thức ‘giao ước không bị thu hồi’ của Thiên Chúa với Israel khiến người ta hoài nghi liệu việc Giáo Hội Công Giáo đánh giá cao Do Thái giáo dựa trên *Nostra Aetate* có còn đứng vững không”. Họ lo ngại rằng những gì đã đạt được trong các liên hệ Do Thái-Kitô giáo có thể vì thế mà bị đặt thành nghi vấn.

Trả lời các lo ngại ấy, Đức Hồng Y Koch phần lớn cũng đưa ra các lập luận đã được ngài trình bày trên đây. Theo ngài, tiểu luận không có thể giá của một văn kiện huấn quyền, mà chỉ là “lập trường của một học giả”. Và khi được hỏi liệu tác giả của tiểu luận có dành cho nó một “trọng lượng” như thế hay không, Đức Hồng Y Koch không trả lời trực tiếp, nhưng ngài nhấn mạnh: “Tuyên bố *Nostra Aetate* mới có thể giá huấn quyền cao nhất và văn kiện của Ủy Ban được Giáo Hội chính thức ban quyền, trong khi bản văn của Đức Giáo Hoàng Huru Trí chỉ phản ánh quan điểm cá nhân của ngài”.

Đức Hồng Y Koch quả quyết rằng “Đức Giáo Hoàng Huru Trí không hề muốn nghi vấn *Nostra Aetate*; ngài hoàn toàn ủng hộ bản văn (năm 1965) của Ủy Ban. Ngài chỉ phê phán về thần học hai điểm chuyên biệt, như, liệu người ta thậm chí có thể nói tới “việc thu hồi” giao ước theo cái hiểu của Thánh kinh hay không. Các câu hỏi ngài nêu lên đáng được xem xét, không nhằm rút lại bất cứ điều gì, nhưng thâm hậu hóa [sự hiểu biết]. Trong bối cảnh này, Đức Hồng Y Koch nhận định rằng lời lẽ của Đức Giáo Hoàng Huru Trí liên quan tới “việc tái lập giao ước Sinai trong giao ước mới bằng máu Chúa Giêsu” nhằm cái hiểu về chính mình của Công Giáo chứ không hề nhằm hạ giá Do Thái Giáo. Ngài không hề bác bỏ giao ước với Israel đời đời có giá trị. Dĩ nhiên, cuộc tranh luận cho thấy về phía Công Giáo, câu hỏi làm thế nào đức tin Kitô giáo vào tính cứu rỗi phổ quát của Chúa Kitô và tuyên bố đức tin cũng rõ ràng không kém là giao ước không bao giờ bị thu hồi của Thiên Chúa với Israel có thể được duy trì và phát biểu một cách đầy xác tín với nhau mà không gây hại, câu hỏi ấy chưa được trả lời thoả đáng và cần được suy nghĩ nhiều hơn nữa.

Các đại diện cũng cho rằng sau 50 năm, cuộc đối thoại vẫn chỉ là “chiếc mâm nhỏ non nớt”, thành thử đây càng là lý do để niềm tin thác vừa được tạo nên không bị nguy hại bằng những phát biểu gây hoang mang. Đức Hồng Y Koch nhấn mạnh rằng, trong cuộc đối thoại giữa người Do Thái và các Kitô hữu, không bên nào nên phải đặt nghi vấn đối với chính các niềm tin của mình, trái lại phải chờ mong bên kia có các sự thật đức tin không vừa ý mình. Đức Hồng Y than phiền rằng trong cuộc đối thoại với người Do Thái, không phải mọi người Công Giáo đều nói một cách cởi mở, hầu như ai cũng dấu giếm thánh giá. Ngài kêu gọi, trong cuộc đối thoại, mọi bên phải thẳng thắn hơn trên bình diện bình đẳng.

Kết quả mọi tham dự viên cuộc gặp gỡ thỏa thuận rằng công trình thần học cần được tiếp tục, kể cả việc hiểu ý nghĩa thần học của lời hứa lãnh thổ. Họ nhấn mạnh đến ý nghĩa xã hội của cuộc đối thoại Do Thái-Kitô giáo. Họ cảm ơn Đức Hồng Y Koch về cơ hội được trao đổi cởi mở và xây dựng.

Nền tảng Nhân quyền: Đức tin vào Thiên Chúa

Sau đây là bài viết chưa từng được công bố của Đức Bênêđictô XVI, được chúng tôi chuyển qua Việt-Ngữ và đăng trên VietCatholicNews ngày 9 tháng 5, năm 2018:

Như đã loan tin, cuốn sách mới của Đức Bênêđictô XVI sẽ được nhà xuất bản Cantagalli, Siena, phát hành vào ngày 10 tháng 5 này. Với tựa đề *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* (Giải Phóng Tự Do. Đức Tin và Chính Trị trong Thiên Niên Kỳ Thứ Ba), cuốn sách được Pierluca Azzaro và Carlos Granados hiệu đính, Đức Phanxicô viết lời tựa.

Trong cuốn này, có bài mang tên tác giả Joseph Ratzinger, viết ngày 29 tháng 9 năm 2014, cho đến nay, chưa được công bố, nói về nền tảng nhân quyền mà theo ngài một là đặt cơ sở trên đức tin vào Thiên Chúa, Đấng Tạo Dựng, hai là không hề hiện hữu.

Bản văn hết sức sáng sủa, được ngài viết lúc hưu trí tại Vatican, một năm rưỡi sau khi từ nhiệm, để nhận định về một cuốn sách xuất bản năm 2015 dưới tựa đề sau cùng là *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova delle modernità* (Nhân Quyền và Kitô Giáo. Giáo Hội Dưới Chứng Nghiệm Hiện Đại) của Marcello Pera, bạn ngài và là một nhà triết học thuộc trường phái cấp tiến và là cựu chủ tịch Thượng Viện Ý.

Trong phần nhận định, Đức Giáo Hoàng Hưu Trí phân tích việc phát triển rầm rộ các nhân quyền trong tư duy thế tục và Kitô Giáo của hậu bán thế kỷ 20, như là một phương thức thay thế cho các nền độc tài đủ loại, bất chấp là vô thần hay Hồi Giáo. Và ngài giải thích tại sao “trong các bài giảng và giáo huấn của tôi, tôi luôn khẳng định tính trung tâm của các câu hỏi về Thiên Chúa”.

Lý do là muốn bảo đảm, các nhân quyền phải đặt nền tảng trên sự thật; không có sự thật, các nhân quyền có thể tăng lên nhưng cũng tự hủy và con người kết cục ở chỗ tự bác bỏ chính mình.

Sau đây là nguyên văn bài viết theo bản dịch tiếng Anh của Matthew Sherry, Ballwin, Missouri, U.S.A. do Sandro Magister phổ biến:

Nếu Thiên Chúa Không Hiện Hữu, Các Nhân Quyền Sẽ Sụp Đổ, Các Yếu Tố để Thảo Luận về Cuốn Sách của Marcello Pera "Giáo Hội, Các Nhân Quyền, và Việc Xa Lìa Thiên Chúa"

Cuốn sách chắc chắn nói lên một thách thức lớn lao cho tư duy hiện thời, và, cách riêng, cho cả Giáo Hội và thần học nữa. Sự bất liên tục giữa các tuyên bố của các vị giáo hoàng thế kỷ 19 và viễn kiến mới bắt đầu với *Pacem in Terris* khá hiển nhiên và đã có nhiều tranh luận về nó. Nó cũng nằm tại tâm điểm cuộc chống đối của Lefèbvre và các người theo vị này chống lại Công Đồng. Tôi cảm thấy không đủ khả năng đưa ra câu trả lời rõ ràng cho các vấn đề trong cuốn sách của ông; tôi chỉ có thể trình bày một vài nhận xét mà, theo tôi, có thể quan trọng để thảo luận xa hơn.

1. Chỉ nhờ cuốn sách của Ông, tôi mới được rõ *Pacem in Terris* đã mở đường ra đến đâu. Tôi vốn biết thông điệp này đã tạo nên hiệu quả mạnh mẽ ra sao đối với nền chính trị Ý: nó đem lại một thúc đẩy có tính quyết định đối với việc mở đường cho Dân Chủ Kitô Giáo nghiêng về phía tả. Tuy nhiên, tôi không được biết đâu là khởi đầu mới được việc này nói lên trong tương quan với nền tảng lý thuyết của đảng này. Và tuy thế, như tôi còn nhớ, vấn đề nhân

quyền thực sự chỉ đã chiếm được một vị trí có tầm quan trọng lớn lao trong Huân Quyền và trong thần học hậu công đồng từ thời Đức Gioan Phaolô II.

Tôi có cảm tưởng này là nơi vị Thánh Giáo Hoàng, đó không hẳn là kết quả của suy tư (dù suy tư không thiếu nơi ngài) cho bằng là hậu quả của kinh nghiệm thực tế. Chống lại chủ trương toàn trị của Nhà Nước Mácxít và ý thức hệ trên đó nhà nước này dựa vào, ngài thấy trong ý niệm nhân quyền một vũ khí cụ thể có khả năng hạn chế được đặc tính toàn trị của Nhà Nước, nhờ thế dành chỗ cho tự do, cần thiết không những để nghĩ tới con người cụ thể, mà còn, và trên hết, cần thiết cho đức tin của các Kitô Hữu và cho quyền lợi Giáo Hội nữa. Theo một công thức dành cho chúng năm 1948, hình ảnh thể tục về nhân quyền, đối với ngài hiển nhiên là một sức mạnh hợp lý tương phản với mọi giả định tổng quát, cả ý thức hệ lẫn thực hành, của nhà nước được xây dựng trên chủ nghĩa Mácxít. Và do đó, trong tư cách giáo hoàng, ngài khẳng định việc nhìn nhận nhân quyền như là một sức mạnh được thừa nhận khắp thế giới bởi lý trí phổ quát chống lại các nền độc tài bất cứ thuộc loại nào.

Hiện nay, sự khẳng định trên không những liên quan đến các chế độ độc tài vô thần, mà còn cả các quốc gia được xây dựng trên căn bản biện minh tôn giáo, mà chúng ta thấy trước hết nơi thế giới Hồi Giáo. Sự hỗn hợp chính trị và tôn giáo trong Hồi giáo, một sự hỗn hợp nhất thiết hạn chế sự tự do của các tôn giáo khác, và do đó cũng hạn chế sự tự do của các Kitô hữu, đi ngược lại tự do tín ngưỡng, một tự do, đến một mức độ nào đó, cũng coi nhà nước thể tục là hình thức đúng đắn của nhà nước, trong đó quyền tự do tín ngưỡng mà các Kitô hữu yêu cầu ngay từ đầu đã tìm được chỗ đứng. Trong vấn đề này, Đức Gioan Phaolô II biết rằng ngài đang ở trong một sự liên tục sâu sắc với Giáo Hội tiên khởi. Giáo Hội này vốn phải đối đầu với một nhà nước tuy biết khoan dung tôn giáo, tất nhiên, nhưng lại khẳng định sự đồng nhất tối hậu giữa nhà nước và thẩm quyền thần linh, một điều các Kitô hữu không thể nào đồng thuận. Đức tin Kitô giáo, vốn công bố một tôn giáo phổ quát cho mọi người, nhất thiết bao gồm việc hạn chế từ nên tảng thẩm quyền của nhà nước vì các quyền lợi và nghĩa vụ của lương tâm cá nhân.

Ý niệm nhân quyền đã không được diễn tả theo cách đó. Đúng hơn, nó đặt việc vâng lời của con người đối với Thiên Chúa làm một giới hạn cho việc vâng lời nhà nước. Tuy nhiên, đối với tôi, xem ra không chính đáng khi định nghĩa bản phận vâng lời của con người đối với Thiên Chúa như một quyền đối với nhà nước. Và về phương diện này, điều hoàn toàn hợp luận lý, trong việc tương đối hóa nhà nước để có lợi cho quyền tự do được vâng phục Thiên Chúa, là Đức Gioan Phaolô II cho rằng nên coi nhân quyền có trước bất cứ thẩm quyền nhà nước nào. Tôi tin rằng trong chiều hướng này, Đức Giáo Hoàng chắc chắn đã khẳng định một sự liên tục sâu sắc giữa ý niệm căn bản nhân quyền và truyền thống Kitô giáo, dĩ nhiên, ngay cả khi các công cụ tương ứng, cả ngôn ngữ học lẫn khái niệm, thực ra rất xa cách nhau.

2. Theo ý kiến của tôi, trong tín lý con người như được tạo nên giống hình ảnh Thiên Chúa, trong căn bản, có chứa điều được Kant khẳng định khi ông định nghĩa con người như một cùng đích chứ không phải là một phương tiện. Cũng có thể nói rằng nó chứa đựng ý tưởng con người là một chủ thể chứ không phải chỉ là một đối tượng của quyền lợi. Yếu tố cấu thành ý niệm nhân quyền này được phát biểu rõ ràng, đối với tôi, trong Sáng Thế: “Ta sẽ đòi mỗi người phải đền mạng sống của người anh em mình. Ai đổ máu con người, thì máu nó sẽ bị con người đổ ra, vì Thiên Chúa đã làm ra con người theo hình ảnh Thiên Chúa.”(Xh 9: 5tt). Việc được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa bao gồm sự kiện này là sự sống con người được đặt dưới sự che chở đặc biệt của Thiên Chúa, sự kiện này nữa: con người, trong tương quan với luật lệ nhân bản, là chủ nhân của quyền lợi do chính Thiên Chúa thiết lập.

Khái niệm này có tầm quan trọng căn bản vào đầu thời hiện đại với việc khám phá ra Mỹ Châu. Mọi dân tộc mới mà chúng ta gặp gỡ đều không được rửa tội, thành thử có câu hỏi được đặt ra là họ có quyền lợi hay không. Theo quan điểm trời vượt, họ chỉ trở thành các chủ thể chính đáng của quyền lợi nhờ phép rửa tội mà thôi. Việc nhìn nhận rằng họ giống hình ảnh của Thiên Chúa nhờ sự sáng thế - và họ vẫn còn như vậy cả sau tội nguyên tổ - có nghĩa là trước cả phép rửa tội, họ đã là chủ thể của quyền lợi rồi và do đó có quyền đòi người ta phải tôn trọng nhân tính của họ. Với tôi, dường như đây là một sự nhìn nhận "nhân quyền" có trước việc chấp nhận đức tin Kitô giáo và bất cứ quyền lực nhà nước nào, bất kể bản chất cụ thể của nó là gì.

Nếu tôi không lầm, Đức Gioan Phaolô II hiểu rõ nỗ lực của ngài dành cho nhân quyền liên tục với thái độ mà Giáo Hội cổ thời vốn có đối với nhà nước Rôma. Thực tế, lệnh truyền của Chúa phải làm cho mọi dân tộc trở thành các môn đệ đã tạo ra một tinh thể mới trong mối liên hệ giữa tôn giáo và nhà nước. Cho đến lúc đó, không có tôn giáo nào cho rằng mình phổ quát. Tôn giáo là một phần thiết yếu của bản sắc mỗi xã hội. Lệnh truyền của Chúa Giêsu không có nghĩa là ngay lập tức đòi một sự thay đổi trong cơ cấu các xã hội cá thể. Ấy thế nhưng, nó đòi mọi xã hội được trao cho khả thể chào đón sứ điệp của Người và sống phù hợp với nó.

Điều tiếp theo điều trên, trước nhất, là một định nghĩa mới, trên hết, về bản chất của tôn giáo: đây không phải là một nghi thức và tuân giữ tối hậu nhằm đảm bảo danh tính của nhà nước. Thay vào đó, nó là việc công nhận (đức tin), và, chính xác hơn, là việc công nhận sự thật. Vì tinh thần con người đã được tạo dựng cho sự thật, rõ ràng là sự thật có tính ràng buộc, không theo nghĩa đạo đức học duy nghiệm (positivistic) về bản phận, mà đúng hơn, dựa trên bản chất của chính chân lý, là điều chính bằng cách này, đã làm cho con người thành tự do. Mối liên kết giữa tôn giáo và chân lý này bao gồm quyền được tự do, một điều được phép coi là liên tục một cách sâu sắc với cốt lõi chân chính của học lý về nhân quyền, như Đức Gioan Phaolô II rõ ràng đã chủ trương.

3. Ông đã rất đúng khi coi ý tưởng của Thánh Augustinô về nhà nước và lịch sử là nền tảng, đặt nó làm căn bản cho viễn kiến của ông đối với học thuyết Kitô giáo về nhà nước. Thế nhưng, quan điểm của Aristot có thể đáng được xem xét nhiều hơn. Theo như tôi có thể đánh giá, nó ít quan trọng trong truyền thống của Giáo Hội Trung Cổ, càng ít quan trọng hơn nữa, sau khi nó được Marsilius thành Padua sử dụng để chống lại huấn quyền của Giáo Hội. Sau đó, mỗi ngày nó mỗi được sử dụng nhiều hơn, bắt đầu từ thế kỷ XIX khi học thuyết xã hội của Giáo Hội đang được phát triển. Lúc ấy, người ta khởi đầu từ một trật tự hai mặt, "trật tự tự nhiên (*ordo naturalis*)" và "trật tự siêu nhiên (*ordo supernaturalis*)", nhưng trong đó, "trật tự tự nhiên" được xem là hoàn chỉnh ngay trong chính nó. Người ta minh nhiên nhấn mạnh rằng "trật tự siêu nhiên" là một bổ sung nhưng không (free addition), nghĩa là một ơn thánh đơn thuần không thể dựa vào "trật tự tự nhiên" để mà đòi hỏi.

Với việc xây dựng một "trật tự tự nhiên" có thể nắm bắt một cách hoàn toàn thuần lý, một mưu toan đã được đưa ra nhằm có được một cơ sở luận lý nhờ đó Giáo hội có thể khẳng định chủ trương đạo đức học của mình trong cuộc tranh luận chính trị chỉ cần dựa vào tính thuần lý (rationality) hoàn toàn. Đúng, trong quan điểm này, có sự kiện là: ngay cả sau tội nguyên tổ, mặc dù bị thương tích, trật tự sáng thế đã không bị phá hủy hoàn toàn. Khẳng định rằng chỉ dựa vào yếu tố đích thực nhân bản mà thôi, ta không thể quả quyết được chủ trương đức tin của ta, tự nó, là một khẳng định chính xác. Nó tương ứng với tính tự lập của lĩnh vực sáng thế và sự tự do chủ yếu của đức tin. Theo chiều hướng này, tầm nhìn sâu sắc theo quan điểm của nền thần học về sáng thế, về "trật tự tự nhiên" trong tương quan với học thuyết Aristot về

nhà nước được biện minh, thậm chí còn thực sự cần thiết nữa. Nhưng cũng có những nguy hiểm:

a) Rất dễ quên thực tại của tội nguyên tổ và tiến đến những hình thức lạc quan ngây thơ không phù hợp với thực tại chút nào.

b) Nếu "trật tự tự nhiên" được coi như một toàn bộ (totality) hoàn chỉnh ngay trong chính nó và nó không cần tới Tin Mừng, thì có sự nguy hiểm này là những gì là Kitô Giáo chân chính xem ra chỉ là cấu trúc thượng tầng, cuối cùng sẽ trở thành dư thừa, áp đặt lên điều nhân bản theo tự nhiên. Thực vậy, tôi nhớ rằng có lần người ta trình bày với tôi bản thảo một văn kiện trong đó, cuối cùng, một số công thức rất đạo đức đã được phát biểu, ấy thế nhưng suốt trong toàn bộ diễn trình lập luận, không những Chúa Giêsu Kitô và Tin Mừng của Người không được nhắc đến, mà ngay cả Thiên Chúa cũng không và do đó dường như các Vị đã trở thành dư thừa. Hiển nhiên, ta vẫn tin rằng có thể xây dựng một trật tự hoàn toàn thuần lý về tự nhiên; tuy nhiên, trật tự này không thuần lý theo nghĩa hẹp và mặt khác, liệu mình sẽ đẩy những điều đúng là Kitô Giáo xuống lĩnh vực hoàn toàn có tính xúc cảm. Ở đây, ta thấy xuất hiện rõ ràng một cố gắng nhằm hạn chế mưu toan tạo ra một "trật tự tự nhiên" tự cung tự cấp. Cha de Lubac, trong "Surnaturel" (Siêu Nhiên) của ngài, đã cố gắng chứng minh rằng Thánh Tôma Aquinô - người cũng được nhắc đến trong việc bồi đắp mưu toan này - đã không thực sự có ý định làm như thế.

c) Một vấn đề căn bản trong mưu toan trên nằm ở sự kiện này: khi quên học lý về tội nguyên tổ, người ta đặt một sự tin tưởng ngây thơ vào lý trí mà không nhận thức được tính phức tạp thực sự của nhận thức thuần lý trong lĩnh vực đạo đức học. Cuộc tranh luận đầy bi kịch về luật tự nhiên cho thấy rõ ràng rằng tính hợp lý siêu hình, điều mà trong bối cảnh này vốn được giả định, không phải là điều hiển nhiên ngay lập tức. Với tôi, dường như cuối cùng Kelsen đã đúng khi ông nói rằng dẫn khởi một bổn phận từ hiện hữu chỉ hợp lý khi Một Vị nào đó đặt bổn phận ấy trong hiện hữu. Tuy nhiên, đối với ông, luận đề này không đáng để thảo luận. Do đó, với tôi, dường như cuối cùng mọi sự đều phải dựa trên khái niệm Thiên Chúa. Nếu Thiên Chúa hiện hữu, nếu có một Đấng Tạo Dựng, thì hiện hữu cũng có thể nói về Người và chỉ ra một bổn phận cho con người. Nếu không, thì triết lý hành động (ethos) cuối cùng bị giản lược vào chủ nghĩa thực dụng (pragmatism). Đây là lý do tại sao trong sự rao giảng của tôi và trong các trước tác của tôi, tôi luôn khẳng định tính trung tâm của vấn đề Thiên Chúa. Với tôi, dường như đây là điểm trong đó viễn kiến cuốn sách của ông và suy nghĩ của tôi trong căn bản đã gặp nhau. Ý niệm nhân quyền cuối cùng chỉ giữ được tính vững chắc của nó khi đặt cơ sở trên niềm tin vào Thiên Chúa, Đấng Tạo Dựng. Chính từ đó, nó nhận được câu định nghĩa cho giới hạn của nó và đồng thời câu biện minh cho nó.

4. Tôi có cảm tượng rằng trong cuốn sách trước đây của ông, tức cuốn "Tại Sao Chúng Ta Phải Tự Gọi Là Kitô Hữu", ông đánh giá ý niệm của những nhà cấp tiến vĩ đại về Thiên Chúa một cách khác với cách ông đánh giá trong tác phẩm mới của ông. Trong cuốn sau, xem ra nó là một bước tiến tới việc đánh mất đức tin vào Thiên Chúa. Ngược lại, theo ý kiến tôi, trong cuốn sách đầu tiên của ông, ông đã chứng minh một cách đầy thuyết phục rằng nếu không có ý niệm Thiên Chúa, chủ nghĩa cấp tiến Âu Châu sẽ không thể hiểu được và phi luận lý. Đối với các ông tổ của chủ nghĩa cấp tiến, Thiên Chúa vẫn còn là nền tảng cho viễn kiến của họ về thế giới và con người, đến nỗi, trong cuốn sách đó, luận lý học của chủ nghĩa cấp tiến làm cho việc tuyên xưng Thiên Chúa của đức tin Kitô giáo trở thành cần thiết. Tôi hiểu rằng cả hai việc đánh giá đều được biện minh: một đảng, trong chủ nghĩa cấp tiến, ý niệm Thiên Chúa tự tách mình ra khỏi các nền tảng Thánh Kinh của nó, do đó, dần dần mất đi sức mạnh cụ thể của nó; đảng khác, đối với những nhà cấp tiến vĩ đại, Thiên Chúa là và vẫn là Đấng

không thể thiếu được. Có thể nhấn mạnh khía cạnh này hay khía cạnh kia của diễn trình. Tôi tin rằng cần phải nhắc đến cả hai. Nhưng viển kiến trong cuốn sách đầu tiên của ông vẫn không thể thiếu đối với tôi: tôi muốn nói rằng chủ nghĩa cấp tiến, nếu nó loại trừ Thiên Chúa, sẽ mất hết nền tảng riêng của nó.

5. Ý niệm Thiên Chúa bao gồm khái niệm căn bản về con người, coi họ như chủ thể của lề luật và do đó biện minh và đồng thời thiết lập ra các giới hạn cho việc quan niệm các nhân quyền. Trong cuốn sách của ông, ông đã chứng tỏ một cách thuyết phục và thúc đẩy điều sẽ xảy ra khi khái niệm nhân quyền bị tách biệt khỏi ý niệm Thiên Chúa. Sự nhân thừa các nhân quyền cuối cùng sẽ dẫn đến sự hủy diệt ý niệm quyền lợi và nhất thiết dẫn đến "quyền" hư vô hóa (nihilistic) của con người nhằm phủ nhận chính bản thân họ: phá thai, tự tử, việc sản xuất ra con người như một đồ vật trở thành quyền của con người mà quyền này cùng một lúc sẽ phủ nhận chính họ. Vì vậy, trong cuốn sách của ông, điều xuất hiện một cách đầy thuyết phục là ý niệm nhân quyền, khi bị tách ra khỏi ý niệm Thiên Chúa, cuối cùng không những dẫn đến việc đẩy Kitô giáo ra bên lề mà còn cả sự phủ nhận chính nó nữa. Điều này, một điều, với tôi, dường như là mục đích thực sự của cuốn sách của ông, có một ý nghĩa lớn lao trước sự phát triển tâm linh hiện nay tại Phương Tây, một phát triển ngày càng phủ nhận nền tảng Kitô giáo của mình và quay mặt chống lại chúng.

Joseph Ratzinger

Vatican II, hân hoan và phấn khởi

Sau đây là một bài nói chuyện của Đức Bênêđictô XVI với hàng giáo sĩ Rôma. Tuy lúc đó, ngài vẫn còn là đương kim giáo hoàng, nhưng chỉ vài tuần nữa, ngài sẽ từ nhiệm để trở lại cuộc sống của thần học gia Ratzinger, nhà thần học vĩ đại của tính liên tục. Chúng tôi từng đăng tải bài này trên VietCatholicNews ngày 09/04/2013:

Thứ năm, 14 tháng 2 vừa qua, nhân cuộc viếng thăm hàng giáo sĩ Rôma, Đức Thánh Cha Bênêđictô XVI đã ứng khẩu nhắc tới một số kỷ niệm của ngài đối với Công Đồng Vatican II.

Đối với hôm nay, vì tuổi già sức yếu, tôi đã không thể dọn được một bài nói chuyện dài như thường lệ; thay vào đó, tôi xin trình bày những gì hiện có trong đầu tức một số ý tưởng về Công Đồng Vatican II, theo cái nhìn của tôi. Tôi xin bắt đầu với câu truyện vui: năm 1959, tôi được cử nhiệm làm giáo sư tại Đại Học Bonn, nơi có các chủng sinh của Giáo Phận Cologne và nhiều giáo phận trong vùng tới học. Nhờ thế, tôi có dịp được tiếp xúc với Đức Hồng Y TGM Cologne, là Đức Hồng Y Frings. Năm 1961, nếu tôi nhớ không sai, Đức Hồng Y Siri của Genoa có tổ chức một loạt các buổi nói chuyện về Công Đồng do nhiều vị Hồng Y ở Âu Châu đảm trách, và ngài có mời Đức TGM Cologne trình bày đề tài Công Đồng và thế giới tư duy hiện đại.

Đức Hồng Y yêu cầu tôi, là giáo sư trẻ nhất, viết cho ngài một dự thảo. Ngài rất thích dự thảo ấy và đã đem trình bày với dân chúng tại Genoa y nguyên bản văn mà tôi đã viết cho ngài. Chẳng bao lâu sau, Đức Giáo Hoàng Gioan mời Đức Hồng Y tới gặp ngài. Đức Hồng Y lo lắng lắm sợ mình nói điều gì đó không đúng, một điều gì đó sai lạc, nên bị triệu tới để quở mắng, thậm chí dám bị tước cả chức Hồng Y lắm. Thực vậy, khi cha thư ký của ngài giúp ngài vận phẩm phục để vào triều yến, Đức Hồng Y bảo: “Có lẽ đây là lần chót tôi mặc phẩm phục này!”. Rồi ngài đi vào, Đức Giáo Hoàng Gioan ra gặp ngài, ôm lấy ngài rồi nói: “Cám ơn Đức Hồng Y, Đức Hồng Y đã nói những điều mà chính tôi vốn muốn nói từ lâu, nhưng không tìm ra lời”. Nhờ thế, Đức Hồng Y biết ngài đi đúng đường và đã mời tôi tháp tùng ngài tới Công Đồng, đầu tiên làm cố vấn riêng cho ngài; sau đó, ngay trong khóa đầu tiên, tôi nghĩ vào khoảng tháng Mười Một năm 1962, tôi cũng được cử làm chuyên viên chính thức của Công Đồng.

Thế là chúng tôi lên đường tới Công Đồng không những lòng tràn đầy niềm vui mà còn phấn khởi nữa. Ai cũng hết sức nóng lòng mong đợi. Chúng tôi hy vọng mọi sự sẽ được canh tân, ta sẽ có một Lễ Hiện Xuống mới, vì lúc đó, Giáo Hội vẫn còn khá vững vàng: con số tham dự Thánh Lễ Chúa Nhật vẫn còn khá đông, ơn gọi làm linh mục và tu dòng chỉ hơi bắt đầu giảm sút, nhưng vẫn còn đủ. Tuy thế, người ta có cảm tưởng Giáo Hội không chịu tiến về phía trước, đang sa sút, dường như đã trở thành điều gì đó thuộc quá khứ chứ không phải là người loan báo tương lai. Và lúc đó, chúng tôi hy vọng rằng mối liên hệ này sẽ được đổi mới, chắc chắn nó sẽ thay đổi, Giáo Hội một lần nữa sẽ trở thành sức mạnh của tương lai cũng như sức mạnh của hiện tại. Chúng tôi cũng biết rằng mối liên hệ giữa Giáo Hội và thời hiện đại, ngay từ đầu, đã hơi gặp trục trặc, bắt đầu với sai lầm của Giáo Hội trong vụ Galileo Galilei. Chúng tôi mong sửa được buổi đầu sai lầm ấy và khám phá lại sự liên kết giữa Giáo Hội và những lực lượng tốt đẹp nhất của thế giới, ngõ hầu mở ra một tương lai thực sự cho nhân loại, một tiến bộ thực sự. Tóm lại, chúng tôi tràn trề hy vọng, tràn trề phấn khởi, những mong góp phần mình vào diễn trình đó. Tôi nhớ rằng người ta vốn nghĩ Công Đồng Rôma chỉ là một mô thức tiêu cực. Tôi không biết đúng hay sai nhưng người ta bảo rằng các văn kiện đã soạn sẵn tại Vương Cung Thánh Đường Thánh Gioan được đọc lớn tiếng lên, rồi các thành viên của Công Đồng chỉ biết vỗ tay hoan hô, nghĩa là chấp thuận bằng cách vỗ tay. Công Đồng đại loại được

tiến hành như thế. (Nhưng ngày nay) các giám mục cho hay: không, ta không nên hành động như vậy nữa. Chúng tôi là giám mục, chúng tôi là chủ thể của Công Đồng; chúng tôi không muốn đơn giản chấp thuận những gì đã được làm sẵn, chúng tôi muốn làm chủ thể, làm chủ đạo của Công Đồng. Bởi thế, cả Đức Hồng Y Frings, người có tiếng trung thành tuyệt đối với Đức Thánh Cha, trung thành một cách gần như từng ly từng tí nữa, cũng đã phát biểu rằng: ở đây, chúng tôi đóng vai trò khác hẳn. Đức Giáo Hoàng mời gọi chúng tôi trở thành như các giáo phụ, trở thành Công Đồng Chung, một chủ thể canh tân Giáo Hội. Bởi thế, chúng tôi muốn đảm nhiệm vai trò mới mẻ này của chúng tôi.

Dịp đầu tiên thái độ trên được chứng tỏ là chính ngày thứ nhất. Chương trình dành cho ngày thứ nhất này là bầu các ủy ban. Các danh sách đề bầu đã được soạn sẵn, và được coi là soạn một cách vô tư. Các danh sách này được đem ra bỏ phiếu. Nhưng ngay tức khắc, các nghị phụ tuyên bố: không, chúng tôi không muốn bỏ phiếu cho những danh sách đã dọn sẵn. Chúng tôi là chủ thể. Thành thử, phải hoãn việc bỏ phiếu này, vì các nghị phụ muốn trước hết được biết nhau cái đã, sau đó, mới tự mình soạn thảo các danh sách. Và đã xảy ra đúng như thế. Đức Hồng Y Liénart của Lille và Đức Hồng Y Frings của Cologne công khai cho hay: không, không phải cách đó. Chúng tôi muốn soạn danh sách riêng của chúng tôi và bầu các ứng cử viên của chúng tôi. Đây không hẳn là hành vi cách mạng, mà chỉ là hành vi lương tâm, một hành vi chịu trách nhiệm về phía các nghị phụ của Công Đồng.

Và thế là khởi đầu giai đoạn gay go, tích cực tìm hiểu các đối tác của mình, một điều không thể nào tình cờ xảy ra được. Tại Collegio dell'Anima, nơi tôi cư ngụ, chúng tôi có nhiều khách tới thăm: Đức Hồng Y rất nổi tiếng, và chúng tôi được hân hạnh đón tiếp các vị Hồng Y khắp thế giới. Tôi nhớ rõ khổ người cao và gầy của Đức Cha Etchegaray, tổng thư ký Hội Đồng Giám Mục Pháp, và nhiều vị khác. Việc này diễn ra suốt thời kỳ Công Đồng: những cuộc họp bỏ túi với các đối tác thuộc nhiều quốc gia khác. Nhờ thế, tôi được làm quen với những nhân vật vĩ đại như các cha de Lubac, Daniélou, Congar, v.v... Chúng tôi cũng biết nhiều giám mục khác nhau; nhưng nhớ nhất là Đức Cha Elchinger của Strasbourg. Có thể nói đó đã là một cảm nghiệm về tính phổ quát và thực tại cụ thể của Giáo Hội, một thực tại không đơn giản chỉ tiếp nhận chỉ thị từ trên cao, nhưng cùng nhau triển nở và tiến về phía trước, luôn dưới sự hướng dẫn, dĩ nhiên, của vị kế nhiệm Thánh Phêrô.

Như tôi đã nói, mọi người tới đây với một hoài mong lớn lao; chưa bao giờ có được một công đồng với qui mô lớn lao như thế, nhưng không phải ai cũng biết mình phải làm gì. Có thể nói thế này: những vị được chuẩn bị hơn cả, tức những vị có những ý niệm rõ ràng hơn hết, là hàng giám mục Pháp, Đức, Bỉ và Hoà Lan, những vị tự nhận là “Liên Minh Sông Rhine”. Và trong giai đoạn đầu của Công Đồng, chính các vị này xác định ra con đường phải đi; sau đó, sinh hoạt nhanh chóng được mở rộng và mọi người mỗi ngày một góp phần nhiều hơn vào tính sáng tạo của Công Đồng. Các vị người Pháp và người Đức có một số quan tâm chung với nhau, dù khác nhau về tiêu tiết. Ý định đầu tiên, đơn giản và rõ ràng đơn giản là cải tổ phụng vụ, một việc đã bắt đầu từ thời Đức Piô XII, vị giáo hoàng từng cải tổ phụng vụ Tuần Thánh; ý định thứ hai là giáo hội học; ý định thứ ba là lời Chúa, tức mạc khải; và sau cùng là đại kết. Hơn các vị người Đức, các vị người Pháp cũng rất quan tâm tới việc thăm dò vấn đề liên hệ giữa Giáo Hội và thế giới.

Ta hãy bắt đầu với chủ đề thứ nhất. Sau Thế Chiến Thứ Nhất, Trung và Tây Âu đã được chứng kiến phong trào phụng vụ nhằm khám phá lại sự phong phú và sâu sắc của phụng vụ, mà tới lúc đó vẫn như thể bị khóa cứng trong cuốn sách lễ Rôma của linh mục, trong khi giáo dân cầu nguyện với sách kinh riêng của họ, được soạn thảo theo nhu cầu tình cảm của giáo dân, nhằm diễn dịch nội dung cao xa, ngôn ngữ cao vời của nền phụng vụ cổ điển thành

những ngôn từ thiên nhiên về xúc cảm, gần gũi hơn với tâm hồn giáo dân. Nhưng dường như ta có đến hai nền phụng vụ song hành: linh mục với các cậu giúp lễ cử hành Thánh Lễ theo Sách Lễ, và giáo dân cầu nguyện trong Thánh Lễ theo sách kinh riêng của họ cùng một lúc, mà vẫn biết đại cương những gì đang diễn ra trên bàn thờ. Nhưng nay, ta khám phá lại vẻ đẹp, sự sâu sắc, sự phong phú về lịch sử, về nhân bản và tâm linh của Thánh Lễ và ai cũng hiểu rõ: không còn việc chỉ có người đại diện giáo dân, tức cậu giúp lễ, thưa "*Et cum spiritu tuo*" (và ở cùng tinh thần cha) v.v..., mà có cả một cuộc đối thoại giữa linh mục và giáo dân: quả thực, phụng vụ bàn thờ và phụng vụ giáo dân đã tạo thành một phụng vụ duy nhất, một tham dự tích cực, ngõ hầu mọi phong phú được đem tới cho giáo dân. Phụng vụ đã được tái khám phá và canh tân cách đó.

Nay nhìn lại, tôi thấy quả là một ý tưởng rất tốt khi ta khởi đầu với phụng vụ, bởi nhờ cách này, quyền tối thượng của Thiên Chúa đã được đặt ra, đó là tính tối thượng của thờ lạy. "*Operi Dei nihil praepontatur*" (không điều gì được đặt trước công việc của Chúa): câu trích từ Luật Cửa Thánh Bênêđictô này (xem 43:3) như thế đã trở thành luật tối cao của Công Đồng. Nhiều người xưa nay chỉ trích rằng Công Đồng nói đến nhiều điều, nhưng không nói gì đến Thiên Chúa. (Chỉ trích thế là sai) vì quả Công Đồng có nói tới Thiên Chúa! Hơn nữa, đó là điều Công Đồng nói tới trước nhất, nói một cách đầy bản chất tới Thiên Chúa và dẫn đưa mọi người, dẫn đưa toàn thể dân thánh Chúa tới việc thờ lạy Người, trong việc cùng nhau cử hành phụng vụ Mình và Máu Thánh Chúa Kitô. Hiểu như thế, vượt lên trên các nhân tố thực tiễn vốn khuyên các nghị phụ tránh việc tức khắc khởi đầu với các chủ đề gây tranh cãi, ta có thể nói, thật là một ơn Chúa quan phòng khi Công Đồng khởi đầu với phụng vụ, Thiên Chúa, thờ lạy. Ở đây và vào lúc này, tôi không có ý định chi tiết hóa các cuộc thảo luận này, tuy nhiên, vượt qua các thành quả thực tiễn, thiển nghĩ cũng nên trở về với chính Công Đồng, với những tầng sâu và ý niệm cốt yếu của nó.

Theo tôi, có một số ý niệm cốt yếu sau đây: trước nhất là Mầu Nhiệm Vượt Qua, hiểu như tâm điểm của người Kitô hữu, và do đó, của đời sống Kitô hữu, của năm Kitô Giáo, của Mùa Kitô Giáo, được phát biểu trong Mùa Phục Sinh và trong các Chúa Nhật vốn kỷ niệm ngày Chúa sống lại. Năm này qua năm nọ, chúng ta luôn bắt đầu thì giờ của ta với Lễ Phục Sinh, tức cuộc gặp gỡ của ta với Chúa Sống Lại, và từ cuộc gặp gỡ với Chúa sống lại này, ta đi gặp gỡ thế giới. Hiểu như thế, quả là đáng ngại khi ở thời nay, Chúa Nhật đã bị biến thành ngày cuối tuần, dù thực sự nó là ngày thứ nhất, ngày khởi đầu. Ta phải nhớ kỹ điều này: nó là ngày khởi đầu, khởi đầu Sáng Thế và khởi đầu Tái Sáng Thế trong Giáo Hội, nó là ngày gặp gỡ Đấng Tạo Hóa và Chúa Kitô Sống Lại. Nội dung kép của Chúa Nhật là điều rất quan trọng: nó là ngày thứ nhất, nghĩa là lễ mừng Sáng Thế, ta đang đứng trên nền Sáng Thế, ta tin Thiên Chúa Tác Tạo; và nó là cuộc gặp gỡ với Đấng Sống Lại, Đấng đổi mới Sáng Thế; mục đích chân thực của Người là sáng tạo một thế giới biết đáp trả tình yêu Thiên Chúa.

Rồi tới các nguyên tắc: nguyên tắc dễ hiểu, thay vì bị khóa cứng trong thứ ngôn ngữ không ai biết, không ai còn nói nữa, và nguyên tắc tích cực tham dự. Không may, những nguyên tắc này cũng đã bị hiểu sai. Dễ hiểu không có nghĩa là tầm thường, vì các bản văn vĩ đại trong phụng vụ, dù được nói bằng tiếng mẹ đẻ của ta, cảm ơn Chúa về việc này, vẫn chưa chắc là dễ hiểu: chúng đòi Kitô hữu phải không ngừng được huấn luyện mới lớn lên và bước vào được sâu hơn trong mầu nhiệm và nhờ thế hiểu thấu nó. Lời Chúa cũng thế, khi tôi nghĩ tới trình tự hàng ngày các bài đọc Cựu Ước, và các thư Thánh Phaolô cũng như các Tin Mừng: ai dám nói là mình hiểu ngay tức khắc, chỉ vì nhờ ngôn ngữ mẹ đẻ của mình? Chỉ có việc huấn luyện tâm và trí liên tục mới có thể thực sự tạo được sự dễ hiểu và sự tham dự không phải như những sinh hoạt bề ngoài mà đúng hơn cả con người ta, cả hữu thể ta đi vào hiệp thông của Giáo Hội và nhờ thế đi vào hiệp thông với Chúa Kitô.

Bây giờ, xin nói tới chủ đề thứ hai: Giáo Hội. Ta biết rằng Công Đồng Vatican I bị gián đoạn vì cuộc Chiến Tranh Pháp Phổ, thành thử phần nào bị phiến diện, không hoàn toàn, vì tín điều về quyền tối thượng, tuy nhờ ơn Chúa, được xác định vào thời điểm lịch sử ấy của Giáo Hội, và rất cần thiết đối với thời kỳ tiếp theo, nhưng chỉ là một yếu tố đơn lẻ trong một giáo hội học rộng lớn hơn, vốn từng được xem xét và chuẩn bị. Bởi thế, ta mới chỉ nhận được một mảnh. Và có thể nói được rằng bao lâu nó vẫn còn là một mảnh, thì ta vẫn chỉ có được một cái nhìn phiến diện qua đó, Giáo Hội chỉ là tối thượng. Bởi thế, từ lâu, ý định vẫn là hoàn tất giáo hội học của Vatican I, vào một ngày sẽ được ấn định, để có được một giáo hội học hoàn tất. Ở đây, thì giờ cũng đã chín muồi, vì sau Thế Chiến I, cảm thức về Giáo Hội đã được tái sinh mới mẻ. Như Romano Guardini từng nói: “Giáo Hội đang bắt đầu tỉnh thức trong linh hồn người ta”. Một giám mục Thệ Phản thì nói tới “thời đại của Giáo Hội”. Trên hết, người ta tái khám phá ra ý niệm từng đã được Vatican I xem xét, tức ý niệm Nhiệm Thể Chúa Kitô. Người ta bắt đầu hiểu ra rằng Giáo Hội không phải chỉ là một tổ chức, một cái gì có cơ cấu, có luật pháp, có định chế; đúng là như thế đấy, nhưng thực sự nó là một sinh vật, một thực tại sống động đi vào linh hồn tôi, một cách mà chính tôi, với một linh hồn biết tin, tôi đứng là viên gạch xây nên Giáo Hội đúng nghĩa. Hiểu như hế, Đức Piô XII đã viết thông điệp *Mystici Corporis Christi* (Nhiệm Thể Chúa Kitô) như một bước tiến tới việc hoàn tất nền giáo hội học của Vatican I.

Tôi muốn nói rằng cuộc tranh luận thần học trong các thập niên 1930 và 1940, thậm chí cả trong thập niên 1920 nữa, đều được tiến hành dưới tiêu đề Nhiệm Thể. Đây là một khám phá đem lại nhiều niềm vui lớn lao vào thời đó, và trong ngữ cảnh này, ta thấy xuất hiện công thức sau: ta là Giáo Hội, Giáo Hội không phải là một cơ cấu; Kitô hữu chúng ta, cùng nhau tất cả, đều là cơ thể sống động của Giáo Hội. Và dĩ nhiên, điều này có nghĩa: chúng ta, cái “chúng tôi” đích thực của tín hữu, cùng với cái “tôi” của Chúa Kitô, chính là Giáo Hội; mỗi một người trong chúng ta, chứ không phải cái “chúng tôi” đặc thù nào, tạo thành nhóm đơn nhất tự mang tên là Giáo Hội. Cái “chúng tôi là Giáo Hội” này đòi tôi phải nhận lấy chỗ của mình trong cái “chúng tôi” vĩ đại của các tín hữu mọi thời mọi chốn. Bởi thế, ý niệm trước nhất là hoàn tất nền giáo hội học không những về phương diện thần học, mà cả về phương diện cơ cấu nữa, nghĩa là cần phải nói rằng: ngoài việc thừa kế Thánh Phêrô, và chức năng độc đáo của ngài, cần phải xác định rõ hơn nữa chức năng của các giám mục, của đoàn ngũ giám mục. Và để làm việc này, từ ngữ “tính hiệp đoàn” (collegiality) đã được chấp nhận, một từ ngữ vốn đã được tranh luận rất nhiều, đôi khi rất gay gắt, có thể nói như thế, và bằng những ngôn từ đôi khi rất cường điệu. Nhưng từ ngữ này, một từ ngữ hiện được coi là có công hiệu, dù vẫn có thể tìm ra một từ ngữ khác, muốn diễn tả sự kiện này: như một tập thể, các giám mục chính là những người tiếp nối nhóm Mười Hai, tức đoàn ngũ Tông Đồ. Ta từng nói: chỉ có một giám mục, tức Giám Mục Rôma, mới là người kế nhiệm của một Tông Đồ đặc thù, tức Thánh Phêrô. Tất cả các giám mục khác trở thành các vị kế nhiệm các tông đồ nhờ tham dự vào đoàn ngũ những người tiếp diễn đoàn ngũ của nhóm Mười Hai, và nhờ thế có được sự cần thiết nội tại, chức năng, các quyền lợi và nhiệm vụ của mình. Đối với nhiều người, điều này xem ra như một cuộc tranh quyền, và rất có thể có người nghĩ đến quyền lực của mình thật, nhưng xét trong bản chất, đây không phải là chuyện quyền lực, mà là tính bổ túc của những thành phần khác nhau và là sự hoàn tất đoàn ngũ Giáo Hội với các giám mục, các vị kế nhiệm các Tông Đồ, như là thành phần cấu tạo; và mỗi người trong các vị đều là thành phần cấu tạo của Giáo Hội bên trong đoàn ngũ vĩ đại này.

Có thể nói đó là hai thành phần nền tảng. Nhưng, trong khi đi tìm một quan niệm thần học đầy đủ cho giáo hội học, nhiều phê phán đã được phát biểu sau thập niên 1940, đúng hơn trong thập niên 1950, liên quan tới ý niệm Nhiệm Thể Chúa Kitô. Từ ngữ “nhiệm” bị cho là

quá thiêng liêng, quá chuyên nhất (exclusive); do đó, ý niệm “dân Chúa” bắt đầu được chú ý nhiều hơn. Công Đồng rất đúng khi tiếp nhận từ ngữ này, được các Nghị Phụ cho là nói lên được liên tục tính giữa Cựu và Tân Ước. Trong bản văn Tân Ước, thuật ngữ *Laos tou Theou* (dân Chúa), một thuật ngữ tương ứng với các bản văn Cựu Ước, theo tôi, chỉ trừ có hai ngoại lệ, có nghĩa là dân xưa của Thiên Chúa, tức Dân Do Thái, vốn là Dân “riêng” của Thiên Chúa giữa mọi dân tộc trên mặt đất (*goim*). Những dân tộc khác, các dân ngoại chúng ta, tự mình, không phải là dân Chúa: ta trở nên con cái Ápraham và do đó là dân Chúa nhờ bước vào hiệp thông với Chúa Kitô, vốn là dòng dõi Ápraham. Nhờ bước vào hiệp thông với Người, nhờ là một với Người, ta cũng đã trở thành dân Chúa. Tóm lại, ý niệm dân Chúa bao hàm liên tục tính giữa hai Giao Ước, liên tục tính trong lịch sử của Thiên Chúa với thế giới, với loài người, nhưng cũng bao hàm yếu tố Kitô học nữa. Chỉ nhờ Kitô học, ta mới trở thành dân Chúa, và như thế hai ý niệm này được kết hợp với nhau. Công Đồng quyết định chi tiết hóa nền giáo hội học Ba Ngôi: Dân của Chúa Cha, Thân Thể Chúa Kitô, Đền Thờ Chúa Thánh Thần.

Tuy nhiên, chỉ sau Công Đồng, một yếu tố khác mới xuất hiện, một yếu tố có thể tìm thấy trong chính Công Đồng, tuy có hơi bí ẩn, đó là yếu tố này: mối dây liên kết giữa dân Chúa và Thân Thể Chúa Kitô chính là sự hiệp thông với Chúa Kitô trong Hiệp Thông Thánh Thể. Chính ở đó, ta trở thành Thân Thể Chúa Kitô: mối tương quan giữa dân Chúa và Thân Thể Chúa Kitô tạo ra một thực tại mới: thực tại hiệp thông. Có thể nói: sau Công Đồng, người ta mới thấy rõ chính Công Đồng thực sự đã khám phá ra và chỉ cho thấy ý niệm này: hiệp thông chính là ý niệm trung tâm. Về phương diện ngữ học, có thể nói ý niệm này chưa được hoàn toàn khai triển tại Công Đồng, nhưng nhờ công trình của Công Đồng, ý niệm hiệp thông mỗi ngày mỗi trở thành biểu thức nói lên yếu tính của Giáo Hội, hiệp thông trong các chiều kích khác nhau của nó: hiệp thông với Thiên Chúa Ba Ngôi, Đấng vốn là hiệp thông giữa Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần, hiệp thông bí tích, và hiệp thông cụ thể trong hàng giám mục và trong đời sống Giáo Hội.

Nhưng cuộc tranh luận nóng bỏng hơn chính là vấn đề Mạc Khải. Vấn đề ở đây là mối liên hệ giữa Thánh Kinh và Thánh Truyền, và các nhà chú giải là những người trước nhất muốn được tự do nhiều hơn; họ cảm thấy phần nào, có thể nói như thế, ở thế sút kém so với các nhà chú giải Thệ Phán, là những người lúc đó đang thực hiện được nhiều khám phá lớn lao, trong khi các nhà chú giải Công Giáo phần nào cảm thấy “bị khuyết tật” do nhu cầu phải suy phục Huấn Quyền. Bởi thế, một cuộc đấu tranh hết sức cụ thể đã nổ ra: các nhà chú giải hiện có được thứ tự do nào? Người ta phải đọc Thánh Kinh một cách thích đáng ra sao? Đây là ý nghĩa của Thánh Truyền? Đây là một cuộc đấu tranh nhiều mặt mà tôi không thể đi vào chi tiết lúc này được, nhưng điều quan trọng hẳn là: Thánh Kinh là lời của Chúa và Giáo Hội ở dưới Thánh Kinh, Giáo Hội vâng theo lời Chúa và không đứng trên Thánh Kinh. Ấy thế nhưng cùng một lúc, Thánh Kinh chỉ là Thánh Kinh vì có Giáo Hội sống động, vốn là chủ thể sống động của nó; không có chủ thể sống động là Giáo Hội, Thánh Kinh chỉ là một bộ sách, mở ra cho nhiều giải thích khác nhau, thiếu hẳn sự rõ ràng tối hậu.

Như tôi đã nói, cuộc đấu tranh này khá cam go, và việc can thiệp của Đức Giáo Hoàng Phaolô VI đã tỏ ra có tính quyết định. Việc can thiệp này cho thấy tất cả nét tế nhị của một người cha, tính trách nhiệm của ngài đối với tiến triển của Công Đồng, mà còn cả lòng tôn kính lớn lao của ngài đối với Công Đồng nữa. Lúc ấy đang có ý niệm cho rằng Thánh Kinh là đầy đủ; mọi sự đều chứa trong đó; thành thử không cần đến Thánh Truyền, và Huấn Quyền chẳng có quyền nói chi. Đến độ đó, tôi tin rằng Đức Giáo Hoàng đã chuyển tới Công Đồng mười bốn công thức về một câu cần được lồng vào bản văn Mạc Khải. Ngài dành cho chúng tôi, các nghị phụ, quyền tự do được chọn một trong mười bốn công thức ấy, nhưng ngài nhân

mạnh cần phải chọn một trong mười bốn công thức đó để hoàn tất bản văn. Tôi nhớ ít nhiều công thức "*non omnis certitudo de veritatibus fidei potest sumi ex Sacra Scriptura*", nghĩa là sự chắc chắn của Giáo Hội về đức tin của mình không chỉ phát sinh từ một cuốn sách riêng rẽ, nhưng cần đến chính Giáo Hội như là chủ thể được Chúa Thánh Thần soi sáng và hướng dẫn. Chỉ lúc đó, Thánh Kinh mới nói với tất cả thể giá của mình. Câu này, mà chúng tôi trong Ủy Ban Tín Lý chọn trong số mười bốn công thức, theo tôi, có tính cách quyết định đối với việc chứng tỏ sự cần thiết tuyệt đối phải có Giáo Hội, và do đó, hiểu được ý nghĩa của Thánh Truyền, cơ phận sống động trong đó lời Chúa nhận được sức sống ngay từ buổi đầu và từ đó, nó tiếp nhận được ánh sáng mà trong đó nó được sinh ra. Qui điển Thánh Kinh vốn đã là một sự kiện của Giáo Hội: việc các trước tác này là Sách Thánh vốn là kết quả công trình soi sáng của Giáo Hội, người đã khám phá ra qui điển này trong chính mình; Giáo Hội khám phá ra nó, chứ Giáo Hội không tạo ra nó; và mãi mãi cũng như chỉ trong hiệp thông với Giáo Hội sống động này, người ta mới thực sự hiểu và đọc Thánh Kinh như là lời Chúa, như là lời hướng dẫn ta lúc sống và lúc chết.

Như tôi đã nói, đây là một cuộc tranh luận cam go, nhưng nhờ Đức Giáo Hoàng, và, có thể nói được rằng, nhờ ánh sáng Chúa Thánh Thần, Đấng hiện diện với Công Đồng, một văn kiện đã được hoàn thành, được coi như một trong các văn kiện tinh tế nhất và đổi mới nhất của toàn bộ Công Đồng, và đến nay vẫn cần được học hỏi thâm sâu hơn nữa. Vì cả ngày nay nữa, khoa chú giải vẫn có khuynh hướng đọc Thánh Kinh ở bên ngoài Giáo Hội, bên ngoài đức tin, chỉ trong tinh thần tự gọi là theo phương pháp phê bình sử học, một phương pháp tuy quan trọng, nhưng không bao giờ tới độ có thể đem lại các giải pháp chắc chắn tối hậu. Chỉ khi nào ta tin rằng đây không phải là lời của con người mà là lời của Thiên Chúa, và chỉ khi nào có được chủ thể sống động mà Thiên Chúa từng nói và đang nói với kia, ta mới có thể giải thích Sách Thánh một cách thích đáng. Và ở đây, như tôi từng nói trong lời nói đầu cuốn sách của tôi về Chúa Giêsu (Phần Một), nhiều điều vẫn còn cần phải làm ngõ hầu đạt được một lối giải thích thực sự theo tinh thần của Công Đồng. Ở đây, việc áp dụng Công Đồng vẫn chưa hoàn tất, nhiều điều còn cần phải được làm.

Sau cùng là đại kết. Lúc này đây, tôi không muốn đi vào các vấn đề này, nhưng điều hiển nhiên là các Kitô hữu có thể tìm được sự hợp nhất, đặc biệt sau những "thống khổ" họ phải chịu trong thời Quốc Xã, hay ít nhất cũng có thể mưu tìm sự hợp nhất, ấy thế nhưng điều rõ ràng là chỉ một mình Thiên Chúa mới ban cho ta sự hợp nhất ấy mà thôi. Hiện chúng ta vẫn đi theo nẻo đường này. Có thể nói được rằng hiện nay, với những chủ đề trên, "Liên Minh Sông Rhine" đã hoàn tất được công trình của họ.

Phần thứ hai của Công Đồng có phạm vi rộng hơn. Vấn đề khẩn trương được đặt ra ở đây là thế giới ngày nay, hay thời hiện đại, và Giáo Hội. Cùng với vấn đề đó là vấn đề trách nhiệm xây dựng thế giới này, xã hội này, trách nhiệm đối với tương lai thế giới và niềm hy vọng cánh chung, trách nhiệm đạo đức của các Kitô hữu và ta phải tìm sự hướng dẫn ở đâu; rồi tới các vấn đề: tự do tôn giáo, tiến bộ, và mối liên hệ với các tôn giáo khác. Đến lúc này, mọi phía của Công Đồng đều đã thực sự bước vào cuộc thảo luận, chứ không riêng gì Mỹ, không riêng gì Hiệp Chúng Quốc, là nước hết sức quan tâm tới tự do tôn giáo. Trong khóa thứ ba, các nghị phụ Mỹ thưa với Đức Giáo Hoàng rằng: chúng con không thể về nước mà lại không mang theo tuyên ngôn về tự do tôn giáo được Công Đồng biểu quyết. Tuy nhiên, Đức Giáo Hoàng hết sức cứng rắn và cương quyết, cả kiên nhẫn nữa, đã hoãn bản văn tới khóa thứ bốn, để các nghị phụ tìm hiểu cặn kẽ hơn và nhất trí đầy đủ hơn. Tôi muốn nói: không phải chỉ các vị người Mỹ mới mạnh dạn can thiệp vào diễn tiến của Công Đồng, mà cả các vị người Châu Mỹ La Tinh nữa là những vị thông hiểu cảnh nghèo đói cùng cực của dân chúng họ, ngay trên lục địa mang danh Công Giáo, và trách nhiệm của đức tin đối với hoàn cảnh của những

người dân này. Cũng thế, Châu Phi và Châu Á thì nhận ra nhu cầu đối thoại liên tôn; đó là những nan đề mà xin thú thực, người Đức chúng tôi không nhìn thấy trước. Tôi không thể mô tả hết các nan đề này ở đây. Văn kiện vĩ đại *Gaudium et Spes* đã phân tích rất hay cánh chung học Kitô Giáo và tiền bộ của thế giới cũng như trách nhiệm đối với xã hội tương lai và trách nhiệm của Kitô hữu trước cõi đời đời. Bằng cách này, văn kiện cũng đã đổi mới nền đạo đức học Kitô Giáo, các nền móng của đạo đức học.

Nhưng, bất ngờ thay, song song với văn kiện vĩ đại trên, còn có một văn kiện khác đáp ứng một cách tổng hợp và cụ thể hơn đối với các thách đố của thời đại, đó là Tuyên Ngôn *Nostra Aetate*. Từ đầu, các bằng hữu Do Thái của chúng ta đã hiện diện (tại Công Đồng), và họ nói, chủ yếu với người Đức chúng ta, nhưng cả với nhiều người khác nữa, rằng sau các biến cố bi thảm của thời Quốc Xã, của thập niên Quốc Xã, Giáo Hội Công Giáo có trách nhiệm phải nói một điều gì đó về Cựu Ước, về Dân Do Thái. Họ bảo: dù rõ ràng Giáo Hội Công Giáo không có trách nhiệm trong vụ Diệt Chủng (*Shoah*), nhưng phần đông Kitô hữu đã phạm các tội ác này; chúng ta cần thăm hậu hóa và làm mới lại ý thức của Kitô hữu đối với việc này, cho dù biết rõ các tín hữu chân chính luôn đối kháng những chuyện đó. Như thế, mối liên hệ của chúng ta với thế giới của dân Chúa xưa rõ ràng cần trở thành đối tượng để ta suy nghĩ. Cũng dễ hiểu khi các nước Ả Rập, đúng hơn, các giám mục của các nước Ả Rập, không hài lòng với tình thế ấy: họ sợ ta vinh danh Nhà Nước Do Thái, một điều đương nhiên họ không muốn. Họ bảo: được, một tuyên bố thực sự có tính thần học về Dân Do Thái thì tốt, thậm chí cần thiết nữa, nhưng nếu quý vị đã nói về chuyện ấy, thì cũng phải nói về Hồi Giáo nữa chứ; như thế mới có sự quân bình; Hồi Giáo cũng là một thách thức lớn và Giáo Hội cần phải minh xác mối liên hệ của mình với nó. Vấn đề này, vào lúc ấy, quả tình không được chúng ta hiểu biết nhiều, chỉ hiểu biết chút chút, không nhiều. Ngày nay, ta biết điều ấy cần thiết biết bao.

Khi chúng ta bắt đầu bàn tới Hồi Giáo, thì người ta lại bảo với chúng ta là còn nhiều tôn giáo khác nữa: Cả một lục địa Á Châu cơ mà! Nào là Phật Giáo, nào là Ấn Giáo... Do đó, thay vì một tuyên ngôn như quan niệm lúc đầu, chỉ liên quan tới dân Chúa trong Cựu Ước, cả một văn kiện đã được soạn thảo nói tới cuộc đối thoại liên tôn, dự ứng được điều mà chỉ 30 năm sau thôi đã được chứng minh là rất thâm hậu và quan trọng. Ở đây, tôi không thể vào sâu chủ đề này, nhưng nếu đọc lại bản văn, ta sẽ thấy nó rất cô đọng và thực sự được soạn bởi những người rất quen thuộc với các thực tại này. Nó vẫn tất nói được những điều chủ yếu chỉ trong vòng một số chữ ít ỏi. Đồng thời, nó cũng đặt để được nền móng cho cuộc đối thoại, đối thoại trong khác biệt, trong đa dạng, trong niềm tin, về tính duy nhất của Chúa Kitô, Đấng độc nhất, và đối với một tín hữu, ta không thể nghĩ rằng các tôn giáo chỉ là các dị bản khác nhau của cùng một chủ đề. Không, chỉ có một thực tại Thiên Chúa hằng sống, Đấng đã lên tiếng, và chỉ có một Thiên Chúa, một Thiên Chúa nhập thể, tức một lời của Thiên Chúa, nghĩa là lời thực sự của Thiên Chúa. Nhưng cảm nghiệm tôn giáo (thì có nhiều), với ít nhiều ánh sáng nhân bản từ sáng thế, và do đó, ta cần và có thể bước vào đối thoại, nhờ thế trở nên cởi mở đối với nhau và mở lòng mọi người chào đón sự bằng an của Thiên Chúa, sự bằng an của mọi con cái nam nữ của Người, sự bằng an của toàn thể gia đình nhân loại.

Như thế, hai văn kiện trên, tức văn kiện về tự do tôn giáo và *Nostra Aetate*, cùng với hiến chế *Gaudium et Spes* đã tạo thành một bộ ba rất quan trọng. Tầm quan trọng này mãi mấy thập niên sau mới được chứng tỏ, và hiện nay, chúng ta vẫn còn cố gắng để hiểu tốt hơn các thực tại liên kết qua lại với nhau trong tính duy nhất của mạc khải Thiên Chúa, trong tính duy nhất của một Thiên Chúa nhập thể nơi Chúa Kitô và tính đa nguyên của tôn giáo, ngõ hầu tìm kiếm hòa bình và cả trái tim của những ai sẵn sàng chào đón ánh sáng Chúa Thánh Thần, Đấng hằng soi sáng và dẫn đưa con người tới Chúa Kitô.

Tôi cũng muốn nhân dịp này nói thêm điểm thứ ba: bên cạnh Công Đồng của các Nghị Phụ, Công Đồng đúng nghĩa, còn có công đồng của truyền thông nữa. Nó gần như là một công đồng riêng, và thế giới đã nhận thức Công Đồng qua thứ công đồng sau, tức qua các phương tiện truyền thông. Do đó, thứ công đồng tới với dân chúng một cách có hiệu quả tức khắc chính là thứ công đồng của truyền thông, chứ không phải là Công Đồng của các Nghị Phụ. Và trong khi Công Đồng của các Nghị Phụ được tiến hành trong đức tin, một Công Đồng của đức tin đi tìm intellectus, tìm cách hiểu chính mình và tìm cách hiểu các dấu chỉ của Thiên Chúa vào lúc ấy, tìm cách đáp trả các thách đố của Thiên Chúa vào lúc ấy và tìm trong lời Thiên Chúa một lời cho ngày nay và cho ngày mai, vâng như tôi đã nói, trong khi toàn thể Công Đồng khởi động trong đức tin, trong tư cách *fides quaerens intellectum* ấy, thì thứ công đồng của các nhà báo, đương nhiên, không được tiến hành trong đức tin, mà là trong các phạm trù của truyền thông ngày nay, tức các phạm trù nằm bên ngoài đức tin, với một khoa giải thích khác hẳn. Đó là khoa giải thích chính trị: đối với giới truyền thông, Công Đồng là một cuộc đấu tranh chính trị, một cuộc tranh quyền giữa các khuynh hướng khác nhau trong Giáo Hội. Đương nhiên truyền thông về phe với những người xem ra có nhiều liên minh gần gũi với thế giới của họ. Qua đó có những người mưu tìm sự phân quyền trong Giáo Hội, quyền của giám mục, và rồi, qua biểu thức “dân Chúa”, quyền của giáo dân. Đối với họ, đây là vấn đề tối thượng quyền nhân dân (popular sovereignty) với ba khía cạnh: quyền Giáo Hoàng, sau đó chuyển giao qua quyền giám mục và quyền của mọi người. Dĩ nhiên, họ cho rằng đó là điều cần được chấp thuận, cần được công bố, cần được quý chuộng. Với phụng vụ cũng thế, người ta không hề quan tâm tới phụng vụ như hành vi đức tin, mà như một điều gì trong đó những điều dễ hiểu phải được đưa ra, một vấn đề gì đó thuộc sinh hoạt cộng đồng, một điều gì đó hoàn toàn phạm tục. Và ta biết rằng lúc đó đang có khuynh hướng, không hẳn là không có căn bản lịch sử, chủ trương rằng: thánh thiêng (sacrality) vốn là chuyện của ngoại giáo, cùng lắm chỉ là chuyện của Cựu Ước. Trong Tân Ước, điều đáng lưu ý là Chúa Kitô chết ở bên ngoài: đúng là ở bên ngoài công (đền thờ), trong thế giới phạm tục. Thành thử, phải hủy bỏ tính thánh thiêng đi và nhường chỗ cho tính phạm tục trong thờ phượng: một thờ phượng không còn là thờ phượng nữa, mà chỉ còn là hành vi cộng đồng, với sự tham dự của cộng đoàn: một tham dự hiểu như một sinh hoạt. Những diễn dịch này, những tầm thường hóa này đối với tư duy của Công Đồng rất hiểm độc trong diễn trình thi hành cuộc canh tân phụng vụ; chúng phát sinh từ một quan niệm nhìn Công Đồng tách rời khỏi chìa khóa riêng của nó là đức tin. Và điều đó cũng đúng đối với vấn đề Sách Thánh: Sách Thánh là một bộ sách, một bộ sách có tính lịch sử, phải được xem xét theo phương diện lịch sử và chỉ theo phương diện lịch sử mà thôi, v.v...

Ta biết rằng thứ công đồng của truyền thông này đã đến tai mọi người. Do đó, nó là một công đồng rất nổi bật, một công đồng nhiều “hiệu quả” hơn, và nó đã tạo ra không biết bao nhiêu tai họa, không biết bao nhiêu vấn đề, không biết bao nhiêu đau khổ mà kể: nhiều chủng viện bị đóng cửa, nhiều nhà tu trống vắng, một thứ phụng vụ tầm phào... trong khi Công Đồng đích thực thì lao đao trong việc tự xác định mình, tự hình thành vóc dáng mình; thứ công đồng ảo quả đã mạnh hơn Công Đồng thực. Tuy thế, sức mạnh thực sự của Công Đồng vẫn có đó và một cách từ từ nhưng chắc chắn, đang tự thiết dựng mình mỗi ngày một hơn và đã trở nên sức mạnh chân thực, cũng là cuộc canh tân chân thực, cuộc canh tân Giáo Hội đúng nghĩa. Đối với tôi, sau 50 năm, thứ công đồng ảo kia đang tan biến, mất dạng, và Công Đồng thực đang xuất hiện với tất cả sức mạnh thiêng liêng của nó. Và nhiệm vụ của chúng ta, nhất là trong Năm Đức Tin này, đặt căn bản trên Năm Đức Tin này, là cố gắng để Công Đồng thực, với sức mạnh của Chúa Thánh Thần, được thành toàn và Giáo Hội thực sự được canh tân. Ta hãy hy vọng rằng Chúa sẽ trợ giúp ta. Phần tôi, khi lui về cầu nguyện, tôi sẽ luôn ở

với anh em và cùng nhau ta hãy tiến lên phía trước với Chúa trong niềm xác tín rằng Chúa sẽ chiến thắng. Xin cảm ơn anh em.

Ý nghĩa của việc rước lễ

Sau đây là một tiểu luận khác của Đức Bê-nê-đíc-tô XVI viết sau khi từ chức ngôi vị giáo hoàng, nhưng chỉ được phổ biến sau khi ngài qua đời. Tiểu luận này, dịch sang Việt ngữ, đã được chúng tôi đăng tải trên VietCatholicNews ngày 1 tháng 3 năm 2023:

Theo Sandro Magister, trong số mười lăm bản văn, Đức Bê-nê-đíc-tô XVI đã viết sau khi ngài từ chức giáo hoàng và được sắp xếp để công bố sau khi ngài qua đời, trong sưu tập do Mondadori xuất bản, “Kitô giáo giáo là gì. Một gần như chúc thư thiêng liêng”, bốn bản lần đầu tiên ra ánh sáng, và trong số này, một bản nổi bật hơn cả.

Nó dài 17 trang và có tựa đề “Ý nghĩa của việc rước lễ”. Nó được hoàn thành vào ngày 28 tháng 6 năm 2018, ngay khi một cuộc đụng độ rất gay gắt đang diễn ra trong Giáo hội Đức và giữa Giáo hội này với Rôma về vấn đề có nên cho các cặp vợ chồng Thê phản rước lễ hay không, trong trường hợp hôn nhân liên phái, với Đức Giáo Hoàng Phanxicô bối rối, lúc nghiêng về phía có, lúc nghiêng về phía không, và đôi khi có và không cùng được nói lên với nhau.

Trong bản văn này, Joseph Ratzinger đi vào gốc rễ của vấn đề. Ngài viết, nếu người Công Giáo cũng giản lược Thánh lễ thành một bữa ăn tối huynh đệ, giống như đối với người Thê phản, thì mọi thứ đều được cho phép, kể cả việc rước lễ đó cũng sẽ trở thành dấu ấn chính trị của sự thống nhất nước Đức sau khi Bức tường Berlin sụp đổ, như thực tế đã xảy ra “trước con mắt của máy quay truyền hình.”

Nhưng Thánh Lễ không phải là một bữa ăn tối, ngay cả khi nó được phát sinh trong bữa ăn tối cuối cùng của Chúa Giêsu. Nó cũng không bắt nguồn từ các bữa ăn của Chúa Giêsu với những người tội lỗi. Ngay từ đầu, nó chỉ dành cho cộng đồng các tín hữu, tuân theo “các điều kiện nghiêm ngặt mới được đến gần”. Tên thật của nó là “Eucharistia” [lễ tạ ơn]” và trung tâm của nó là cuộc gặp gỡ với Chúa Giêsu phục sinh. Đức Bê-nê-đíc-tô nhắc nhở: hơn nhiều nhà phụng vụ học, những người nắm bắt được bản chất của nó là những người trẻ đã âm thầm thờ lạy Chúa trong Mình Thánh, trong các Ngày Giới trẻ Thế giới ở Cologne, Sydney và Madrid.

Phần đầu của bài tiểu luận của Đức Bê-nê-đíc-tô được chép lại dưới đây. Uyên bác, nhưng linh động. Với những ký ức bản thân lóe lên và với những tham chiếu nhanh chóng và gọi lên những câu hỏi chẳng hạn như nền tảng của đời sống độc thân linh mục hay ý nghĩa của “luơng thực hàng ngày” được viện dẫn trong Kinh Lạy Cha.

Ý nghĩa của việc Rước Lễ

Tác giả: Joseph Ratzinger / Bê-nê-đíc-tô XVI

Trong những thế kỷ gần đây, việc cử hành Bữa Tiệc Ly hoàn toàn không chiếm một vị trí trung tâm trong đời sống giáo hội của các Giáo hội Thê Phản. Trong không ít cộng đồng, Tiệc Thánh chỉ được cử hành mỗi năm một lần, vào Thứ Sáu Tuần Thánh. [...] Rõ ràng là xét về loại thực hành này, câu hỏi về việc rước lễ liên phái không hề có ý nghĩa gì cả. Chỉ có việc áp dụng một cách có thực chất hình thức sinh hoạt chung của Công Giáo ngày nay mới có thể làm cho vấn đề trở nên khẩn cấp về mặt nhân bản.

Thật đáng ngạc nhiên, trong Giáo hội cổ thời, việc cử hành Thánh lễ hàng ngày được coi là hiển nhiên từ rất sớm. Theo những gì tôi biết, không có cuộc thảo luận nào xung quanh thực

hành này, vốn đã hình thành một cách hòa bình. Chỉ bằng cách này, chúng ta mới có thể hiểu được lý do tại sao [trong kinh “*Pater noster*” (Lạy Cha)] tính từ mẫu nhiệm “*epiousion*” gần như hiển nhiên được dịch là “*quotidianus*” [hàng ngày]. Đối với Kitô hữu, “*supersubstantial*” (Siêu bản thể) là điều cần thiết hàng ngày. Việc cử hành Thánh Thể hàng ngày tỏ ra cần thiết trước hết đối với các linh mục và giám mục, với tư cách là “*turres*” của Giao Ước Mới. Lối sống độc thân đóng một vai trò quan trọng trong việc này. Sự tiếp xúc trực tiếp có tính “xác thật” với các mẫu nhiệm của Thiên Chúa, đã có từ thời Cựu Ước, đã đóng một vai trò quan trọng trong việc loại trừ các liên hệ vợ chồng đối với tư tế cử hành vào những ngày ông chịu trách nhiệm về việc này. Tuy nhiên, kể từ đây, linh mục Kitô giáo không còn tạm thời xử lý các mẫu nhiệm thánh nữa, mà mãi mãi chịu trách nhiệm về Mình Chúa, về lương thực “hàng ngày”, nên việc dâng mình hoàn toàn cho Người trở nên cần thiết. [...]

Tuy nhiên, đối với giáo dân, thực hành rước lễ đã trải qua những bước phát triển đáng chú ý. Dĩ nhiên, giới luật Chúa nhật đòi hỏi mọi người Công Giáo phải tham gia cử hành các mẫu nhiệm trong ngày của Chúa, nhưng quan niệm của người Công Giáo về Bí tích Thánh Thể không nhất thiết bao gồm việc rước lễ hàng tuần.

Tôi nhớ lại trong thời đại sau thập niên 1920, đối với các bậc sống khác nhau trong Giáo hội, có những ngày Rước lễ luôn luôn cũng là những ngày Xung tội, và những ngày này cũng chiếm một vị trí nổi bật trong đời sống gia đình. Có giới luật phải xung tội ít nhất mỗi năm một lần và rước lễ trong mùa Phục sinh. [...] Khi người nông dân, chủ gia đình, xung tội, một bầu không khí đặc biệt ngự trị trong trang trại: mọi người tránh làm bất cứ điều gì có thể khiến ông khó chịu và do đó gây nguy hiểm cho tình trạng trong sạch của ông trước các mẫu nhiệm thánh thiện. Trong những thế kỷ này, Mình Thánh không được phân phát trong cử hành Thánh Lễ, nhưng tách biệt, trước hoặc sau cử hành Thánh Thể. [...]

Nhưng cũng luôn có những khuynh hướng muốn Rước lễ thường xuyên hơn, gắn liền với phụng vụ hơn, điều này đã đạt được sức mạnh khi bắt đầu có phong trào phụng vụ. [...] Công đồng Vatican II đã nhận ra những lý do chính đáng cho điều này và cố gắng làm nổi bật sự thống nhất nội tại giữa việc cử hành Thánh Thể chung và việc cá nhân Rước lễ.

Đồng thời, đặc biệt là trong những năm chiến tranh, về phía Tin Lành, một sự chia rẽ đã phát triển thời Đế tam Đế chế giữa điều được gọi là “*deutsche Christen*,” những người Đức theo Kitô giáo, một bên, và bên kia là “*bekennende Kirche*,” Giáo hội tuyên xưng. Sự chia rẽ này đã dẫn đến một thỏa thuận mới giữa “*bekennende Christen*,” những người theo đạo Tin lành tuyên xưng và Giáo Hội Công Giáo. Kết quả là việc thúc đẩy Rước Lễ chung giữa các tín phái. Trong hoàn cảnh này, đã nảy sinh ước muốn về một thân thể duy nhất của Chúa mà ngày nay, tuy nhiên, có nguy cơ đánh mất nền tảng tôn giáo mạnh mẽ của nó và, trong một Giáo hội hướng ngoại, được xác định bởi các lực lượng chính trị và xã hội hơn là bởi cuộc tìm kiếm Chúa trong tâm hồn.

Về vấn đề này, tôi nhớ lại hình ảnh của một thủ tướng Công Giáo thuộc Cộng hòa Liên bang, người đã uống chén Thánh Thể trước ống kính truyền hình và do đó cũng trước mắt những người thờ ơ với tôn giáo. Cử chỉ đó, ngay sau khi đất nước thống nhất, xuất hiện như một hành động chủ yếu có tính chính trị, trong đó sự đoàn kết của mọi người Đức được biểu lộ. Nghĩ lại điều đó, cho đến tận ngày nay, tôi vẫn cảm thấy vô cùng mạnh mẽ một lần nữa sự xa lạ của niềm tin bắt nguồn từ việc này. Và khi các tổng thống của Cộng hòa Liên bang Đức, đồng thời là chủ tịch các thượng hội đồng của Giáo hội họ, thường xuyên lớn tiếng kêu gọi Rước lễ liên phái, tôi thấy yêu cầu ăn bánh và uống chén chung có thể phục vụ các mục đích khác ra sao.

Có thể chỉ cần đưa ra một vài nhận xét về tình hình hiện tại của đời sống Thánh Thể trong Giáo Hội Công Giáo là đủ. Một diễn trình có tác động lớn là việc gần như biến mất hoàn toàn bí tích Sám hối, một việc, tiếp theo cuộc tranh cãi về tính bí tích hoặc thiếu tính bí tích của việc giải tội tập thể, trên thực tế, đã biến mất ở phần lớn Giáo hội, chỉ tìm được một nơi ẩn náu nhất định trong các đền thờ. [...] Với sự biến mất của bí tích Sám hối, một quan niệm thực dụng về Bí tích Thánh Thể đã lan rộng. [...] Những người hiện diện tại cử hành Thánh Thể, dù coi nó chỉ như một bữa ăn tối hiển nhiên cũng lãnh nhận hồng ân Thánh Thể. Trong tình huống Thế phản hóa cao độ cách hiểu về Bí tích Thánh Thể như vậy, việc rước lễ liên phái dĩ nhiên xem ra rất tự nhiên. Tuy nhiên, mặt khác, sự hiểu biết của Công Giáo về Bí tích Thánh Thể không hoàn toàn biến mất, và trên hết, Ngày Giới trẻ Thế giới đã dẫn đến việc tái khám phá việc tôn thờ Thánh Thể và do đó cũng khám phá ra sự hiện diện của Chúa trong bí tích.

Bắt đầu từ khoa chú giải Thế phản, ngày càng có nhiều sự ủng hộ cho ý kiến cho rằng điều dọn đường cho Bữa Tiệc Ly của Chúa Giêsu là “các bữa ăn với các người tội lỗi” của Thầy Chí Thánh, và các bữa ăn này chỉ có thể hiểu được trên cơ sở này. Nhưng không phải vậy. Việc dâng Mình và Máu Chúa Giêsu Kitô không liên quan trực tiếp đến các bữa ăn với người tội lỗi. Ngoài câu hỏi liệu Bữa Tiệc Ly của Chúa Giêsu có phải là bữa ăn của Lễ Vượt Qua hay không, nó được đặt trong truyền thống thần học và pháp lý của lễ *Pesach* [Vượt Qua]. Kết quả là, nó được nối kết chặt chẽ với gia đình, quê hương và tư cách thành viên trong dân Israel. Để phù hợp với quy định này, Chúa Giêsu đã cử hành lễ *Pesach* cùng với gia đình Người, nghĩa là với các tông đồ, những người đã trở thành gia đình mới của Người. Vì vậy, Người đã tuân theo một nguyên tắc mà theo đó những người hành hương đến Giêrusalem có thể tham gia cùng nhau trong các nhóm gọi là “*chaburot*” [đồng chí].

Các Kitô hữu tiếp tục truyền thống này. Họ là “*chaburah*” [đồng chí], là gia đình của Người, mà Người đã thành lập từ đoàn hành hương của Người, những người cùng Người đi trên con đường Tin Mừng qua vùng đất lịch sử. Do đó, việc cử hành Thánh Thể trong Giáo hội cổ xưa ngay từ đầu đã được liên kết với cộng đồng tín hữu và cùng với điều này là những điều kiện nghiêm ngặt để được tiếp cận, như có thể thấy từ những nguồn cổ xưa nhất: “*Didachè*,” Thánh Giustinô Tử Đạo, v.v. không liên quan gì đến những khẩu hiệu như “Giáo Hội cởi mở” hoặc “Giáo Hội đóng kín”. Thay vào đó, việc trở nên một cách sâu xa của Giáo hội, một thân thể duy nhất với Chúa, là điều kiện tiên quyết để Giáo hội có sức mạnh mang sự sống và ánh sáng của mình vào thế giới.

Trong các cộng đồng giáo hội phát sinh từ cuộc Cải cách, các cử hành bí tích được gọi là “Bữa tối”. Trong Giáo Hội Công Giáo, lễ cử hành bí tích Mình và Máu Chúa Kitô được gọi là “Lễ Thánh Thể”. Đây không phải là một sự phân biệt ngẫu nhiên, thuần túy về mặt ngôn ngữ. Thay vào đó, trong sự khác biệt của các giáo phái, có một sự khác biệt sâu sắc gắn liền với cái hiểu về chính bí tích. Nhà thần học Thế phản nổi tiếng Edmund Schlink, trong một bài phát biểu được theo sát chặt chẽ tại Công đồng, đã tuyên bố rằng ông không thể công nhận chính Chúa thiết lập ra việc cử hành Bí tích Thánh Thể của Công Giáo. [...] Rõ ràng, ông tin chắc rằng Luther, nhờ quay trở lại với cấu trúc thuần túy của Bữa Tiệc Ly, đã vượt qua sự xuyên tạc của Công Giáo và tái lập rõ ràng lòng trung thành với mệnh lệnh của Chúa, “Hãy làm việc này...”.

Ở đây không cần thiết phải thảo luận về những gì đã được thiết lập như một sự kiện, trong khi chờ đợi, nghĩa là từ góc độ lịch sử thuần túy, ngay Bữa Tiệc Ly của Chúa Giêsu cũng hoàn toàn khác với việc cử hành Bữa Tiệc Ly của phái Luther. Thay vào đó, quả đúng khi nhận xét

rằng Giáo hội nguyên thủy đã không lặp lại Bữa Tiệc Ly theo hiện tượng học, mà đúng hơn, thay vì Bữa Tiệc Ly vào buổi tối, đã cố ý chọn buổi sáng để cử hành cuộc gặp gỡ với Chúa, điều từ thời xa xưa nhất đã không còn được gọi là Bữa Tiệc Ly nữa, mà là Lễ Thánh Thể. Chỉ trong cuộc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh vào buổi sáng ngày thứ nhất, việc thiết lập Bí Tích Thánh Thể mới hoàn tất, bởi vì chỉ với Chúa Kitô hằng sống, các mầu nhiệm thánh mới có thể được cử hành.

Điều gì đã xảy ra ở đây? Tại sao Giáo hội mới thành lập lại hành động như vậy? Chúng ta hãy quay lại một chút với bữa ăn tối và việc Chúa Giêsu thiết lập Bí tích Thánh Thể trong bữa ăn tối. Khi Chúa nói “Hãy làm điều này,” Người không có ý khuyên các môn đệ lập lại Bữa Tiệc Ly như vậy. Nếu đó là một cử hành lễ Vượt Qua, thì rõ ràng là, theo giới luật của Xuất Hành, Lễ Vượt Qua chỉ được tổ chức mỗi năm một lần và không thể lập lại nhiều lần trong năm. Nhưng ngay cả ngoài điều này, rõ ràng là mệnh lệnh được đưa ra là không được lập lại toàn bộ bữa ăn tối thời đó, mà chỉ là lễ vật mới của Chúa Giêsu, trong đó, phù hợp với những lời thành lập, truyền thống của Sinai được gắn liền với việc công bố Giao ước mới vốn được Giêrêmia đặc biệt làm chứng. Giáo hội, vốn biết mình bị ràng buộc vào những những chữ “Hãy làm việc này”, do đó đồng thời cũng biết rằng bữa ăn tối không được lập lại toàn bộ, nhưng cần phải ngoại suy điều gì về yếu tính là mới và vì điều này phải tìm ra một hình thức tổng thể mới. [...]

Trình thuật cổ xưa nhất về việc cử hành Thánh Thể mà chúng ta có – tức trình thuật được Thánh Justinô Tử Đạo truyền lại cho chúng ta từ khoảng năm 155 – đã cho thấy rằng một sự hợp nhất mới đã được hình thành bao gồm hai thành phần nền tảng: cuộc gặp gỡ với Lời Chúa trong một phụng vụ Lời Chúa, và sau đó là “Thánh Thể” như “*logiké latreia* [thờ phượng hợp luận lý?].” “Lễ Thánh Thể” là dịch hạn từ “*berakah*” trong tiếng Hípri, nghĩa là lễ tạ ơn, và cho thấy cốt lõi trung tâm của đức tin và lời cầu nguyện của người Do Thái vào thời Chúa Giêsu. Các bản văn về Bữa Tiệc Ly thường nói với chúng ta rằng Chúa Giêsu “đã tạ ơn bằng lời cầu nguyện chúc phúc,” và vì thế Bí tích Thánh Thể, cùng với lễ vật bánh và rượu, được coi là cốt lõi của hình thức Bữa Tiệc Ly của Người. Đặc biệt là J.A. Jungmann và Louis Bouyer, người đã nhấn mạnh tầm quan trọng của “Thánh Thể” như một yếu tố cấu thành.

Khi việc cử hành việc thiết lập Chúa Giêsu diễn ra trong bối cảnh Bữa Tiệc Ly được gọi là Bí tích Thánh Thể, thì điều được diễn tả một cách hợp lệ với thuật ngữ này là cả sự vâng phục đối với việc thiết lập Chúa Giêsu và hình thức bí tích mới được phát triển trong cuộc gặp gỡ với Đấng Phục sinh. Đây không phải là vấn đề mô phỏng Bữa Tiệc Ly của Chúa Giêsu, nhưng là biến cố mới của cuộc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh: sự mới lạ và lòng trung thành đi đôi với nhau. Sự khác biệt giữa lối gọi “Bữa Tiệc Ly” và “Thánh Thể” không phải là hời hợt và ngẫu nhiên, nhưng cho thấy một sự khác biệt căn bản trong cách hiểu về mệnh lệnh của Chúa Giêsu.

Khoa Giải thích Kinh Thánh gặp khủng hoảng(*)

Hàng năm, Viện Tôn giáo và Đời sống Công cộng, là viện xuất bản tạp chí FIRST THINGS, tài trợ cho loạt Thuyết giảng Erasmus ở Thành phố New York. Năm 1988, Đức Hồng Y Joseph Ratzinger, lúc đó, đang lãnh đạo Bộ Giáo Lý Đức Tin, nay là Đức Giáo Hoàng Huru tri Bênêđictô XVI, trình bày bài tựa là Khoa Giải thích Kinh Thánh gặp Khủng hoảng, với những phân tích và nhận định hết sức thông sáng, vẫn còn giá trị cho đến nay, khi ta bắt gặp rất nhiều cách giải thích hết sức tùy tiện về Kinh Thánh. Chúng tôi xin chuyển ngữ trọn bài nói chuyện của ngài:

Trong cuốn *History of the Antichrist* (Lịch sử Kitô Giả) của Wladimir Solowjew, kẻ thù cánh chung của Chúa Cứu thế đã tự tiến cử mình với các tín hữu, trong số những điều khác, bằng sự kiện hắn đã lấy bằng tiến sĩ thần học tại Đại Học Tübingen và đã viết một tác phẩm chú giải Kinh Thánh được công nhận là tiên phong trong lĩnh vực này. Kitô Giả, một nhà chú giải Kinh Thánh nổi tiếng! Với nghịch lý này, Solowjew muốn tìm cách làm sáng tỏ tính lưỡng nghĩa cố hữu trong phương pháp luận chú giải Kinh thánh trong gần một trăm năm nay. Nói về cuộc khủng hoảng của phương pháp phê bình-lịch sử ngày nay thực tế là một chuyện cố nhiên. Bất chấp sự kiện này là nó đã có một khởi đầu rất lạ quan.

Trong sự tự do tư tưởng mới tìm được đó, sự tự do được phong trào Ánh sáng lao đầu vào nhanh chóng, các tín điều hoặc tín lý của Giáo Hội xuất hiện như một trong những trở ngại thực sự đối với việc hiểu biết đúng đắn chính Kinh thánh. Nhưng một khi được giải thoát khỏi giả định xác xược này, và được trang bị một phương pháp luận hứa hẹn tính khách quan nghiêm ngặt, dường như cuối cùng chúng ta có thể nghe lại giọng nói rõ ràng và không thể nhầm lẫn của sứ điệp ban đầu của Chúa Giêsu. Thật vậy, những gì đã bị lãng quên từ lâu nay lại được mang ra công khai một lần nữa: tính phức điệu (pophony) của lịch sử lại được nghe một lần nữa, nổi lên từ đằng sau sự đơn điệu của những cách diễn giải truyền thống. Khi yếu tố con người trong lịch sử thánh thiêng ngày càng hiển thị nhiều hơn, thì bàn tay của Thiên Chúa dường như cũng lớn hơn và gần gũi hơn.

Tuy nhiên, dần dần, bức tranh trở nên hỗn độn. Các lý thuyết khác nhau gia tăng và nhân thừa và tách biệt với nhau và trở thành một hàng rào thực sự ngăn cản việc truy cập Kinh thánh của tất cả những ai chưa được khai tâm. Dù sao thì những người đã được khai tâm cũng không còn đọc Kinh thánh nữa, nhưng đang cắt Kinh thánh ra nhiều mảnh khác nhau mà từ đó nó đã được soạn thảo. Chính phương pháp luận dường như cũng đòi hỏi một phương thức triệt để như vậy: nó không thể đứng yên khi đánh hơi được hoạt động của con người trong lịch sử thánh thiêng. Nó phải cố gắng loại bỏ tất cả các tàn dư bất hợp lý và làm sáng tỏ mọi sự. Chính đức tin cũng không phải là một thành tố của phương pháp này, mà Thiên Chúa cũng không phải là một nhân tố được xử lý trong các biến cố lịch sử. Nhưng vì Thiên Chúa và hành động của Thiên Chúa đã thấm nhiễm toàn bộ trình thuật của Kinh thánh về lịch sử, nên người ta có nghĩa vụ bắt đầu với việc giải phẫu phức tạp lời lẽ của Kinh thánh. Một mặt có nỗ lực tháo gỡ các sợi chỉ khác nhau (của trình thuật) để cuối cùng người ta nắm trong tay điều là “lịch sử thực sự”, có nghĩa là yếu tố nhân bản thuần túy trong các biến cố. Mặt khác, người ta phải cố gắng cho thấy làm sao ý niệm về Thiên Chúa lại đã trở nên đan xen trong tất cả các sự việc đó. Vì vậy, một lịch sử “thực sự” khác phải được tạo nên thay thế cho lịch sử đã được ban cho. Bên dưới các nguồn hiện có — nghĩa là chính các sách Kinh thánh — chúng ta giả thiết phải tìm ra các nguồn gốc nguyên ủy khác, các nguồn gốc, đến lượt chúng, trở thành tiêu chuẩn để giải thích. Không ai thực sự nên ngạc nhiên khi thủ tục này dẫn đến sự nảy sinh vô số giả thuyết mà cuối cùng biến thành một khu rừng mầu thuẫn. Cuối cùng,

người ta không còn học được điều văn bản muốn nói, nhưng là điều đáng lẽ nó đã nên nói, và là điều nhờ đó các bộ phận cấu thành nó có thể được truy ngược lại qua bản văn.

Tình trạng sự việc như vậy chỉ có thể tạo ra phản ứng ngược lại (counterreaction). Nơi các nhà thần học hệ thống biết thận trọng, đã bắt đầu có việc tìm kiếm một nền thần học càng độc lập với khoa chú giải càng tốt. Nhưng một nền thần học có thể có được giá trị khả dĩ nào khi bị cắt đứt khỏi nền tảng của chính nó? Vì vậy, phương thức cực đoan (radical) vốn được gọi là “nỗ lực chính thống cực đoan” (fundamentalism) đã bắt đầu thu phục được những người ủng hộ cho là tự sai lầm và mâu thuẫn bất cứ ứng dụng nào của phương pháp phê bình lịch sử vào Lời Thiên Chúa. Họ muốn đọc Kinh thánh trở lại trong nghĩa đen của nó, đúng như nghĩa đen của nó và đúng như người đọc bình thường vốn hiểu nó như vậy. Nhưng khi nào thì thực sự đọc Kinh thánh “theo nghĩa đen”? Và đâu là cách hiểu “chuẩn mực” đối với Kinh thánh trong tất cả các nét đặc thù của nó? Chắc chắn nỗ lực chính thống cực đoan có thể coi là tiền lệ chủ trương của chính Kinh thánh, vì chủ trương này vốn chọn quan điểm của “những người nhỏ bé”, “những người có trái tim trong sạch” làm quan điểm diễn giải của mình. Tuy nhiên, vấn đề vẫn còn là đòi hỏi “nghĩa đen” và “tính hiện thực” hoàn toàn không phải là đơn nghĩa (univocal) như thoát nhìn lần đầu. Đương đầu với vấn đề của khoa diễn giải, một diễn trình thay thế khác xuất hiện: việc giải thích diễn trình lịch sử của việc phát triển các hình thức chỉ là một phần nhiệm vụ của người giải thích; cái hiểu của vị này trong thế giới ngày nay là việc khác nữa. Theo ý tưởng này, người ta nên điều tra các điều kiện cho chính cái hiểu để đi đến việc hình dung được bản văn vượt quá việc “mổ xẻ” lịch sử này. Thực tế, điều này hoàn toàn đúng, vì quả tình người ta chưa thực sự hiểu toàn bộ một điều gì đó, nếu mới chỉ biết giải thích các hoàn cảnh xung quanh sự khởi đầu của nó.

Nhưng làm thế nào có thể đi đến một cái hiểu, một mặt không dựa vào sự lựa chọn vô đoán một số khía cạnh đặc thù nào đó, nhưng mặt khác cho phép tôi hiểu thông điệp của bản văn chứ không phải điều gì đó phát xuất từ chính bản thân tôi? Một khi phương pháp luận đã đưa lịch sử vào chỗ chết bằng cách mổ xẻ nó, ai có thể đánh thức nó để nó có thể sống và nói với tôi? Xin để tôi nói một cách khác: nếu “khoa diễn giải” có khi nào tiến tới chỗ thuyết phục được, thì trước tiên phải tìm thấy sự hài hòa bên trong giữa việc phân tích lịch sử và việc tổng hợp diễn giải.

Chắc chắn, nhiều bước tiến lớn đã được thực hiện theo hướng này, nhưng tôi phải trung thực nói rằng một câu trả lời thực sự thuyết phục vẫn chưa được đưa ra. Nếu Rudolph Bultmann sử dụng triết lý của Martin Heidegger như một phương tiện để trình bày lại lời Kinh thánh, thì phương tiện đó phù hợp với việc ông tái tạo lại bản chất thông điệp của Chúa Giêsu. Nhưng chính việc tái tạo này không phải là sản phẩm của nền triết học của ông ấy đó sao? Mức độ đáng tin cậy của nó ra sao theo quan điểm lịch sử? Cuối cùng, với phương thức hiểu này, chúng ta đang lắng nghe Chúa Giêsu hay Heidegger? Tuy nhiên, người ta khó có thể phủ nhận rằng Bultmann đã đương đầu một cách nghiêm túc với vấn đề gia tăng khả năng tiếp cận thông điệp của Kinh Thánh của chúng ta. Nhưng ngày nay, một số hình thức chú giải nào đó đang xuất hiện mà ta chỉ có thể giải thích như những triệu chứng tan rã của việc giải thích và khoa diễn giải. Các nhà chú giải duy vật và duy nữ, bất cứ người ta nói gì khác về họ, thậm chí không tự cho mình hiểu chính bản văn theo cách trong đó nó được dự kiến từ ban đầu. Cùng lắm, họ có thể được xem như nói lên quan điểm cho rằng thông điệp của Kinh thánh trong và từ chính nó vốn không thể giải thích được, hoặc nếu không, thì nó vô nghĩa đối với cuộc sống trong thế giới ngày nay. Theo nghĩa này, họ không còn quan tâm đến việc xác minh sự thật, mà chỉ quan tâm đến bất cứ điều gì sẽ phục vụ cho các nghị trình đặc thù của họ. Họ tiếp tục biện minh cho việc kết hợp nghị trình của họ với tài liệu Kinh thánh bằng cách nói rằng nhiều yếu tố tôn giáo giúp tăng cường sức sống của nghị trình họ. Vì vậy,

phương pháp lịch sử thậm chí có thể dùng như một tấm áo choàng che đậy những cuộc thao túng như vậy trong chùng mực nó mở xé Kinh thánh thành những phần không liên tục, sau đó có thể được đưa vào sử dụng mới và lồng vào một bản dựng phim mới (hoàn toàn khác với bối cảnh Kinh thánh nguyên thủy).

Vấn đề chính

Đương nhiên, tình trạng trên không xảy ra ở mọi nơi với cùng một mức độ nghiêm trọng. Các phương pháp thường được áp dụng với rất nhiều sự thận trọng, và lối diễn giải chiếu tự cực đoan thuộc loại mà tôi vừa mô tả đã bị một số lượng lớn các nhà chú giải bác bỏ. Ngoài ra, việc tìm kiếm các biện pháp sửa chữa các sai lầm căn bản trong các phương pháp hiện đại nay đã diễn ra trong một thời gian. Việc khảo cứu bác học để tìm ra một tổng hợp tốt hơn giữa các phương pháp lịch sử và thần học, giữa phê bình cao hơn và tín lý Giáo Hội, hầu như không phải là một hiện tượng gần đây. Người ta có thể thấy điều này do sự kiện hiếm ai ngày nay có thể khẳng định rằng một sự hiểu biết thực sự phổ biến về toàn bộ vấn đề này đã được tìm thấy, có tính đến cả những hiểu biết thông sáng không thể phủ nhận được do phương pháp lịch sử khám phá ra, trong khi cùng một lúc, khắc phục được các hạn chế của nó và tiết lộ chúng trong một diễn giải hoàn toàn thích đáng. Ít nhất cần việc làm của cả một thế hệ mới mong đạt được một điều như vậy. Do đó, điều tiếp theo sẽ là một nỗ lực để phác thảo một vài phân biệt và chỉ ra một vài bước đầu tiên có thể sử dụng để hướng tới một giải pháp cuối cùng.

Không cần đặc biệt phải chứng minh rằng một mặt, tìm an ổn trong lối hiểu mà mình cho là thuần túy, theo nghĩa đen của Kinh Thánh, là điều vô ích. Mặt khác, não trạng cực nệ thể chế Giáo Hội (ecclesiasticism) hoàn toàn có tính thực nghiệm (positivistic) và cứng nhắc cũng chẳng ích lợi chi. Tương tự như vậy, chỉ thách thức các lý thuyết cá thể, nhất là những lý thuyết táo bạo và đáng ngờ hơn, là điều không đủ. Tương tự như vậy, không hài lòng là lập trường trung dung của việc cố gắng lựa lọc trong mỗi trường hợp càng sớm càng tốt những câu trả lời của khoa chú giải hiện đại phù hợp với truyền thống nhiều hơn. Một lo xa như vậy đôi khi tỏ ra có lợi, nhưng nó không nắm được tận gốc vấn đề và trên thực tế vẫn phần nào vô đoán nếu nó không thể làm cho lý lẽ của mình trở nên khả niệm. Để đi đến một giải pháp thực sự, chúng ta phải vượt ra khỏi các tranh cãi về chi tiết và nhấn mạnh tới các nền tảng. Điều chúng ta cần có thể được gọi là một khoa phê bình khoa phê bình (criticism of criticism). Ý tôi không phải là một số phân tích bên ngoài, mà là một phê bình dựa trên tiềm năng cố hữu tự phân tích chính nó của mọi tư duy có phê phán.

Chúng ta cần một việc tự phê bình phương pháp lịch sử, có thể mở rộng tới việc phân tích về chính lý lẽ lịch sử, trong liên tục tính và sự phát triển phương pháp lý trí phê bình nổi tiếng của Immanuel Kant. Xin cho tôi đoán chắc ngay với các bạn rằng tôi không cho là tôi hoàn tất được một nhiệm vụ to lớn như vậy trong một thời gian ngắn chúng ta có mặt với nhau. Nhưng chúng ta phải bắt đầu cách nào đó, ngay cả bằng cách khám phá sơ bộ một điều vẫn còn là một vùng đất chưa được khai phá. Có vẻ như việc tự phê bình phương pháp lịch sử sẽ phải bắt đầu bằng cách đọc các kết luận của nó một cách dị đại (diachronic) để tránh thái độ coi mình đã nắm được sự chắc chắn gần như lâm sàng-khoa học. Chính cái chắc chắn biểu kiến này đã giúp các kết luận của nó được chấp nhận rộng rãi xưa nay.

Thực tế, trọng tâm của phương pháp phê bình lịch sử nằm ở nỗ lực thiết lập trong lĩnh vực lịch sử một mức độ chính xác về phương pháp luận có thể mang lại kết luận chắc chắn giống như trong lĩnh vực khoa học tự nhiên. Nhưng điều mà một nhà chú giải coi là dứt khoát có thể bị các nhà chú giải khác đặt nghi vấn. Đây là một quy tắc thực tế được giả định là có giá

trị rõ ràng và hiển nhiên. Bây giờ, nếu mô hình khoa học tự nhiên được tuân theo không do dự, thì tầm quan trọng của nguyên lý Heisenberg cũng nên được áp dụng vào phương pháp phê bình lịch sử. Heisenberg đã chỉ ra rằng kết quả của một thí nghiệm nhất định nào đó bị ảnh hưởng nặng nề bởi quan điểm của người quan sát. Trường hợp này đúng đến nỗi cả các câu hỏi lẫn các quan sát của người quan sát tiếp tục thay đổi theo tiến trình tự nhiên của các biến cố. Khi được áp dụng vào nhân chứng của lịch sử, điều này có nghĩa là việc giải thích không bao giờ có thể chỉ là sự tái tạo đơn giản về hữu thể lịch sử, “như nó đã từng là”. Hạn từ “giải thích” cho chúng ta một manh mối dẫn tới chính câu hỏi: mọi nhà chú giải đều đòi một “đi vào” [inter], một việc đi vào trong và một hiện hữu “ở bên trong” [inter] hoặc giữa các sự vật; đó là sự can dự của chính người diễn giải. Tính khách quan thuần túy là một sự trừu tượng phi lý. Nó không phải là người không can dự tiền đến nhận thức; đúng hơn, chính sự quan tâm là một yêu cầu cho khả thể tiến đến nhận thức.

Như thế, ở đây, câu hỏi đặt ra là: làm thế nào để người ta trở nên quan tâm, không phải để bản thân lẫn át tiếng nói của người khác, mà một cách khiến người ta khai triển một loại hiểu biết nội tâm hơn về những điều thuộc quá khứ, và tai nghe được lời chúng nói với chúng ta hôm nay?

Nguyên tắc được Heisenberg đưa ra cho các thí nghiệm trong các khoa học tự nhiên này có một ứng dụng rất quan trọng đối với mối liên hệ chủ thể-khách thể. Chủ thể không được cô lập một cách gọn gàng trong thế giới riêng của nó ngoài bất cứ sự tương tác nào. Người ta chỉ có thể cố gắng đưa nó vào trạng thái tốt nhất có thể. Điều này càng đúng hơn đối với lịch sử vì các diễn trình vật lý hiện hữu trong hiện tại và có thể lặp lại. Hơn nữa, các diễn trình lịch sử vốn xử lý tính không thể hiểu thấu và các lớp lang sâu thẳm của con người và do đó, càng dễ bị ảnh hưởng bởi chủ thể nhận thức hơn là các biến cố tự nhiên. Nhưng làm thế nào chúng ta có thể tái tạo lại bối cảnh lịch sử ban đầu của một chủ thể từ những manh mối hiện còn lại đó?

Vào thời điểm này, chúng ta cần dẫn nhập điều tôi vốn gọi là phương thức dị đại đối với các phát hiện chú giải. Sau khoảng hai trăm năm nghiên cứu chú giải các bản văn, người ta không còn coi mọi kết quả của chúng có sức nặng như nhau nữa. Bây giờ người ta phải nhìn chúng trong bối cảnh lịch sử đặc thù của chúng. Lúc đó, ta mới thấy rõ: một lịch sử như vậy không chỉ là một lịch sử tiến bộ từ các kết luận không chính xác đến các kết luận chính xác và khách quan. Nó xuất hiện nhiều hơn như một lịch sử của các mối liên hệ qua lại được tái tạo một cách chủ quan mà các phương thức của nó tương ứng hoàn toàn với các phát triển của lịch sử tâm linh. Đối lại, những phát triển này được phản ánh trong những cách giải thích đặc thù các bản văn. Trong cách đọc dị đại của khoa chú giải, những tiền đề triết học của nó trở nên khá rõ ràng. Bây giờ, ở một khoảng cách nhất định nào đó, người quan sát ngạc nhiên xác định rằng những cách giải thích này, vốn giả thiết là rất nghiêm ngặt về mặt khoa học và hoàn toàn mang tính “lịch sử”, thực ra lại phản ánh tinh thần áp đảo (overriding) của chính chúng, chứ không phải là tinh thần của thời xa xưa. Cái nhìn sâu sắc này không nên đưa chúng ta đến sự hoài nghi về phương pháp, mà đúng hơn, đến sự công nhận trung thực về điều giới hạn của nó là chi, và có lẽ nó cần được thanh lọc như thế nào.

Tự phê bình phương pháp phê bình -lịch sử trên mô hình phương pháp này được Martin Dibelius và Rudolph Bultmann giảng dạy.

Nhằm không để các quy tắc tổng quát của phương pháp và các giả định của chúng mãi hoàn toàn trừu tượng, tôi muốn cố gắng minh họa những gì tôi đã nói cho đến nay bằng một thí dụ. Tôi sẽ theo dõi ở đây luận án tiến sĩ của Reiner Blank tại Đại học Basel, tựa đề là “Phân tích

và phê bình các tác phẩm phê bình hình thức của Martin Dibelius và Rudolph Bultmann”. Cuốn sách này đối với tôi dường như là một thí dụ tốt đối với việc tự phê bình phương pháp phê bình lịch sử. Kiểu chú giải tự phê bình này ngừng xây dựng các kết luận trên đầu các kết luận, và xây dựng và chống đối các giả thuyết. Nó tìm cách nhận diện các nền tảng của chính nó và tự thanh lọc bằng các suy tư về các nền tảng này. Điều này không có nghĩa nó đang tự kéo mình lên bằng chính các cố gắng của nó. Ngược lại, bằng một diễn trình tự giới hạn, nó tự vạch ra cho mình một không gian riêng. Không cần phải nói rằng các công trình phê bình hình thức của Dibelius và Bultmann trong khi đó đã bị vượt qua và về nhiều khía cạnh đã được sửa chữa trong nhiều chi tiết của chúng. Nhưng điều cũng đúng là, các phương thức phương pháp luận căn bản của chúng, cho đến nay, vẫn tiếp tục xác định ra các phương pháp và thủ tục của khoa chú giải hiện đại. Các yếu tố thiết yếu của chúng không chỉ làm nền tảng cho các phán đoán lịch sử và thần học của chính chúng mà, chắc chắn chúng còn đạt được một cách rộng rãi thế giá giống như thế giá tín điều.

Đối với Dibelius, cũng như với Bultmann, đó là vấn đề khắc phục cách thức tùy tiện trong đó giai đoạn trước của khoa chú giải Kitô giáo, điều vốn được gọi là “Nền Thần học Cấp Tiên”, đã được tiến hành. Nền thần học này đây những phán đoán về điều gì là “lịch sử” điều gì là “phi lịch sử”. Cả hai học giả này sau đó tìm cách thiết lập các tiêu chuẩn văn học nghiêm ngặt để làm sáng tỏ một cách đáng tin cậy diễn trình nhờ đó chính các bản văn được khai triển và do đó cung ứng một bức tranh chân thực về truyền thống. Với quan điểm này, cả hai đều tìm kiếm hình thức thuần túy và các quy tắc chi phối việc khai triển từ các hình thức ban đầu đối với bản văn như chúng ta có hiện nay. Như đã biết, Dibelius tiến hành theo quan điểm cho rằng bí mật của lịch sử tự tiết lộ chính nó như một bí mật làm sáng tỏ sự khai triển của chính nó. Nhưng làm thế nào người ta có thể đạt tới tiền đề đầu tiên này và các quy tắc căn bản để khai triển thêm? Ngay với mọi khác biệt đặc thù của chúng, người ta vẫn đã có thể khám phá ra ở đây một loạt các tiền giả định căn bản chung cho cả Dibelius lẫn Bultmann và là điều cả hai người cùng coi là đáng tin cậy không hề nghi vấn. Cả hai tiến hành theo tính ưu tiên của điều được rao giảng hơn là chính biến cố tự trong nó: từ khởi thủy đã có Ngôi Lời. Mọi điều trong Kinh thánh đều khai triển từ việc công bố. Luận đề này được Bultmann cổ vũ đến nỗi đối với ông, chỉ có lời nói mới có tính nguyên ủy: lời nói phát sinh ra khung cảnh. Do đó, mọi biến cố đều là diễn biến thứ yếu, là những khai triển thần thoại.

Một phương ngôn khác được đưa ra và vẫn có tính nền tảng đối với khoa chú giải hiện đại kể từ thời Dibelius và Bultmann: khái niệm gián đoạn. Không những không có sự liên tục giữa Chúa Giêsu trước Phục sinh và thời kỳ hình thành của Giáo Hội; mà sự gián đoạn còn áp dụng cho mọi giai đoạn của truyền thống. Điều này khiến Reiner Blank dám quả quyết, "Bultmann muốn có sự bất nhất (incoherence) bằng bất cứ giá nào".

Với hai lý thuyết này, tính nguyên ủy thuần túy của lời nói đơn giản và tính gián đoạn giữa các giai đoạn phát triển đặc thù, đã có thêm một quan niệm nữa là: điều đơn giản luôn có tính nguyên ủy, điều phức tạp hơn hẳn phải là sự khai triển sau này. Ý tưởng này cung cấp một tham số dễ dàng áp dụng để xác định các giai đoạn khai triển: một bản văn nhất định nào đó càng gần đây hơn càng được coi là tinh tế hơn về mặt thần học, và một bản văn càng đơn giản thì càng dễ được coi có tính nguyên ủy hơn. Tuy nhiên, tiêu chuẩn mà theo đó điều được coi là khai triển nhiều hơn hay kém hơn, lại không hề hiển nhiên như ban đầu mới nhìn. Thực thế, sự phán đoán, trong yếu tính, phụ thuộc vào các giá trị thần học của cá nhân nhà chú giải. Vẫn có nhiều chỗ cho sự lựa chọn võ đoán.

Trước hết và trên hết, người ta phải thách thức khái niệm căn bản đó dựa vào sự chuyển dịch từ mô hình biến hóa quá giản đơn của khoa học sang lịch sử tâm linh. Các quá trình tâm linh

không tuân theo quy luật của phá hệ động vật học. Thực thể, nó thường đi ngược lại: sau một bước đột phá vĩ đại, các thế hệ con cháu đến sau có thể làm giảm những gì từng là một khởi đầu mới đầy can đảm thành một nền học thuật thông thường. Chúng chôn vùi nó và nguy trang nó bằng đủ loại dị bản của lý thuyết nguyên ủy cho đến khi cuối cùng trở thành một ứng dụng hoàn toàn khác.

Người ta có thể dễ dàng nhìn thấy các tiêu chuẩn trở thành đáng nghi vấn ra sao bằng cách sử dụng một vài thí dụ. Ai dám cho rằng Clémentê thành Rô-ma phát triển hay phức tạp hơn Phaolô? Thư Giacôbê tân tiến hơn Thư gửi tín hữu Rôma? Didache bao hàm nhiều hơn các Thư Mục vụ? Hãy nhìn vào các thời kỳ sau này: trọn các thế hệ học giả theo thuyết Tôma đã không nắm được hết sự vĩ đại trong tư tưởng của ngài. Nền chính thống Lutherô có tính trung cổ nhiều hơn so với chính Luther. Ngay cả giữa những nhân vật vĩ đại cũng không có gì để hỗ trợ loại lý thuyết khai triển này.

Đức Grêgôriô Cả, chẳng hạn, viết sau Thánh Augustinô rất lâu và biết nhiều về ngài, nhưng đối với Đức Grêgôriô, tâm nhìn táo bạo của Thánh Augustinô được diễn dịch thành sự đơn giản của việc hiểu biết tôn giáo. Một thí dụ khác: người ta có thể sử dụng tiêu chuẩn nào để xác định xem Pascal nên được phân loại là trước hay sau Descartes? Triết lý nào của họ nên được đánh giá là phát triển hơn? Các thí dụ khác có thể được nhắc đến để minh họa toàn bộ lịch sử nhân loại. Tất cả các phán đoán dựa trên lý thuyết bất liên tục trong truyền thống và về sự khẳng định tính ưu tiên biến hóa của điều “đơn giản” hơn điều “phức tạp” có thể ngay lập tức bị nghi vấn là thiếu cơ sở.

Bultmann thấy hình thức tinh tuyền trong “apothegm” (cách ngôn), “mảnh văn nguyên ủy chuyên biệt tóm gọn sự việc một cách ngắn gọn; sự quan tâm sẽ tập trung vào lời Chúa Giêsu [nói] ở cuối một hoạt cảnh; các chi tiết của tình huống sẽ nằm cách xa loại hình thức này; Chúa Giêsu sẽ không bao giờ xuất hiện như người khởi xướng... mọi sự không tương ứng với hình thức này được Bultmann cho là do sự phát triển”. Bản chất võ đoán của những đánh giá này, vốn là đặc điểm của các lý thuyết phát triển và các phán đoán về tính chân xác, từ nay trở đi chỉ là điều hiển nhiên. Tuy nhiên, thành thật mà nói, người ta cũng phải nói rằng những lý thuyết này không quá võ đoán như chúng tỏ ra lúc đầu. Việc chỉ định "hình thức tinh tuyền" dựa trên ý tưởng nhấn mạnh điều gì là nguyên ủy, điều mà nay chúng ta phải đưa vào thử nghiệm.

Nhưng bây giờ chúng ta phải giải thích một cách còn đặc thù hơn những tiêu chuẩn nào đã được sử dụng để xác định thế nào là “đơn giản”. Về khía cạnh này, có những tiêu chuẩn về hình thức và nội dung. Về hình thức, việc tìm kiếm là tìm kiếm những hình thức nguyên ủy. Dibelius đã tìm thấy chúng trong cái gọi là “mô thức” (paradigm), hay tường thuật điển hình trong truyền khẩu, có thể được tái tạo đằng sau lời công bố. Mặt khác, các hình thức sau đó sẽ là “giai thoại”, “truyền thuyết”, các bộ sưu tập tài liệu thuật chuyện và “thần thoại”.

Một yếu tố của tính nguyên ủy là điều chúng ta vừa bắt gặp: luận đề về tính ưu tiên của lời nói so với biến cố. Nhưng luận đề này che giấu hai cặp đối lập khác nữa: việc đặt lời nói chống lại phụng tự [cult] và cánh chung chống lại chung cục [apocalyptic]. Cân đối gần gũi với những điều này là phản đề giữa Do Thái giáo và việc theo văn hóa Hy Lạp. Thí dụ, nơi Bultmann, theo văn hóa Hy Lạp (Hellenistic) là khái niệm về vũ trụ, sự tôn thờ huyền nhiệm các vị thần và lòng sùng đạo phụng tự. Hậu quả rất đơn giản: điều bị coi là theo văn hóa Hy Lạp không thể có tính Palestine, và do đó không thể là nguyên ủy. Bất cứ điều gì liên quan đến phụng tự, vũ trụ, hay mâu nhiệm đều buộc phải bị coi như một sự phát triển sau này. Việc bác bỏ “chung cục”, coi như đối lập với cánh chung, dẫn đến một yếu tố khác: sự đối

kháng được cho là giữa tính tiên tri và tính “pháp lý” và do đó giữa tính tiên tri và tính vũ trụ và phụng tự. Thành thử, đạo đức bị coi là không tương thích với tính cánh chung và tính tiên tri. Ban đầu không có đạo đức, mà chỉ là một triết lý sống (ethos). Điều chắc chắn ở đây tại nơi làm việc là sản phẩm phụ của việc phân biệt nền tảng của Luther: tính biện chứng giữa lề luật và Tin Mừng. Theo biện chứng này, đạo đức và phụng tự được hạ thấp xuống phạm vi lề luật và đặt vào sự tương phản biện chứng với Chúa Giêsu, Đấng, trong tư cách mang Tin mừng, đem chuỗi dài các lời hứa đến chỗ hoàn thành và do đó vượt qua lề luật. Nếu chúng ta có bao giờ hiểu được nền chú giải hiện đại và phê bình nó một cách chính xác, chúng ta chỉ cần trở lại và suy nghĩ lại quan điểm của Luther về mối tương quan giữa Cựu ước và Tân ước. Thay vì mô hình loại suy hiện hành lúc đó, ông đã thay thế một cấu trúc biện chứng.

Tuy nhiên, đối với Luther, tất cả những điều này nằm trong một sự cân bằng rất mong manh, trong khi đối với Dibelius và Bultmann, toàn bộ biến thể thành một sơ đồ phát triển của tính đơn giản gần như không thể dung thứ được, ngay cả khi điều này góp phần tạo nên sức hấp dẫn của nó.

Với những giả định trên, bức tranh về Chúa Giêsu được xác định trước. Vì vậy, Chúa Giêsu phải được quan niệm theo nghĩa “Do Thái”. Bất cứ thứ gì “văn hóa Hy Lạp” phải được xóa khỏi Người. Tất cả các yếu tố khái huyền, bí tích, huyền nhiệm phải được cắt tía. Những gì còn lại là một nhà tiên tri “cánh chung”, người không thực sự tuyên bố điều gì có chất lượng. Người chỉ hô to “theo kiểu cánh chung” trong sự mong đợi “điều hoàn toàn khác” của sự siêu việt mà Người trình bày một cách mạnh mẽ trước nhân loại dưới hình thức ngày tận thế sắp xảy ra.

Từ quan điểm này nảy sinh hai thách thức đối với khoa chú giải. Đầu tiên, các nhà chú giải phải giải thích bằng cách nào người ta tiến từ Chúa Giêsu bất mêxia (unmessianic), bất khái huyền, qua một cộng đồng khái huyền vốn tôn thờ Người như Đấng Mêxia; qua một cộng đồng trong đó cánh chung Do Thái, triết học khắc kỷ và tôn giáo huyền nhiệm hợp nhất trong một chủ nghĩa hồ lớn kỳ lạ. Đây chính là cách Bultmann mô tả về Kitô giáo thời tiên khởi.

Thứ hai, các nhà chú giải phải tìm cách kết nối sứ điệp nguyên thủy của Chúa Giêsu với đời sống Kitô hữu ngày nay, nhờ thế làm ta có thể hiểu được lời mời gọi của Người đối với chúng ta.

Theo mô hình phát triển, vấn đề đầu tiên tương đối dễ giải quyết trong nguyên tắc, mặc dù một lượng lớn bác học cần phải được dành ra để nghiên cứu các chi tiết. Không được tìm tòi nhân chịu trách nhiệm về nội dung của Tân Ước ở những con người, mà ở một tập thể, trong một “cộng đồng”. Các quan niệm lãng mạn về “con người” và tầm quan trọng của nó trong việc lên khuôn các truyền thống đóng một vai trò chủ chốt ở đây (18). Các bạn hãy thêm vào đó luận đề Hy Lạp hóa và việc nại đến trường phái lịch sử tôn giáo. Các tác phẩm của Gunkel và Bousset có ảnh hưởng quyết định trong lĩnh vực này.

Vấn đề thứ hai khó hơn. Phương thức của Bultmann là lý thuyết của ông về quá trình phi thân thoại hóa, nhưng điều này không đạt được thành công tương tự như các lý thuyết của ông về hình thức và phát triển. Nếu người ta được phép mô tả phần nào giải pháp của Bultmann đối với việc chiếm hữu đương thời sứ điệp của Chúa Giêsu, người ta dám nói rằng học giả quê Marburg này đã thiết lập một sự tương ứng giữa tư duy tiên tri bất khái huyền và tư duy căn bản của Heidegger thời kỳ đầu. Làm một Kitô hữu, theo ý nghĩa của Chúa Giêsu, trong yếu tính bị tụt xuống hàng hiện hữu cõi mờ và tinh tảo mà Heidegger từng mô tả. Câu hỏi đặt ra là há người ta không thể đi theo một cách nào đó đơn giản hơn để đưa ra những khẳng định

chính thức tổng quát và chung chung như vậy hay sao.

Tuy nhiên, điều khiến chúng ta quan tâm ở đây không phải là Bultmann, nhà hệ thống hóa, người mà các hoạt động của ông dù sao đã bị ngưng lại đột ngột vì sự xuất hiện của chủ nghĩa Mác. Thay vào đó, chúng ta nên khảo sát Bultmann, nhà chú giải, người chịu trách nhiệm đối với một sự đồng thuận vững chắc hơn bao giờ hết về phương pháp luận của khoa chú giải khoa học.

Nguồn triết học của phương pháp

Tại thời điểm này, câu hỏi được đặt ra, là làm thế nào các phạm trù chủ yếu của Dibelius và Bultmann để phán đoán — tức là, hình thức thuần túy, sự đối lập giữa khai huyền và cánh chung, v.v. — đưa ra được bằng chứng cho chúng để họ có thể tin rằng họ có dụng cụ hoàn hảo tùy ý sử dụng để đạt được nhận thức về lịch sử? Tại sao hệ thống tư tưởng này được sử dụng không cần thắc mắc và cả ngày nay vẫn được áp dụng phần lớn? Phần lớn, nó đã trở thành một chuyện thông thường của học thuật, đi trước phân tích cá nhân và dường như được hợp pháp hóa gần như tự động khi ứng dụng. Nhưng những người sáng lập phương pháp thì sao? Chắc chắn, Dibelius và Bultmann đã đứng trong một truyền thống. Người ta đã đề cập đến sự lệ thuộc của họ vào Gunkel và Bousset. Nhưng ý tưởng chủ đạo của họ là gì? Với câu hỏi này, việc tự phê bình của phương pháp lịch sử chuyển qua việc tự phê bình về lý trí lịch sử, nếu không có sự phân tích này, việc phân tích của chúng ta sẽ bị mắc kẹt trong những điều hời hợt.

Trước hết, người ta có thể lưu ý rằng trong trường phái lịch sử tôn giáo, mô hình biến hóa đã được áp dụng vào việc phân tích các bản văn Kinh thánh. Đây là một nỗ lực nhằm đem các phương pháp và mô hình của các khoa học tự nhiên vào việc nghiên cứu lịch sử.

Bultmann đã nắm bắt khái niệm này một cách tổng quát hơn và do đó gán cho điều gọi là thể giới quan khoa học một loại tính cách giáo điều. Vì vậy, thí dụ, đối với ông, tính phi lịch sử của những câu chuyện phép lạ không hề còn là một vấn đề gì nữa. Điều duy nhất người ta cần làm là giải thích những câu chuyện phép lạ này ra đời như thế nào. Một mặt, sự ra đời của thể giới quan khoa học là mập mờ và không được suy nghĩ thấu đáo. Mặt khác, nó đưa ra một quy tắc tuyệt đối để phân biệt giữa điều có thể là và điều chỉ phải được giải thích bằng phát triển. Thuộc phạm trù thứ hai này là mọi điều không bắt gặp trong kinh nghiệm thông thường hàng ngày. Chỉ có thể có điều bây giờ có. Do đó, đối với mọi điều khác, các diễn trình lịch sử được phát minh, mà việc tái tạo chúng lại đã trở thành thách thức đặc thù cho khoa chú giải.

Nhưng tôi nghĩ chúng ta phải tiến thêm một bước nữa để đánh giá quyết định căn bản của hệ thống đã phát sinh ra những phạm trù đặc thù này để phán đoán. Đối với tôi, giả định triết học thực sự của toàn bộ hệ thống dường như nằm trong bước ngoặt triết học do Immanuel Kant đề xuất. Theo ông, các hữu thể nhân bản không thể nghe thấy tiếng nói của hữu thể-trong chính nó (being-in-itself). Con người chỉ có thể nghe thấy nó một cách gián tiếp trong những định đề của lý trí thực tế, vốn dĩ, có thể nói, chỉ là một cánh cửa nhỏ qua đó họ có thể tiếp xúc với thực tại, tức là định mệnh vĩnh cửu của họ. Còn những điều khác, họ có thể tiến xa đến chỗ tiếp xúc với điều có thực (positive), với điều thực nghiệm, với khoa học “chính xác”, điều mà theo định nghĩa loại trừ về bề ngoài của điều “hoàn toàn khác” hoặc chính điều hoàn toàn khác, hoặc một sáng kiến mới từ một bình diện khác.

Theo thuật ngữ thần học, điều này có nghĩa mặc khải phải rút vào hình thái thuần túy của một lập trường cánh chung, tương ứng với Sự Tách biệt (Split) của Kant. Đối với mọi sự khác có

liên quan, tất cả đều cần được “giải thích”. Những gì khác có vẻ giống như một công bố trực tiếp về thần linh chỉ có thể là thần thoại, mà ta có thể khám phá ra các quy luật phát triển của nó. Chính với niềm xác tín căn bản này mà Bultmann, cùng với phần lớn các nhà chú giải hiện đại, đã đọc Kinh thánh. Ông ta chắc chắn rằng đó không thể là cách nó được mô tả trong Kinh thánh, và ông tìm các phương pháp để chứng minh cách nó thực sự phải là. Tới mức đó, nền chú giải hiện đại đã rút gọn lịch sử thành triết học, xét lại lịch sử bằng phương tiện triết học.

Câu hỏi thực sự trước mắt chúng ta là, liệu người ta có thể đọc Kinh thánh theo cách nào khác không? Hoặc có lẽ tốt hơn, liệu người ta có phải đồng ý với triết lý vốn đòi hỏi kiểu đọc này không? Trong cốt lõi, cuộc tranh luận về nền chú giải hiện đại không phải là cuộc tranh luận giữa các sử gia: đúng hơn, nó là một cuộc tranh luận triết học. Chỉ bằng cách này, nó mới có thể được thực hiện một cách chính xác. Nếu không, nó sẽ giống như một trận chiến trong sương mù. Đúng ra, vấn đề chú giải giống hệt cuộc đấu tranh cho các nền tảng của thời đại chúng ta. Một cuộc đấu tranh như vậy không thể được tiến hành một cách tùy tiện, cũng như không thể giành được thắng lợi với một vài gợi ý. Như tôi đã nói, nó đòi hỏi sự cam kết đầy quan tâm và quan yếu của cả một thế hệ. Nó không thể đơn giản rút lui trở lại Thời Trung Cổ hoặc thời các Giáo phụ và đặt chúng vào sự đối lập mù quáng với tinh thần của thời đại hiện nay. Nhưng nó cũng không thể bác bỏ những hiểu biết thông sáng của những tín hữu vĩ đại trong quá khứ và giả dụ cho rằng lịch sử tư tưởng nghiêm túc chỉ bắt đầu với Kant.

Theo ý kiến của tôi, cuộc tranh luận gần đây hơn về tkhoa diễn giải Kinh thánh đang chịu đựng việc thu hẹp chân trời của chúng ta như vậy. Người ta khó có thể bác bỏ nền chú giải của các Giáo phụ bằng cách gọi nó chỉ là “ẩn dụ” hoặc gạt bỏ triết học của thời Trung cổ bằng cách gán nhãn cho nó là “tiền phê phán”.

Các yếu tố căn bản của một tổng hợp mới

Sau những nhận xét trên về thách thức của việc tự phê bình phương pháp lịch sử, giờ đây chúng ta thấy mình phải đối đầu với mặt tích cực của vấn đề, làm thế nào để kết hợp các công cụ của nó với một triết lý tốt hơn, một triết lý sẽ dẫn đến ít nhược điểm xa lạ hơn với bản văn, bớt tùy tiện hơn, và mang lại nhiều khả năng lớn lao hơn cho việc thực sự lắng nghe chính bản văn. Không nghi ngờ gì nữa, nhiệm vụ tích cực thậm chí còn khó khăn hơn nhiệm vụ phê phán. Tôi chỉ có thể cố gắng kết luận những nhận xét này bằng cách cố gắng khai hoang một vài lối đi nhỏ hẹp trong bụi cây, hy vọng có lẽ sẽ chỉ ra được con đường chính nằm ở đâu và phải tìm thấy nó bằng cách nào.

Giữa cuộc tranh luận về thần học, về phương pháp luận vào thời của ngài, Thánh Grêgôriô thành Nyssa kêu gọi nhà duy lý Eunomiô đừng nhầm lẫn thần học với khoa học tự nhiên. (*Theologeia không phải là physiologieia*). Ngài nói, “Mâu nhiệm của thần học là một chuyện, việc điều tra khoa học về tự nhiên là một chuyện hoàn toàn khác”. Như thế, người ta không thể “nắm gọn bản chất không thể hiểu của Thiên Chúa trong lòng bàn tay của một đứa trẻ”. Ở đây, Thánh Grêgôriô ám chỉ một trong những câu nói nổi tiếng của Zeno: “Bàn tay mở là tri giác [perception], bàn tay vỗ là sự đồng tình của trí hiểu, bàn tay hoàn toàn khép lại đối với một điều gì đó là ghi nhận phán đoán, bàn tay được bàn tay khác nắm chặt là khoa học có hệ thống”.

Như chúng ta đã thấy, khoa chú giải hiện đại đã hoàn toàn xếp Thiên Chúa vào thế không thể hiểu nổi, thuộc thế giới khác và không thể diễn đạt được để có thể xử lý chính bản văn Kinh thánh như một thực tại hoàn toàn thuộc thế gian theo các phương pháp khoa học-tự nhiên.

Trái ngược với chính bản văn, *Physiologiein* được thực hành. Như một "khoa học có phê phán", nó cho rằng mình có một độ chính xác và chắc chắn tương tự như khoa học tự nhiên. Đây là một đòi hỏi sai lầm vì dựa vào việc hiểu sai độ sâu sắc và tính năng động của lời nói. Chỉ khi nào người ta lấy từ lời nói đặc tính riêng của nó và sau đó đưa nó lên màn hình của một giả thuyết căn bản nào đó thì người ta mới có thể khiến nó tuân theo những quy tắc chính xác như vậy. Trong phương diện này, Romano Guardini đã bình luận về tính chắc chắn lầm lẫn của các nhà chú giải hiện đại, điều, theo ngài, "đã tạo ra những kết quả cá thể rất quan trọng, nhưng đã bỏ quên đối tượng đặc thù của chính nó và nói chung đã không còn là thần học nữa". Tư tưởng cao siêu của Thánh Grêgôriô thành Nyssa vẫn còn là một kim chỉ nam đích thực cho đến ngày nay: "những ánh sáng lướt qua và lấp lánh của lời Chúa hằng ngợi sáng trước đôi mắt linh hồn... nhưng nay hãy để những gì chúng ta nghe được từ tiên tri Êlia vang lên trong linh hồn chúng ta và các suy nghĩ của chúng ta cũng có thể được cuốn vào cỗ xe rục rữa... vì vậy chúng ta sẽ không phải từ bỏ hy vọng được đến gần những vì sao này, ý tôi muốn nói các ý nghĩ của Thiên Chúa..."

Vì vậy, lời nói không nên phục tùng bất cứ loại nhiệt tình nào. Đúng hơn, cần có sự chuẩn bị để mở cửa đưa chúng ta vào tính năng động bên trong của nó. Điều này chỉ có thể có được khi có một "sự đồng cảm" nào đó để hiểu, một sự sẵn sàng muốn học hỏi điều mới nào đó, giúp ta tiến trên một con đường mới mẻ. Không đòi bàn tay nắm lại mà là con mắt mở to....

Vì vậy, nhà chú giải không nên tiếp cận bản văn với một triết lý đã được làm sẵn, cũng như không theo các mệnh lệnh của cái gọi là thế giới quan hiện đại hoặc "khoa học", vốn xác định trước điều gì có thể có điều gì không thể có. Ông không nên tiên thiên (a priori) loại trừ điều này là Thiên Chúa (toàn năng) có thể nói bằng lời nói của con người trong thế giới. Ông không nên loại trừ điều này là chính Thiên Chúa có thể bước vào và hoạt động trong lịch sử loài người, bất kể một điều như thế thoát đầu xem ra bất cái nhiên đến đâu.

Ông phải sẵn sàng học hỏi từ những điều phi thường. Ông phải sẵn sàng chấp nhận điều này là thể thực sự nguyên ủy có thể xảy ra trong lịch sử, một điều gì đó vốn không thể diễn khởi từ các tiền lệ nhưng vẫn tự mở mình ra. Ông không nên phủ nhận nơi nhân loại khả năng đáp ứng vượt trên các phạm trù của lý trí thuần túy và vươn quá chính chúng ta để hướng tới chân lý rộng mở và vô tận của hữu thể.

Chúng ta cũng phải xem xét lại mối liên hệ giữa biến cố và lời nói. Đối với Dibelius, Bultmann, và chính dòng chú giải hiện đại, biến cố là yếu tố phi lý. Nó nằm trong lĩnh vực sự kiện tính (facticity), nghĩa là sự pha trộn giữa ngẫu phát (accident) và tất yếu. Vì vậy, sự kiện tự nó không thể mang một ý nghĩa. Ý nghĩa chỉ nằm trong lời nói, và nơi nào các biến cố dường như mang một ý nghĩa, chúng phải được coi như các minh họa của lời nói mà chúng phải qui chiếu. Các phán đoán diễn khởi từ một quan điểm như vậy chắc chắn có sức thuyết phục đối với con người ngày nay, vì chúng rất ăn khớp với các khuôn mẫu kỳ vọng của chính họ. Tuy nhiên, không có bằng chứng nào trên thực tế hỗ trợ chúng. Bằng chứng như vậy chỉ có thể được thừa nhận khi giả định rằng nguyên tắc của phương pháp khoa học, tức nguyên tắc cho rằng mọi hiệu quả xảy ra đều có thể được giải thích theo các mối liên hệ thuần túy nội tại trong chính hoạt động, không những có giá trị về mặt phương pháp mà còn đúng trong và từ chính nó. Như thế, trong thực tế sẽ chỉ có "ngẫu phát và tất yếu", không có gì khác, và người ta chỉ nên coi những yếu tố này như những sự kiện trần trụi (brute facts).

Nhưng điều hữu ích như một nguyên tắc phương pháp luận cho các khoa học tự nhiên là một điều tầm thường đã bị vứt bỏ như một nguyên tắc triết học; và như một nguyên tắc thần học,

nó là một mâu thuẫn. (Làm thế nào bất cứ hoặc tất cả hoạt động của Thiên Chúa có thể bị coi là ngẫu phát hoặc tất yếu?) Ở đây, cũng vì lợi ích của óc tò mò khoa học, chúng ta phải thử nghiệm chính điều trái ngược với nguyên tắc này, tức là mọi sự quả có thể khác thế.

Nói một cách khác: chính biến cố tự nó có thể là một “lời nói”, phù hợp với từ vựng Kinh thánh. Từ điều này, ta có hai quy tắc quan trọng cho việc giải thích.

(a) Trước tiên, cả lời nói lẫn biến cố phải được coi có tính nguyên ủy như nhau, nếu người ta muốn chân thực với quan điểm của Kinh thánh. Thuyết nhị nguyên, một thuyết vốn đẩy biến cố vào tính không lời, tức là vô nghĩa, cũng sẽ tước đoạt sức mạnh truyền đạt ý nghĩa của lời nói, vì khi đó nó sẽ đứng trong một thế giới không có ý nghĩa.

Nó cũng dẫn đến một Kitô học ảo thân (docetic), trong đó thực tại, tức là sự hiện hữu cụ thể về mặt thân xác của Chúa Kitô và nhất là của con người, bị loại ra khỏi lãnh vực ý nghĩa. Như thế, bản chất của việc làm chứng trong Kinh thánh không còn mục đích của nó nữa.

(b) Thứ hai, một thuyết nhị nguyên như vậy tách lời nói của Kinh thánh ra khỏi sự sáng tạo và thay thế tính liên tục hữu cơ của ý nghĩa vốn hiện hữu giữa Cựu ước và Tân ước bằng nguyên tắc gián đoạn. Khi tính liên tục giữa lời nói và biến cố bị để cho mất đi, sẽ không còn bất cứ sự thống nhất nào trong chính Kinh thánh nữa. Một Tân ước bị cắt đứt khỏi Cựu ước tự động bị xóa bỏ vì nó hiện hữu, như chính tiêu đề của nó cho thấy, là vì sự thống nhất của cả hai. Do đó, nguyên tắc gián đoạn phải được cân bằng trở lại bằng tuyên bố nội tại của chính bản văn Kinh thánh, theo nguyên tắc analogia scripturae (loại suy kinh thánh): nguyên tắc cơ học phải được cân bằng bằng nguyên tắc cứu cánh.

Chắc chắn các bản văn trước hết phải được truy ngược về nguồn gốc lịch sử của chúng và được giải thích trong bối cảnh lịch sử riêng của chúng. Nhưng sau đó, trong một hoạt động chú giải thứ hai, người ta cũng phải nhìn chúng dưới góc độ chuyển dịch toàn bộ của lịch sử và dưới góc độ của biến cố trung tâm của lịch sử, tức Chúa Giêsu Kitô. Chỉ có sự kết hợp của cả hai phương pháp này mới phát sinh sự hiểu biết về Kinh Thánh. Nếu hoạt động chú giải đầu tiên của các Giáo phụ và trong thời Trung cổ bị coi là thiếu sót, thì hoạt động thứ hai cũng vậy, vì nó dễ rơi vào sự tùy tiện. Như thế, điều đầu tiên không có kết quả, nhưng việc bác bỏ bất cứ tính nhất quán (coherence) nào về ý nghĩa cũng dẫn đến một phương pháp luận có tính cố chấp.

Nhận ra tính tự siêu việt bên trong của lời nói lịch sử, và do đó tính đúng đắn bên trong của những lần đọc lại sau đó, trong đó biến cố và ý nghĩa dần dần được đan xen với nhau, là nhiệm vụ của việc giải thích được gọi đúng đắn, mà vì đó các phương pháp thích đáng có thể và phải tìm ra. Trong mối liên hệ này, châm ngôn chú giải của Tôma Aquinô khá chính xác: “Nhiệm vụ của mọi nhà giải thích giỏi là không phải suy niệm, cũng không phải các lời nói, mà là ý nghĩa của lời nói”.

Trong một trăm năm qua, ngành chú giải đã có nhiều thành tựu to lớn, nhưng nó cũng gây ra những sai sót lớn. Hơn nữa, những sai sót vừa nhắc đã phát triển đến một mức nào đó thành tầm cỡ các giáo điều học thuật. Chỉ cần chỉ trích chúng cũng sẽ bị nhiều người coi gần như phạm thánh, nhất là khi nó được thực hiện bởi một người không phải là nhà chú giải. Tuy nhiên, một nhà chú giải rất nổi bật như Heinrich Schlier trước đây từng cảnh cáo các đồng nghiệp của mình: “Đừng lãng phí thời gian của bạn vào những điều tầm phào”. Johann Gnilka đã phát biểu lời cảnh cáo này cách cụ thể khi ông phản ứng chống lại sự nhấn mạnh quá mức của trường phái lịch sử truyền thống.

Cùng một đường hướng này, tôi xin bày tỏ những hy vọng sau đây:

(a) Đường như đã đến lúc cần phải có một suy tư mới và thấu đáo về phương pháp chú giải. Các nhà chú giải khoa học phải thừa nhận yếu tố triết học hiện diện trong phần lớn các quy tắc căn bản của nó, và sau đó phải xem xét lại các kết quả dựa trên các quy tắc này.

(b) Việc chú giải không còn được nghiên cứu theo kiểu đơn tuyến, đồng đại, như trường hợp của các phát hiện khoa học không phụ thuộc vào lịch sử của chúng mà chỉ dựa trên độ chính xác của các dữ kiện. Khoa chú giải phải tự nhận mình như một khoa lịch sử. Lịch sử của nó thuộc về chính nó. Trong một sự sắp xếp có phê phán các chủ trương tương ứng của nó trong tính tổng thể của lịch sử của riêng nó, một mặt, nó có thể nhận ra tính tương đối trong các phán đoán riêng của nó (thí dụ, khi các sai sót có thể len lỏi vào). Mặt khác, nó sẽ ở một vị trí tốt hơn để đạt được cái nhìn sâu sắc về việc chúng ta thấu hiểu thực sự, dù luôn không hoàn hảo, về lời lẽ Kinh thánh.

(c) Các phương pháp ngữ học và khoa học đang và sẽ vẫn cực kỳ quan trọng đối với một nền chú giải thích đáng. Nhưng để ứng dụng chúng thực sự vào công việc phê bình - cũng như để kiểm tra các tuyên bố của chúng - cần phải có sự hiểu biết về các hệ luận triết học của diễn trình diễn giải. Cuộc nghiên cứu tự phê bình về lịch sử của chính nó cũng phải bao hàm việc khảo sát các giải đáp triết học thay thế chủ yếu khác đối với tư tưởng con người. Như thế, chỉ khảo sát một trăm năm mươi năm qua là không đủ. Những phác thảo vĩ đại của tư duy giáo phụ và trung cổ cũng phải được đưa vào cuộc thảo luận. Cũng không thể thiếu việc suy tư về các phán đoán nền tảng do các Nhà Cải cách đưa ra và tầm quan trọng phê phán mà họ đã có trong lịch sử chú giải.

(d) Điều chúng ta cần bây giờ không phải là các giả thuyết mới về *Sitz im Leben* [hậu cảnh đời thực], về các nguồn khả hữu hoặc về diễn trình chuyển giao tài liệu tiếp theo đó. Điều chúng ta cần là một cái nhìn phê phán đối với bối cảnh chú giải mà chúng ta hiện có, để chúng ta có thể trở lại bản văn và phân biệt được giữa các giả thuyết này cái nào hữu ích và cái nào không. Chỉ trong những điều kiện này, mới có thể bắt đầu có sự cộng tác mới và hữu hiệu giữa khoa chú giải và thần học hệ thống. Và chỉ bằng cách này, khoa chú giải mới thực sự giúp ích cho việc hiểu Kinh Thánh.

(e) Cuối cùng, nhà chú giải phải nhận ra rằng mình không đứng trong một khu vực trung lập nào đó, bên trên hoặc bên ngoài lịch sử và Giáo Hội. Cái tính cho là mình bất cần trung gian đó liên quan đến lịch sử thuần túy chỉ có thể dẫn đến ngõ cụt. Giả thiết đầu tiên của tất cả khoa chú giải là nó chấp nhận Kinh thánh như một cuốn sách. Khi làm như vậy, nó đã chọn cho mình một vị trí không chỉ đơn giản bước chân theo việc nghiên cứu văn chương. Nó đã nhận diện nền văn chương đặc thù này là sản phẩm của một lịch sử nhất quán, và lịch sử này như không gian thích hợp để đi đến sự hiểu biết. Nếu nó muốn trở thành thần học, nó phải tiến thêm một bước nữa. Cần phải nhìn nhận rằng đức tin của Giáo Hội là hình thức “thiện cảm” đó mà nếu không có nó, thì Kinh thánh vẫn là một cuốn sách đóng kín. Phải tiến đến chỗ thừa nhận đức tin này như một khoa diễn giải, một không gian để hiểu biết, không mang tính giáo điều bạo lực đối với Kinh thánh, nhưng dành khả thể duy nhất để Kinh thánh tự là chính nó.

Bài này đã được đăng trên VietCatholicNews ngày 8/5/2021

Dẫn nhập vào Kitô giáo

Trong một bài trước (1), chúng tôi có đề cập tới tác phẩm được coi là quan trọng nhất của thần học gia Joseph Ratzinger, xuất bản năm 1968, đúng vào lúc có những xáo trộn quan trọng tại các đại học nói chung và tại Đại Học Tübingen, nơi ngài đang giảng dạy, nói riêng. Đó là cuốn Dẫn Nhập Vào Kitô Giáo (2). Có người cho rằng các biến cố bạo loạn của sinh viên đại học năm 1968 đã biến Ratzinger từ một người cấp tiến bước hẳn qua trường phái bảo thủ. Nhưng nếu đọc kỹ tác phẩm này, ta sẽ thấy nhận định này không chính xác vì nội dung cuốn sách phần lớn là các bài diễn giảng của ngài trong năm 1967.

Cuốn sách nói lên những điểm căn bản trong tư duy liên tục của ngài đến nỗi năm 2000, hơn 30 năm sau, với biết bao thăng trầm thật đáng kể trong lịch sử gần đây, khi cho tái bản, ngài đã giữ nguyên nội dung của nó. Để hiểu hậu cảnh của việc giữ nguyên này, ta nên đọc lại lời nói đầu cho lần tái bản năm 2000 do chính ngài viết.

Hơn ba mươi năm đã trôi qua, kể từ ngày tác phẩm này được xuất bản lần đầu, trong khi ấy, lịch sử thế giới đã diễn biến rất nhanh. Nhìn trở lui, hai năm được xem như những cột mốc đặc biệt quan trọng trong hai thập niên cuối cùng của thiên niên kỷ sắp kết thúc là năm 1968 và năm 1989. Năm 1968 đánh dấu cuộc nổi loạn của một thế hệ mới; thế hệ này không những coi việc tái thiết hậu chiến ở Âu Châu không thỏa đáng, đầy bất công, đầy vị kỷ và tham lam, mà còn cho rằng trọn bộ dòng lịch sử từ thời Kitô Giáo chiến thắng tới lúc đó hoàn toàn là một sai lầm và thất bại. Những người trẻ này muốn cải thiện sự việc để đem lại tự do, bình đẳng và công bằng, và họ xác tín rằng trong chính dòng tư duy Mácxít, họ đã tìm được phương cách làm cho thế giới tốt đẹp hơn. Năm 1989 đem lại sự sụp đổ đầy ngạc nhiên cho các chế độ xã hội chủ nghĩa tại Âu Châu, để lại phía sau cả một di sản đáng buồn gồm những lãnh thổ và những tâm hồn tan nát. Bất cứ ai hy vọng rằng thời khắc đã đến đối với với sứ điệp Kitô Giáo đều đã thất vọng. Dù con số tín hữu Kitô khắp thế giới không nhỏ, nhưng Kitô Giáo quả đã thất bại ngay vào thời khắc lịch sử ấy trong việc làm cho mình được lắng nghe như một giải pháp thay thế tạo thời thế. Xét trong căn bản, lý thuyết cứu rỗi của Mác (đã nhiên dưới nhiều sắc thái được đạo diễn khác nhau) đã đưa ra một chủ trương coi mình như người hướng dẫn tương lai duy nhất được đạo đức thúc đẩy, một hướng dẫn đồng thời cũng nhất quán với thế giới quan khoa học. Bởi thế, thậm chí sau cú sốc năm 1989, nó vẫn không chịu thoái lui. Ta chỉ cần nhớ người ta ít nói xiết bao tới nỗi kinh hoàng của các quần đảo (gulac) Cộng Sản, tiếng nói của Solzhenitsyn vẫn bị cô lập như thế nào: không ai đề cập tới những chuyện này nữa. Có một nỗi xấu hổ nào đó ngăn cản họ; thậm chí cả chế độ sát nhân của Pol Pot cũng chỉ thỉnh thoảng được nhắc đến qua loa. Tuy nhiên, người ta vẫn thất vọng và bối rối tận cùng. Họ không còn tin tưởng gì vào các lời hứa hẹn tinh thần lớn lao, và dù sao, đây cũng là điều chủ nghĩa Mác nghĩ mình là. Nó muốn đòi công lý cho mọi người, đòi hòa bình, đòi triệt hạ các tương quan chủ tớ bất công, và vân vân. Chủ nghĩa Mác tin rằng nó phải tạm thời miễn trừ các nguyên tắc đạo đức và tự cho phép mình sử dụng khủng bố như phương tiện lãnh mạnh để đạt các mục tiêu cao thượng kia. Khi các hậu quả tàn bạo về nhân bản trở thành rõ rệt, những nhà ý thức hệ trước đây thích rút về chủ trương thực tiễn, nếu không họ cũng tuyên bố công khai là mình khinh bỉ đạo đức. Ta có thể nhận ra một điển hình thảm hại của điều này tại Colombia, nơi người ta từng khởi diễn một chiến dịch, thoát đầu dưới biểu ngữ Mácxít, nhằm giải phóng các tiểu nông gia từng bị các cơ sở tài chánh giàu có chà đạp. Nhưng ngày nay, thay vào đó, người ta đã khai trương ra một nền cộng hòa phân loạn, vượt quyền kiểm soát của chính phủ, và hoàn toàn công khai lệ thuộc việc buôn bán ma túy và không còn theo đuổi bất cứ sự biện minh luân lý nào cho việc ấy nữa, nhất là vì nó lại thỏa mãn đòi hỏi của các nước giàu có, đồng thời cung cấp được cơm bánh cho những người

chả còn trông mong gì nơi nền kinh tế thế giới. Trong tình thế bối rối ấy, há Kitô Giáo lại không nên cố gắng một cách hết sức nghiêm chỉnh để khám phá lại chính tiếng nói của mình, ngõ hầu “dẫn nhập” tân thiên niên kỷ vào sứ điệp của mình, và làm sứ điệp này trở thành dễ hiểu như một hướng dẫn tổng quát cho tương lai?

Dù sao, vào lúc đó, tiếng nói của đức tin Kitô Giáo đang ở đâu? Năm 1967, khi cuốn sách này đang được trước tác, việc lên men giai đoạn đầu tiên của thời hậu công đồng đã bước vào đà hết sức sôi động. Một cách chính xác, Công Đồng Vatican II có dự tính như sau: đem lại cho Kitô Giáo một lần nữa sức mạnh có thể lên khuôn lịch sử. Thế kỷ mười chín từng tạo ra ý tưởng cho rằng tôn giáo thuộc lãnh vực chủ quan, riêng tư và nên nằm ở chỗ đó. Nhưng chính vì nó được phạm trù hóa như một điều gì chủ quan, nên nó không thể là yếu tố xác định trong toàn bộ dòng lịch sử nói chung và trong các quyết định có tính thời đại cần đưa ra như thành phần của lịch sử này. Giờ đây, tiếp theo công đồng, người ta giả thiết rằng, điều trở nên hiển nhiên một lần nữa là đức Tin Kitô Giáo phải bao hàm trọn cuộc sống, nó phải hiện diện giữa lòng lịch sử và thời gian và liên hệ tới quá bên kia lãnh vực ý niệm chủ quan. Ít nhất theo quan điểm Giáo Hội Công Giáo, Kitô Giáo đang cố gắng một lần nữa thoát ra khỏi sự cô lập (ghetto), một thứ cô lập nó buộc phải lui vào từ thế kỷ mười chín, để tái can dự vào thế sự nói chung. Ở đây, chúng ta không cần thảo luận các tranh luận và chạm trán trong nội bộ Giáo Hội từng nổi lên xung quanh việc giải thích và hấp thụ công đồng. Vào thời gian này, vấn đề chính ảnh hưởng tới địa vị Kitô Giáo là quan điểm về mối liên hệ mới giữa Giáo Hội và thế giới. Mặc dù Romano Guardini, từ thập niên 1930, đã tạo ra kiểu nói *Unterscheidung des Christlichen* [phân biệt điều gì là Kitô Giáo], một vấn đề cực kỳ cần thiết vào lúc đó, nhưng những phân biệt như thế nay không còn quan trọng nữa; trái lại, tinh thần thời đại đòi ta phải vượt qua biên giới, vươn tay ra với thế giới, và dân thân trong đó. Nhìn vào những hàng rào cản tại Paris năm 1968, người ta đã chứng minh được rằng các ý tưởng vừa kể phát xuất mau chóng ra sao trong các cuộc thảo luận có tính khoa bảng của người trong Giáo Hội và được áp dụng một cách rất thực tiễn như thế nào: một Thánh Thể cách mạng đã được cử hành tại đó, nhờ thế, đã đem vào thực hành một hòa nhịp mới của cả Giáo Hội và Thế Giới dưới biểu ngữ cách mạng là đem bình minh lại cho một thời đại tốt đẹp hơn. Vai trò lãnh đạo của các nhóm sinh viên Công Giáo và Thệ Phản trong các cuộc nổi dậy có tính cách mạng tại các đại học ở Âu Châu cũng như tại các nơi khác đã xác nhận xu hướng này.

Việc diễn dịch mới mẻ các ý niệm này thành hành động, sự hòa nhịp mới các thúc đẩy của Kitô Giáo với các hoạt động thế tục và chính trị được coi như một ánh chớp; tuy nhiên, những đám cháy được nó thực sự tạo nên lại xảy ra tại Châu Mỹ La Tinh. Trong hơn một thập niên, nền thần học giải phóng dường như đã chỉ ra được một con đường nhờ đó đức tin có thể lên khuôn lại cho thế giới, nhờ đã tạo được một chính nghĩa chung với các phát kiến và sự khôn ngoan thế tục của thời đại. Không ai tranh cãi sự kiện này: ở Châu Mỹ La Tinh, đã có những sự kiện hết sức kinh hoàng như áp chế, cai trị bất chính nghĩa, tập trung tài sản và quyền hành trong tay một thiểu số, và bóc lột người nghèo, và cũng không ai tranh cãi việc cần phải làm một điều gì đó. Và vì đây là vấn đề của các quốc gia đa số dân là Công Giáo, nên hiển nhiên Giáo Hội có trách nhiệm ở đây và đức tin phải tự chứng tỏ mình là sức mạnh dành công lý. Nhưng dành cách nào? Thế là Mác xuất hiện như một sách giáo khoa vĩ đại. Người ta bảo hiện giờ ông đóng cùng một vai trò như vai trò từng rơi xuống vai Arítốt vào thế kỷ mười ba; nền triết học tiên Kitô Giáo (hay “ngoại đạo”) của người vừa kể cần được rửa tội mới đem đức tin và lý trí vào một tương quan thích đáng đối với nhau. Nhưng bất cứ ai chấp nhận Mác (trong bất cứ sắc thái tân Mácxít nào) làm đại biểu cho lý trí trần thế, cũng đều không những chấp nhận một triết lý, một viễn kiến về cội nguồn và ý nghĩa hiện sinh, mà còn và đặc biệt còn chấp nhận luôn một chương trình thực tiễn. Bởi vì “triết lý” này, trong yếu tính, vốn là một “lý thuyết thực hành” (praxis), một lý thuyết không tiền giả thiết một

“chân lý” nào mà muốn tạo ra chúng. Bất cứ ai muốn biến Mác thành triết gia của thần học đều chấp nhận tính tối thượng của chính trị và kinh tế, những điều hiện đã trở thành quyền lực thực sự có thể đem lại sự cứu rỗi (và nếu bị lạm dụng, có thể mang tới tai họa). Theo lối suy nghĩ này, sự cứu rỗi của nhân loại xảy ra nhờ chính trị và kinh tế, trong đó hình thức tương lai được xác định. Tính tối thượng của lý thuyết thực hành và chính trị này, trước nhất, có nghĩa: Thiên Chúa không thể bị phạm trừ hóa như một điều “thực tiễn”. “Thực tại” mà người ta phải can dự vào lúc này chỉ là thực tại vật chất của những hoàn cảnh lịch sử nhất định, là những hoàn cảnh cần được nhìn một cách có phê phán và được cải cách, được qui hướng về các mục tiêu đúng đắn bằng cách sử dụng các phương thế thích đáng. Trong số các phương thế này, bạo lực là điều không thể miễn chước. Theo viễn ảnh này, việc nói về Thiên Chúa không thuộc cả lãnh vực thực tiễn lẫn lãnh vực thực tại nữa. Nếu cần phải khoan dung việc này, thì nên triển hạn nó cho tới khi công việc quan trọng hơn đã được làm xong. Điều còn phải bàn, là khuôn mao Chúa Giê-su, Đấng vào lúc này dĩ nhiên không được xuất hiện như Đấng Kitô, mà đúng hơn như hiện thân của mọi con người đau khổ và bị áp bức và như phát ngôn viên của họ. Người kêu gọi ta đứng lên, thay đổi xã hội. Trong tất cả những điều này, điều mới lạ là chương trình thay đổi thế giới, một chương trình theo Mác vốn có xu hướng không những vô thần mà còn phản tôn giáo nữa, nay tràn ngập lòng say mê tôn giáo và được xây dựng trên các nguyên tắc tôn giáo: một cách đọc Thánh Kinh mới (nhất là Cựu Ước) và một phụng vụ mới được cử hành như một thành tựu tượng trưng của cách mạng và như một chuẩn bị cho cuộc cách mạng ấy.

Phải thừa nhận rằng nhờ cuộc tổng hợp đáng lưu ý này, Kitô Giáo đã một lần nữa bước vào vũ đài thế giới và trở thành một sứ điệp “tạo thời thế”. Không lạ gì các nhà nước xã hội chủ nghĩa rất ủng hộ phong trào này. Điều đáng lưu ý hơn nữa là sự kiện này: ngay tại các quốc gia “tư bản chủ nghĩa” thần học giải phóng cũng là cục cựa của công luận: nói ngược lại nó bị tích cực coi như một tội lỗi chống lại nhân tính và nhân loại, dù lẽ dĩ nhiên không ai muốn thấy các biện pháp thực tiễn được áp dụng vào hoàn cảnh riêng của mình, vì hiển nhiên họ đã đạt tới một trật tự xã hội công bình. Giờ đây, ta không thể chối cãi rằng trong số các nền thần học giải phóng khác nhau, thực sự có những nền có cái nhìn rất thông sáng. Tuy nhiên, mọi kế hoạch nhằm một tổng hợp có tính tạo thời thế giữa Kitô Giáo và thế giới phải bị gạt qua một bên lúc niềm tin coi chính trị như một sức mạnh cứu rỗi bị sụp đổ.

Thực vậy, như Arítôt từng nói, con người là một “hữu thể chính trị” nhưng không thể giản lược họ vào chính trị và kinh tế. Tôi thấy các nền thần học giải phóng có vấn đề thực sự và rất sâu xa ở chỗ họ thực sự bỏ sót ý niệm Thiên Chúa, một việc lẽ dĩ nhiên cũng thay đổi dung mạo Chúa Kitô một cách triệt để (như chúng ta đã chỉ ra). Không phải như thế Thiên Chúa bị bác bỏ, không đời nào! Nhưng chỉ là vì Người không được cần đến khi nói tới “thực tại” mà nhân loại đang phải đối phó. Thiên Chúa không liên quan gì tới việc này cả.

Ta ngỡ ngàng về điểm này và bỗng tự hỏi: phải chăng đây là trường hợp chỉ có trong thần học giải phóng? Hay lý thuyết này sở dĩ có thể đạt tới một lượng định như thế về vấn đề Thiên Chúa, một vấn đề không thực tế chút nào đối với việc hằng mong chờ là thay đổi thế giới, chỉ vì thế giới Kitô Giáo cũng nghĩ như thế, hay đúng hơn, cũng sống như thế, không suy tư về nó hay không hề lưu ý tới nó? Há ý thức Kitô Giáo đã không thuận tình một cách đáng kể, dù không để ý, với thái độ cho rằng đức tin vào Thiên Chúa là một điều chủ quan, thuộc lãnh vực riêng tư chứ không thuộc sinh hoạt chung của cuộc sống công cộng, là nơi, để có thể sống hoà hợp với người khác, tất cả chúng ta phải cư xử *etsi Deus non daretur* (như thể không còn Thiên Chúa nữa)? Há không cần thiết hay sao phải tìm ra cách có giá trị khác trong trường hợp Thiên Chúa quả không hiện hữu? Và, thực sự, chuyện này sẽ tự động xảy ra: khi đức tin rời khỏi nội tâm thánh thiêng của các vấn đề thuộc Giáo Hội để bước vào nơi

công chúng nói chung, thì Thiên Chúa chẳng còn chi để làm và do đó nên để Người ở nơi Người vốn ở: tức lãnh vực riêng tư, trong phạm vi thân thiết chẳng liên quan tới bất cứ ai khác. Người ta không cần phải lãng quên một cách đặc biệt, và chắc chắn không cần phải cố ý bác bỏ mới có thể để Thiên Chúa như một Thiên Chúa không có gì để làm, nhất là vì Danh Người thường rất hay bị lạm dụng. Đức tin đáng lẽ đã ra khỏi chỗ cô lập nếu nó chịu mang theo mình vào khu vực công cộng đặc điểm rõ nét nhất của nó: tức Đấng Thiên Chúa phán xét và đau khổ, Đấng Thiên Chúa định giới hạn và tiêu chuẩn cho ta; Đấng Thiên Chúa mà từ Người chúng ta phát xuất và hướng về Người chúng ta đang đi tới. Nhưng, thực sự, cũng như trước, nó vẫn tiếp tục ở lại trong khu cô lập, cho tới nay tuyệt đối vẫn không có gì để làm.

Ấy thế nhưng Thiên Chúa vẫn là Đấng “thực tiễn”, chứ không phải là kết luận lý thuyết của một thế giới quan nhằm thỏa mãn mà ta có thể tin theo hay đơn giản bác bỏ. Hiện nay, ta thấy điều sau tại bất cứ nơi nào mà việc cố ý bác bỏ Người đã trở thành nguyên tắc và người ta không còn tìm cách giảm nhẹ việc Người vắng bóng nữa. Vì thứ nhất, khi Thiên Chúa bị lấy ra khỏi bức tranh, thì mọi sự xem ra vẫn tiếp tục như cũ. Các quyết định chín chắn và các cơ cấu căn bản của cuộc đời vẫn y nguyên, dù chúng đã mất hết nền tảng. Nhưng như Nietzsche từng mô tả, một khi tin tức “Thiên Chúa đã chết” thực sự đến tai người ta và họ lưu tâm tới việc này, thì mọi sự sẽ thay đổi. Ngày nay, điều này đã được minh chứng, một đảng, trong cung cách khoa học xử lý sự sống con người: con người đang trở thành một đối vật kỹ thuật trong khi càng ngày càng biến mất như một chủ thể nhân bản, và một mình họ phải chịu trách nhiệm về việc này. Khi bào thai người được “cấy” một cách nhân tạo để có được “chất liệu cho nghiên cứu” và kho cung cấp các bộ phận, hai việc mà sau đó được coi là có ích cho những con người nhân bản khác, nào có ai phản đối đâu, vì rất ít người khiêu khích vì chúng nữa. Tiến bộ đòi hỏi những điều như thế, và chúng thực sự là những mục đích cao thượng: thăng tiến phẩm chất sự sống, ít là đối với những ai có khả năng tài chánh có thể sử dụng được các dịch vụ này. Nhưng nếu từ nguồn cội và gốc rễ của mình, con người chỉ là một đối vật cho chính mình, nếu họ “được sản xuất” ra và phát xuất từ đường dây sản xuất với những đặc điểm và phụ tùng được lựa lọc, thì, ở trên đời này, con người sẽ nghĩ về con người ra sao? Họ nên cư xử với mình thế nào? Thái độ của con người đối với con người sẽ ra sao, khi họ không thể tìm được điều gì có tính huyền nhiệm thần linh nơi người khác, mà chỉ là kiến thức kỹ thuật? Điều xảy ra trong phạm vi “kỹ thuật cao” của khoa học đang được phản ánh rõ ở bất cứ chỗ nào văn hóa nói chung thành công dứt bỏ được Thiên Chúa ra khỏi trái tim con người. Ngày nay, có những nơi việc buôn bán người đã diễn ra công khai: quả là một việc tiêu thụ người đầy ích kỷ trong khi xã hội đứng nhìn vô vọng. Tội ác có tổ chức, chẳng hạn, đã không ngừng đem phụ nữ ra khỏi Albania dưới nhiều chiêu bài khác nhau rồi gửi họ tới đất liền bên kia đại dương làm gái điếm, và bởi vì có đủ những kẻ ích kỷ ở đó chờ đợi thứ “hàng hóa” này, nên càng ngày tội ác có tổ chức càng quyền thế hơn, và những ai cố gắng chặn đứng nó đều chỉ nhận ra rằng con quái xà (*hydra*) tội ác này cứ thế mọc ra đầu mới, bất kể người ta cắt mất bao nhiêu chiếc đầu của nó. Và há ta đã không thấy khắp nơi chung quanh ta, ngay tại các khu xóm có vẻ thanh bình của ta, sự gia tăng bạo lực, một thứ bạo lực càng ngày càng được coi như chuyện tự nhiên và do đó, mỗi ngày mỗi trở nên liều lĩnh hơn? Tôi không muốn khai triển thêm nữa cảnh tượng hãi hùng này. Nhưng ta hẳn thắc mắc liệu Thiên Chúa có thực là một thực tại chân chính, một tiên quyết căn bản cho mọi “thực tại” đến nỗi không có Người, không điều gì được an toàn hay không.

Ta hãy trở lại với dòng phát triển lịch sử từ năm 1967. Năm 1989, như tôi đã nói trên đây, không mang theo nó giải đáp mới nào, mà đúng hơn đã chỉ càng làm sâu thêm sự bối rối chung, khiến người ta càng hoài nghi hơn nữa các lý tưởng cao xa. Tuy nhiên, một điều gì đó quả đã xảy ra. Tôn giáo trở thành hiện đại một lần nữa. Người ta không còn dự phóng nó sẽ mất dạng nữa; trái lại, nhiều hình thức tôn giáo mới mọc ra xum xuê. Trong cõi đơn côi nặng

như chì của một thế giới từ bỏ Thiên Chúa, trong cái buồn chán bên trong của nó, việc tìm kiếm huyền nhiệm, tìm kiếm bất cứ loại tiếp xúc nào với đấng linh thiêng, bỗng trở sinh như mới. Khắp mọi nơi, người ta nói tới thị kiến và sứ điệp từ thế giới bên kia, và bất cứ nơi nào có tường trình hiện ra, thì cả hàng ngàn người đổ xô du lịch tới đó, để họa may khám phá được đường nứt nào đó trên thế giới chằng, qua đó trời có thể nhìn xuống và gửi an ủi đến cho họ. Nhiều người than phiền rằng cuộc tìm kiếm tôn giáo mới mẻ này phần lớn đã qua mặt các Giáo Hội Kitô Giáo cổ truyền. Định chế luôn bất tiện và tín điều là một chuyện phiền toái. Điều người ta tìm là một trải nghiệm, một cuộc gặp gỡ với Đấng Tuyệt Đối Khác kia. Tôi không thể nói: tôi hoàn toàn nhất trí với lời than phiền này. Tại Ngày Giới Trẻ Thế Giới, như ngày gần đây tại Paris, đức tin quả đã trở thành một trải nghiệm và đem lại niềm vui hiệp thông. Một điều gì ngây ngất, theo nghĩa tốt, được giao cảm. Thứ ngây ngất đầy phiền muộn và phá hoại của ma túy, của nhịp nhạc như búa giáng, của náo động, của nghiệm ngập đã chạm chán với thứ ngây ngất rạng rỡ của ánh sáng, của gặp gỡ hân hoan trong ánh nắng chan hòa của Thiên Chúa. Đừng ai cho rằng đây chỉ là chuyện thoáng qua. Đã đành, đôi khi là như thế thật. Nhưng nó cũng có thể là thời khắc có thể đem lại một thay đổi lâu dài và khởi điểm cho một hành trình. Những việc tương tự như thế từng xảy tới cho nhiều phong trào giáo dân vốn xuất hiện trong ít thập niên qua. Ở đây cũng thế, đức tin đã trở thành một hình thức trải nghiệm sống, trở thành niềm vui được khởi điểm một cuộc lữ hành và được tham dự vào mẫu nhiệm men bột đang thấm nhiễm trọn khối quần chúng ngay từ bên trong và đổi mới họ. Nhiên hậu, miễn có cội nguồn lành mạnh, ngay các nơi hiện ra cũng có thể là những động viên lên đường lại để tìm kiếm Thiên Chúa một cách tinh tảo. Dĩ nhiên, bất cứ ai trông mong Kitô Giáo ngày nay trở thành một phong trào đại chúng đều sẽ thất vọng. Vì các phong trào đại chúng không mang theo chúng lời hứa hẹn của tương lai. Tương lai chỉ được tạo ra bất cứ nơi nào con người tìm được đường dẫn tới nhau trong các xác tín làm khuôn cho cuộc sống. Và một tương lai tốt đẹp sẽ lớn lên bất cứ nơi nào các xác tín này phát xuất từ sự thật và dẫn tới sự thật.

Tuy nhiên, việc tái khám phá tôn giáo có một khía cạnh khác. Ta đã thấy rằng khuynh hướng này tìm kiếm tôn giáo như một trải nghiệm, khía cạnh “huyền nhiệm” của tôn giáo là một phần quan trọng của việc này: tôn giáo phải giúp tôi tiếp xúc với Đấng Tuyệt Đối Khác kia. Trong hoàn cảnh lịch sử của ta, điều này có nghĩa: các tôn giáo huyền nhiệm của Á Châu (một phần của Ấn Giáo và một phần của Phật Giáo) với việc họ bác bỏ các tín điều và rất ít tính định chế, xem ra thích hợp với khối nhân loại được khai sáng (enlightened) hơn là một Kitô Giáo vốn được xác định bằng tín điều và được cấu trúc theo định chế. Tuy nhiên, xét chung, hậu quả là các tôn giáo riêng rẽ bị tương đối hóa; bất chấp các dị biệt và cả các mâu thuẫn nữa giữa các hình thức tín ngưỡng này, điều thực sự đáng kể, xét cho cùng, là cái bên trong của mọi hình thức khác nhau này, tức sự tiếp xúc với thể vô tả, với mẫu nhiệm dầu ần. Và phần đông, người ta nhất trí với nhau rằng mẫu nhiệm này không được biểu thị một cách trọn vẹn dưới bất cứ hình thức mạc khải nào, nghĩa là nó luôn chỉ được thoáng thấy một cách tình cờ và vụn vặt, ấy thế nhưng lại được tìm kiếm như một điều duy nhất và luôn như nhau. Cho rằng ta không thể nào biết chính Thiên Chúa, mọi sự ta nói được hay mô tả được chỉ có thể là một biểu tượng: đây chính là sự chắc chắn nền tảng đối với con người hiện đại, điều họ cũng coi là lòng khiêm nhường đứng trước thể vô cùng. Liên kết với sự tương đối hóa này là ý niệm hoà bình vĩ đại giữa các tôn giáo, biết nhìn nhận nhau như những cách thể phản ánh khác nhau Hữu Thể Trường Cửu Duy Nhất và để tùy mỗi cá nhân tự dò dẫm đường đi mà tìm ra Đấng, dù sao, vẫn kết hợp họ. Qua diễn trình tương đối hóa này, đức tin Kitô Giáo đã thay đổi một cách căn bản, nhất là tại hai chỗ nền tảng trong sứ điệp chủ yếu của nó:

1. Khuôn mạo Chúa Kitô được giải thích cách mới hẳn, không những chỉ về phương diện tín điều, mà còn cả về phương diện Tin Mừng nữa, mà nhất là phương diện này. Niềm tin cho

rằng Chúa Kitô là Con duy nhất của Thiên Chúa, Thiên Chúa thực sự cư ngụ giữa chúng ta như một con người trong chính Người, và con người Giêsu đời đời vẫn ở trong Thiên Chúa, là chính Thiên Chúa, và do đó, không phải là một hình tượng để Thiên Chúa xuất hiện, mà đúng hơn là Thiên Chúa duy nhất và bất khả thay thế, niềm tin này đã bị loại bỏ. Thay vì là người mà cũng là Thiên Chúa, Chúa Kitô trở thành người cảm nghiệm Thiên Chúa cách đặc biệt. Người là người được giác ngộ và do đó, xét trong căn bản, không còn khác chi với những người được giác ngộ khác, như Bút Đa chẳng hạn. Nhưng trong lối giải thích này, khuôn mạo Chúa Giêsu mất hết tính luận lý nội tại của nó. Nó bị tước hết khung cảnh lịch sử trong đó nó đã được cột chặt và bị buộc phải khép mình vào một khung ảnh sự vật hoàn toàn xa lạ với nó. Bút Đa, và trong phương diện này giống như Sôcrát, đã khuyên môn đệ đừng chú ý tới mình: bản thân ngài không đáng kể, nhưng đáng kể là con đường ngài vạch ra. Ai đã tìm ra con đường ấy thì có thể quên Bút Đa đi. Còn với Chúa Giêsu, điều đáng kể lại là chính con người của Người, là chính Chúa Kitô. Khi Người nói “Ta là Đấng ấy”, ta nghe được âm sắc của lời “Ta là Đấng hằng có” trên núi Hôrép xưa. Đường đi vì thế hệ ở việc bước chân theo Người, vì “Ta là đường, là sự thật và là sự sống” (Ga 14:6). Chính Người là đường, và không còn đường nào khác biệt lập khỏi Người, trên đó Người không còn đáng kể nữa. Vì sứ điệp chân thực mà Người mang tới không phải là một học thuyết mà là chính con người của Người, nên lẽ dĩ nhiên ta phải thêm rằng “cái Ta” (I) của Chúa Giêsu này tuyệt đối qui chiếu về “cái Ngài” (Thou) của Chúa Cha, nó không lấy mình làm đủ (self-sufficient), nhưng đúng hơn quá là một “con đường”. “Giáo huấn của Ta không phải của Ta” (Ga 7:16). “Ta không tìm ý Ta, mà là ý Đấng đã sai Ta” (Ga 5:30). “Cái tôi” này rất quan trọng vì nó hoàn toàn lôi kéo ta vào một sứ mệnh năng động, vì nó dẫn ta tới việc vượt quá con người ta và kết hợp với Đấng ta đã được tạo nên vì Người. Nếu khuôn mạo Chúa Giêsu bị lấy ra khỏi chiều kích làm ta bối rối này, nếu nó bị tách biệt khỏi Thiên Tính của Người, thì nó sẽ trở thành mâu thuẫn với chính nó. Lúc ấy chỉ còn lại những sợi chỉ rời rạc khiến ta bối rối hoặc trở thành cái cớ để ta tự khẳng định chính mình.

2. Ý niệm Thiên Chúa cũng thay đổi một cách căn đẽ. Vấn đề liệu có nên nghĩ về Thiên Chúa như một ngôi vị hay như không phải là một ngôi vị xem ra nay chỉ còn quan trọng bậc nhì; người ta hết còn ghi nhận sự dị biệt yếu tính giữa các hình thức tôn giáo duy thần hay phi duy thần (theistic and nontheistic). Quan điểm này hiện đang lan tràn hết sức nhanh chóng. Ngay những người Công Giáo có niềm tin và được huấn luyện về thần học, muốn được chia sẻ các trách nhiệm trong đời sống Giáo Hội, cũng đặt câu hỏi (như thể câu trả lời tự hiển nhiên rõ ràng): “Liệu việc ai đó hiểu Thiên Chúa như một ngôi vị hay không như một ngôi vị có thực sự quan trọng đến thế hay không?” Dù sao, ta cũng nên có tinh thần cởi mở, người ta bảo thế, vì mâu thuẫn Thiên Chúa, trong bất cứ trường hợp nào, cũng vượt quá các ý niệm và hình ảnh. Thế nhưng, những nhượng bộ như thế đập vào chính tâm điểm đức tin Thánh Kinh. Kinh shema, tức “Hãy nghe đây, hỡi Israel” trong Đệ Nhị Luật 6:4-9, đã là và vẫn còn là cốt lõi thực sự của căn tính tín hữu, không riêng cho Israel mà cho cả Kitô Giáo nữa. Người tín hữu Do Thái chết trong khi đọc lời tuyên xưng này; người tử đạo của Do Thái Giáo thờ hơi thở cuối cùng vẫn tuyên xưng nó, vẫn hiến đời mình cho nó: “Hãy nghe, hỡi Israel. Người là Thiên Chúa chúng ta. Người là duy nhất”. Sự kiện nay Thiên Chúa đã tỏ lộ thánh nhan Người cho ta nơi Chúa Giêsu Kitô (Ga 14:9), một thánh nhan mà Môsê không được phép nhìn (Xh 33:20), vẫn không thay đổi mảy may lời tuyên xưng này và không thay đổi được điều gì chủ yếu trong căn tính này. Dĩ nhiên, Thánh Kinh không sử dụng hạn từ “ngôi vị” để nói rằng Thiên Chúa có ngôi vị, nhưng ngôi vị tính của Thiên Chúa vẫn hết sức tỏ tường, giống như Thánh Danh Thiên Chúa vậy. Một Thánh Danh bao hàm khả năng được xưng hô, được nói, được nghe, được trả lời. Điều này là điều chủ yếu đối với Thiên Chúa Thánh Kinh, và nếu nó bị lấy đi, thì đức tin Thánh Kinh sẽ bị bác bỏ. Không ai tranh cãi việc từ trước đến nay vẫn có những cách sai lầm, hời hợt trong cái hiểu Thiên Chúa là Đấng có ngôi vị. Như Công Đồng

Latêranô Thứ Tư từng nói về mọi lời lẽ của ta nói về Thiên Chúa, chính lúc ta áp dụng ý niệm ngôi vị vào Thiên Chúa, sự khác nhau giữa ý tưởng ngôi vị của ta và thực tại Thiên Chúa đã luôn luôn cực kỳ lớn lao hơn những gì chúng có chung với nhau rồi. Các áp dụng sai lạc ý niệm ngôi vị chắc chắn sẽ hiện hữu bất cứ lúc nào Thiên Chúa bị độc quyền hóa vì quyền lợi riêng của con người và do đó Thánh Danh Người bị nhuốc nhơ. Thành thử không phải là chuyện tình cờ khi Điều Răn Thứ Hai, là điều răn giả thiết phải bảo vệ Thánh Danh Thiên Chúa, theo ngay sau Điều Răn Thứ Nhất, là điều răn dạy ta thờ lạy Người. Về phương diện này, ta luôn học được một điều gì đó mới mẻ trong cung cách các tôn giáo “huyền nhiệm” nói về Thiên Chúa qua nền thần học hoàn toàn tiêu cực của họ, và về phương diện này nhiều nẻo đường đối thoại đã xuất hiện. Nhưng với việc mất đi điều vốn được hiểu như “Thánh Danh Thiên Chúa” tức bản chất hữu vị của Người, Thánh Danh Người không còn được bảo vệ và tôn kính nữa, mà bị bác bỏ thẳng thừng.

Nhưng thử hỏi Thánh Danh Thiên Chúa, hữu thể hữu vị của Người, thực ra có nghĩa gì? Chính xác, nó có nghĩa này: không những ta cảm nghiệm Người, vượt quá mọi cảm nghiệm (trần thế), mà Người còn tự phát biểu và thông đạt Người ra nữa. Khi Thiên Chúa bị hiểu một cách hoàn toàn phi bản vị, như trong Phật Giáo chẳng hạn, bị hiểu như một chổi bỏ hoàn toàn đối với mọi sự xem ra rất thực đối với ta, thì làm gì có mối liên hệ tích cực nào giữa “Thiên Chúa” và thế giới. Lúc đó, thế giới sẽ phải bị khuất phục như là nguồn gây đau khổ, và nó không còn được lên khuôn nữa. Lúc đó, tôn giáo chỉ còn nhiệm vụ chỉ cho ta con đường để khuất phục thế giới, để giải thoát con người khỏi ách nặng của những điều không có thực (seeming) trên thế giới, nhưng không đề xuất bất cứ tiêu chuẩn nào để hướng dẫn ta sống trong đời, không một hình thức trách nhiệm xã hội nào trong đời cả. Với Ấn Độ Giáo, tình thế có khác đôi chút. Điều chủ yếu trong tôn giáo này là cảm nghiệm đồng nhất (experience of identity): xét cho cùng, tôi là một với cơ sở dầu ả của chính thực tại, là tat tvam asi (Người là cái đó) của Upanishads. Sự cứu rỗi hệ ở việc giải thoát khỏi cá nhân tính, khỏi việc là-một-ngôi-vị, bằng cách vượt qua sự dị biệt hóa khỏi mọi hữu thể vốn bắt nguồn từ việc là-một-ngôi-vị: sự lừa dối do việc bản ngã tự quan tâm tới chính mình cần phải được dẹp bỏ. Nan đề của quan điểm về hữu thể này thấy rõ hơn cả trong Tân Ấn Độ Giáo, là nơi tính độc đáo của các ngôi vị không còn nữa vì họ cho rằng phẩm giá bất khả vi phạm của từng ngôi vị cá thể không hề có bất cứ nền tảng nào. Để đem lại các cải cách đang được tiến hành (bãi bỏ các luật lệ về đẳng cấp và thiêu sống các quả phụ...), người ta cần đặc biệt thoát ra ngoài cái hiểu có tính nền tảng này và nên du nhập vào hệ thống tư tưởng nói chung của Ấn Độ ý niệm ngôi vị, như đã được khai triển trong đức tin Kitô Giáo nhờ cuộc gặp gỡ với Thiên Chúa có ngôi vị. Việc tìm kiếm “lý thuyết hành động” đúng, trong trường hợp này, đã khởi sự điều chỉnh lại “lý thuyết”: ta có thể nhận ra phần nào việc niềm tin của Kitô Giáo vào Thiên Chúa có tính “hành động” ra sao, và quả là bất công thế nào khi dẹp bỏ các sự phân biệt còn đang bị tranh cãi nhưng rất quan trọng này, coi chúng như nhiên hậu không còn ăn nhập gì nữa.

Ngày nay, với những xem xét trên, ta đã tới điểm phải bắt đầu cuốn “Dẫn Nhập Vào Kitô Giáo” rồi. Nhưng trước khi khai triển thêm tuyên lý luận tôi vừa gợi ý, thiển nghĩ cần phải nhắc tới tình huống hiện nay của đức tin vào Thiên Chúa và vào Chúa Kitô. Người ta đang sợ sệt trước một “chủ nghĩa đế quốc” Kitô Giáo, họ nuôi tiếc tính đa nguyên tôn giáo đầy tốt đẹp cũng như tính phần khởi và đầy tự do mà người ta coi là khôi nguyên của chúng. Người ta cho rằng chủ nghĩa thực dân cũng liên kết một cách yếu tính với Kitô Giáo lịch sử, là tôn giáo không chịu chấp nhận người khác trong cái tính khác biệt của họ, trái lại luôn cố gắng đặt mọi sự dưới sự bảo hộ của mình. Do đó, theo quan điểm này, các tôn giáo và các nền văn hóa của Nam Mỹ đã bị chà đạp và dẹp bỏ và cả linh hồn người bản xứ cũng bị bạo hành: họ không còn tìm được chính họ trong trật tự mới nữa trong khi trật tự cũ của họ đã bị cưỡng bức lầy đi. (Về phương diện này) hiện đang có những ý kiến nhẹ nhàng hơn mà cũng có

những ý kiến gay gắt hơn. Các ý kiến nhẹ nhàng hơn thì cho rằng cuối cùng ta nên dành cho các nền văn hóa bị dẹp bỏ kia quyền được cư ngụ trong đức tin Kitô Giáo và cho phép chúng khai triển cho mình một hình thức Kitô Giáo bản địa. Quan điểm cực đoan hơn thì coi Kitô Giáo trong toàn bộ như một thứ tha hóa (alienation) mà người bản địa cần được giải thoát khỏi. Hiểu một cách đúng đắn thì việc đòi cho có một Kitô Giáo bản địa là điều phải được coi như một trách vụ cực kỳ quan trọng. Mọi nền văn hóa vĩ đại đều cởi mở đối với nhau và đối với sự thật. Tất cả các nền văn hóa này đều có một điều gì đó để góp phần vào “xiêm y lộng lẫy” của Nàng Dâu như Thánh Vịnh 45:14 từng nói tới, một Nàng Dâu được các giáo phụ đồng nhất hóa với Giáo Hội. Điều chắc chắn là nhiều cơ may đã bị lỡ hụt nhưng nhiều cơ may mới cũng đã xuất hiện. Tuy nhiên, ta đừng quên rằng các dân tộc bản địa này phần lớn đã tìm được lối riêng để phát biểu đức tin Kitô Giáo trong các sùng kính bình dân của họ. Việc Thiên Chúa chịu thống khổ và Mẹ từ nhân cách riêng đã trở thành các hình ảnh đức tin chính yếu đối với họ, giúp họ vươn tới Thiên Chúa của Thánh Kinh, cũng đang nói với ta một điều gì đó. Nhưng lẽ dĩ nhiên, vẫn còn nhiều việc cần phải làm.

Bây giờ, ta hãy trở lại với câu hỏi về Thiên Chúa và về Chúa Kitô, coi nó như chủ đề của việc dẫn nhập vào đức tin Kitô Giáo. Điều đã trở nên hiển nhiên là: chiều kích huyền nhiệm trong ý niệm Thiên Chúa, chiều kích mà các tôn giáo Á Châu mang theo chúng như một thách thức đối với ta, rõ ràng phải có tính quyết định đối với việc suy tư của ta, và đối với cả đức tin của ta nữa. Thiên Chúa đã trở nên cụ thể nơi Chúa Kitô, nhưng qua cách này, mâu nhiệm của Người cũng trở nên vĩ đại hơn. Thiên Chúa luôn vĩ đại khôn cùng hơn hết mọi ý niệm, mọi hình ảnh và danh xưng của ta. Sự kiện hiện ta đang công nhận Người là tam vị không có nghĩa ta đã học biết hết về Người. Trái lại: Người cho ta thấy ta biết ít ỏi xiết bao về Người, ta hiểu được Người hay bắt đầu đo lường được Người ít ỏi xiết bao. Ngày nay, sau các kinh hoàng hãi hùng của các chế độ toàn trị [trong thế kỷ 20] (tôi muốn nhắc đến giả như đến chứng tích tại Auschwitz), vấn đề thần lý học (theodicy, thần học tự nhiên) khẩn thiết và mạnh mẽ đòi tất cả chúng ta phải chú ý; đây là một định mức nữa cho thấy khả năng định nghĩa Thiên Chúa của ta nhỏ nhoi xiết bao, việc đo lường Người lại càng nhỏ nhoi hơn nữa. Dù sao, câu Thiên Chúa trả lời cho ông Gióp cũng chẳng giải thích được chi, nhưng đúng hơn, nó xác định ranh giới cho cơn tham cuồng của ta muốn phán đoán mọi sự và muốn có khả năng “phán” những lời sau hết đối với một chủ đề; nó nhắc ta nhớ tới các hạn chế của ta. Nó như ta nên tín thác vào mâu nhiệm Thiên Chúa trong tính khôn dò của nó.

Nói thế rồi, ta vẫn phải nhấn mạnh tới tính sáng láng của Thiên Chúa cùng lúc với sự tối tăm. Từ lúc có Tự Ngôn của Tin Mừng Gioan, ý niệm *logos* đã nằm ở tâm điểm đức tin vào Thiên Chúa của Kitô Giáo rồi. *Logos* nghĩa là lý lẽ, ý nghĩa, và cả “lời” nữa, do đó, là một ý nghĩa vốn là Lời, vốn là tương quan, vốn có tính sáng tạo. Đấng Thiên Chúa *logos* này bảo đảm tính khả niệm của thế giới, tính khả niệm của hiện sinh ta, khả năng suy luận để biết Thiên Chúa [*die Gottgemässheit der Vernunft*] và tính hữu lý (reasonableness) của Thiên Chúa [*die Vernunftgemässheit Gottes*]), cho dù sự hiểu biết của Người vượt quá sự hiểu biết của ta vô cùng, vì sự hiểu biết của ta gần như tối tăm. Thế giới phát xuất từ lý trí và lý trí này là một Ngôi Vị, là Tình Yêu, đó là điều đức tin Thánh Kinh dạy ta về Thiên Chúa. Lý trí có khả năng nói về Thiên Chúa, nó cũng phải nói về Người, nếu không nó sẽ tự rút ngắn nó. Bao gồm trong việc này là ý niệm sáng thế. Thế giới không phải chỉ là maya, huyền tượng, mà sau cùng, ta buộc phải để lại phía sau. Nó không phải chỉ là bánh xe vô tận của khổ đau, mà ta phải luôn cố gắng thoát ra cho bằng được. Nó là một cái gì tích cực. Nó là một điều tốt, bất chấp mọi cái ác trong nó và bất chấp mọi sâu buồn, sống trong nó là một điều tốt đẹp. Thiên Chúa, Đấng Hóa Công và là Đấng tự tuyên bố về mình trong sáng thế, cũng hướng dẫn và tính sổ các hành động của con người. Ngày nay, ta đang sống trong một cuộc khủng hoảng về các giá trị luân lý [Ethos], một cuộc khủng hoảng đến nay không còn chỉ là vấn đề có tính

học thuật khoa bảng về nền tảng tối hậu của các lý thuyết đạo đức nữa, mà đúng hơn, là một vấn đề hoàn toàn có tính thực tiễn. Đang có tin tức phổ biết cho rằng các giá trị luân lý không thể có cơ sở ở một điều nào khác, và hậu quả của quan niệm này là điều hiển nhiên. Các công trình đã xuất bản về chủ đề các giá trị luân lý này thì có cả hàng đống và gần như đang tung tóe khắp nơi; các tác phẩm này một đằng cho thấy tính cấp thiết của vấn đề, nhưng đằng khác cũng cho thấy tính gậy bối rối trầm trọng của chúng. Kolakowski, trong dòng suy nghĩ của ông, từng nhấn mạnh rằng loại bỏ niềm tin vào Thiên Chúa, dù người ta lúi húi quay quồng ra sao, cuối cùng cũng sẽ tước hết mọi căn bản trong các giá trị luân lý. Nếu thế giới và con người không phát xuất từ một trí hiểu sáng tạo, một trí hiểu chứa trong mình thước đo các thực tại này và vẽ ra đường đi nước bước cho cuộc nhân sinh, thì chỉ còn lại các luật lệ giao thông áp dụng cho tác phong con người, các luật lệ ta có thể vất bỏ hay duy trì tùy theo tính hữu dụng của chúng. Điều cuối cùng còn lại là việc tính toán các hậu quả, điều thường được gọi là nền đạo đức học cứu cánh (teleological ethics) hay chủ nghĩa duy tỷ lệ (proportionalism). Nhưng ai thực sự có khả năng xét đoán quá bên kia các hậu quả của giây phút hiện tại? Lúc ấy, há giai cấp thống trị mới đã không nắm lấy chìa khóa của nhân sinh và trở thành quản trị viên của nhân loại hay sao? Trong cuộc tính toán hậu quả, sự bất khả vi phạm của nhân phẩm không còn nữa, vì không còn gì tự mình là tốt hay là xấu nữa. Ngày nay, người ta lại bàn tán về vấn đề giá trị luân lý, và đây là vấn đề hết sức cấp bách. Đức tin vào Logos, vào Lời mà ngay từ đầu vốn hiểu các giá trị luân lý như trách nhiệm, như lời đáp lại tiếng Logos, và do đó, đem lại cho các giá trị này tính khả niệm của chúng cũng như xu thế chủ yếu của chúng. Cũng liên hệ với điều này là trách vụ phải tìm ra một cái hiểu chung về trách nhiệm, một tìm kiếm đi song hành với mọi nghiên cứu trung thực và thuận lý và các truyền thống tôn giáo vĩ đại. Trong cố gắng này, không những có sự gần gũi nội tại của ba tôn giáo độc thần, mà còn có những đường hội tụ rất có ý nghĩa với các khuynh hướng sùng đạo khác tại Á Châu mà ta gặp thấy nơi Đạo Không và Đạo Lão.

Nếu logos, tức Lời từ nguyên thủy, lý trí sáng tạo, và tình yêu, là yếu tố quyết định đối với hình ảnh về Thiên Chúa của Kitô Giáo, và nêu ý niệm logos này đồng thời tạo nên cốt lõi cho Kitô học, cho đức tin vào Chúa Kitô, thì tính bất phân chia của Đức tin vào Thiên Chúa và của đức tin vào Con nhập thể của Người là Chúa Giêsu Kitô chỉ có thể được xác nhận hơn nữa mà thôi. Ta sẽ không hiểu Chúa Giêsu tốt hơn chút nào hay tới gần Người hơn chút nào, nếu ta xem nhẹ đức tin vào thần tính của Người. Ngày nay, niềm lo sợ cho rằng niềm tin vào thần tính Người sẽ làm Người ra xa lạ với ta hiện rất phổ biến. Không hẳn chỉ vì các tôn giáo khác mà một số người muốn càng ít nhấn mạnh đến tín điều này càng hay. Đây là mối lo sợ trước nhất và đầu hết của chính người Tây Phương chúng ta. Tất cả những điều này xem ra không đi đôi với thế giới quan hiện đại của ta. Thế giới quan này cho rằng đây hẳn chỉ là các giải thích thần thoại học, sau đó được tâm thức Hy Lạp biến thành hữu thể học. Nhưng khi ta tách biệt Chúa Kitô và Thiên Chúa, thì đằng sau cố gắng này là mối hoài nghi không biết liệu Thiên Chúa có khả năng gần gũi ta như thế hay không, liệu Người có tự cho phép mình cúi mình sâu đến thế hay không. Sự thật là ta không muốn điều này xuất hiện như là đức khiêm nhường. Nhưng Romano Guardini hoàn toàn đúng khi nhấn mạnh rằng hình thức khiêm nhường cao hơn hệ ở việc Thiên Chúa tự cho mình làm chính điều đối với ta là bất xứng, và cúi mình xuống điều Người làm, chứ không xuống điều ta thiết kế về Người và cho Người. Ý niệm Thiên Chúa ở chốn xa xăm đối với thế giới sở dĩ có đó là vì cái chủ nghĩa duy thực khiêm cung bề ngoài của ta, nhưng chính vì thế, ta mất hẳn ý thức về sự hiện diện của Người. Nếu Thiên Chúa không ở trong Chúa Kitô, thì hẳn Người sẽ rút lui vào một cõi xa xăm tít tắp không thể đo lường được, và nếu Thiên Chúa không còn là một Thiên-Chúa-ở-với-chúng-tôi nữa, thì hẳn nhiên, Người chỉ còn là một Thiên Chúa khiếm diện và chẳng là Thiên Chúa chút nào: một vị thần không có khả năng làm việc không phải là Thiên Chúa. Còn đối với niềm lo sợ cho rằng Chúa Giêsu sẽ đẩy ta đi quá xa nếu ta tin vào tư cách Con Thiên Chúa của

Người, thì chính điều ngược lại mới đúng: nếu Người chỉ là một con người, thì hẳn Người đã lui vào một quá khứ không tài nào phản hồi, và cùng lắm người ta chỉ tưởng nhớ xa xôi tới Người một cách ít nhiều rõ ràng mà thôi. Nhưng nếu Thiên Chúa thực sự mang lấy nhân tính và do đó cùng một lúc vừa là người thực sự vừa là Thiên Chúa thực sự nơi Chúa Giêsu, thì Người hẳn tham dự vào sự hiện diện của Thiên Chúa, một hiện diện ôm lấy mọi thời mọi buổi. Lúc đó, và chỉ lúc đó thôi, Người không phải chỉ là một điều gì đó xuất hiện hôm qua, mà còn đang hiện diện giữa ta, là người đồng thời với ta hiện bây giờ. Đây là lý do tại sao tôi xác tín vững vàng rằng việc canh tân Kitô học phải có cái can đảm nhìn thấy Chúa Kitô trong mọi nét cao cả của Người, như Người đã được trình bày trong Bốn Sách Tin Mừng với nhiều nét căng thẳng trong tính hợp nhất của chúng.

Nếu ngày nay tôi phải viết lại cuốn Dẫn Nhập Vào Kitô Giáo này, tất cả các kinh nghiệm của 30 năm qua hẳn sẽ được đưa vào bản văn; bản văn này sau đó cũng phải bao gồm ngữ cảnh của các cuộc thảo luận liên tôn ở mức độ cao hơn mức độ lúc ấy được coi là xứng hợp. Nhưng tôi tin rằng tôi không lầm trong phương thức nền tảng, vì trong đó, tôi đã đặt vấn đề Thiên Chúa và vấn đề Chúa Kitô ở chính trung tâm; trung tâm này dẫn ta tới một “Kitô học tường thuật” (narrative Christology) và minh chứng rằng nơi dành cho đức tin chính là ở trong Giáo Hội. Tôi nghĩ xu hướng căn bản này chính xác. Chính vì thế, tôi mạnh dạn đặt cuốn sách này một lần nữa vào tay bạn đọc thời nay.

Hồng Y Joseph Ratzinger

Bài này đã đăng trên VietCatholicNews ngày 05/12/2013

(1) *Karl Rahner, Joseph Ratzinger và Vatican II*, Vũ Văn An, Vietcatholic.net 11/28/2013

(2) Bản tiếng Việt của Nguyễn Luật Khoa, OFM, Nhà XB Từ Điển Bách Khoa, Hà Nội, 2009

Luther và sự hợp nhất các giáo hội

Trong bài "Chuyến viếng thăm của Đức Bênêđictô và sự hợp nhất với tín hữu Luthêrô", chúng tôi có nhắc đến nhận định của John Allen Jrn trên tờ National Catholic Register cho rằng thái độ của Đức Đương Kim Giáo Hoàng đối với Luthêrô nói riêng và các cuộc thương thảo đại kết nói chung có tính lưỡng diện. Thái độ này đã có từ lâu nơi Đức Bênêđictô XVI. Lúc còn là Hồng Y Joseph Ratzinger và vừa nhậm chức Tổng Trưởng Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin, ngài đã phổ biến thái độ ấy trên tờ Communio, số 3, năm 1984, dưới hình thức một bài phỏng vấn. Communio là một tạp san do chính ngài và von Balthasar thành lập.

“Sự nối kết qua lại giữa giáo hội và thần học mới là vấn đề: nơi nào sự hợp nhất này kết liễu, thì bất cứ thứ hợp nhất nào cũng nhất thiết mất hết gốc rễ”.

Câu hỏi: Ngày nay, ngành nghiên cứu về Luthêrô hiện đang ra sao? Có bất cứ cố gắng nào nhằm tìm hiểu nền thần học của Luthêrô, ngoài các tìm hiểu có tính lịch sử hay không?

Đức HY Ratzinger: Không ai có thể trả lời câu hỏi này trong một vài mệnh đề được. Đàng khác, nó đòi một loại kiến thức đặc biệt mà tôi không có. Tuy nhiên, có lẽ tốt hơn nên vẫn tắt nhắc tới một số tên tuổi từng đại biểu cho các giai đoạn và khuynh hướng khác nhau trong nền nghiên cứu Công Giáo về Luthêrô. Vào đầu thế kỷ 20, ta có công trình gây tranh cãi của linh mục Dòng Đa Minh H. Denifle. Ngài là người đã đặt Luthêrô vào ngữ cảnh của truyền thống Kinh Viện, một truyền thống mà Denifle biết rõ hơn ai hết nhờ thông thạo các tư liệu thuộc thủ bản. Theo bước chân ngài là linh mục Dòng Tên Grisar, người được coi là có tính giao hòa nhiều hơn. Tuy thế, Grisar vẫn gặp một số phê phán vì những khuôn mẫu tâm lý ngài dùng để giải thích vấn đề Luthêrô. J. Lortz của Luxembourg đã trở thành cha đẻ của nền nghiên cứu Công Giáo hiện đại về Luthêrô. Ngày nay, ngài vẫn được coi là bước ngoặt trong cuộc tranh đấu để có được một hình ảnh trung thực về lịch sử và thoả đáng về thần học đối với Luthêrô.

Trong bối cảnh phong trào thần học giữa hai thế chiến, Lortz đã có thể khai triển được nhiều cách tra vấn mới mà cuối cùng đã dẫn tới một đánh giá mới về Luthêrô. Trong khi ấy, các phong trào phụng vụ, Thánh Kinh, và đại kết từ cả hai bên đã thay đổi nhiều sự việc. Phía Thệ Phản đã dẫn thân vào việc tìm hiểu bí tích và giáo hội, một điều lúc còn là Công Giáo, Luthêrô vốn có sở trường (K. A. Meisinger). Phía Công Giáo thì cố gắng để có được một mối liên hệ mới mẻ và trực diện hơn với Thánh Kinh và đồng thời đi tìm một lòng đạo đức ít dựa nhiều hơn vào nền phụng vụ cổ truyền. Phần lớn các lời chỉ trích nhắm vào nhiều hình thức đạo đức từng được khai triển trong thiên niên kỷ thứ hai, nhất là trong thế kỷ 19.

Những chỉ trích này có nhiều tương đồng với Luthêrô, nhằm nhấn mạnh “nét Tin Lành” nơi người Công Giáo. Chính trong bối cảnh này, Lortz đã mô tả các thúc đẩy tôn giáo vĩ đại từng kích thích nhà cải cách và phát sinh ra cái hiểu thần học đối với lời chỉ trích của Luther, một lời chỉ trích bắt nguồn từ các cuộc khủng hoảng của giáo hội và thần học cuối thời trung cổ. Vì suy nghĩ như thế, nên Lortz đã đưa ra luận đề thời danh đối với thời kỳ thay đổi lớn lao này trong tư duy của nhà cải cách: “trong chính bản thân mình, Luthêrô đã vật lộn và đã vứt bỏ một Đạo Công Giáo vốn chẳng Công Giáo chút nào” (1). Nghịch lý một điều, Lortz xem ra đã dựa luận đề của mình trên Denifle, người từng chứng minh rằng lối giải thích có tính cách mạng của Luthêrô đối với Thư Rôma 1:17, mà sau này Luthêrô coi là bước ngoặt thực sự của Cải Cách, trên thực tế tương hợp với dòng suy luận của truyền thống chú giải trung cổ.

Dù khoảng năm 1525, tiếp theo việc Luthêrô bị tuyệt thông và cuộc tranh cãi của ông nhằm

vào tâm điểm tín lý Công Giáo, các đường nét chính hình thành ra giáo hội tin lành đã trở nên quá rõ ràng, vậy mà Lortz vẫn nghĩ là ngài có thể an tâm nói được rằng Luther “chưa biết là mình đã ở bên ngoài Giáo Hội” (2). Mặc dù không tối thiểu hóa sự nạn rút sâu xa thực sự đã lên khuôn cho các tranh cãi của Cải Cách, Lortz vẫn nghĩ rằng sự phân rẽ thực ra chỉ là chuyện hiểu lầm, mà nếu giáo hội tỏ ra thận trọng hơn thì đã tránh được rồi.

Thế hệ sau Lortz nhấn mạnh tới các khía cạnh khác: các học giả như E. Iserloh, P. Manns, và R. Baumer cho rằng: không như Lortz, người ta có thể khai triển nhiều chiều hướng và chủ trương khác thế. Những thần học gia trẻ như O. H. Pesch hay J. Brosseder, đều là học trò của H. Fries và chủ yếu vẫn nằm trong quỹ đạo của J. Lortz.

Tôi muốn nhắc tới hai người ở bên ngoài không muốn nhìn thần học như đang được giảng dạy trong lớp do phương cách họ tiếp cận hiện tượng Luthêrô: trước nhất là nhà Ấn Độ Học Paul Hacker, một tân tông, với cuốn sách về Luthêrô tựa là *Das Ich im Glauben* (Đức Tin và Cái Tôi) (3). Người ta cho rằng trong cuốn sách này, tác giả cũng muốn đề cập đến hành trình tâm linh của chính mình. Do đó, ông đã cực lực bác bỏ lý thuyết cho rằng việc Luthêrô phân ly khỏi Giáo Hội chỉ là do hiểu lầm. Ông cũng không chấp nhận những quan điểm cho rằng có những đồng qui hay bỏ tước nơi Luthêrô. Thứ đến là Theobald Beer, một mục sư tại Leipzig, người từng hiến cả đời nghiên cứu về Luthêrô cũng như nền thần học cuối thời trung cổ trước Luthêrô.

Beer không những chỉ nghiên cứu các thay đổi trong suy tư thần học cũng như trong sự khác nhau giữa Luthêrô và Kinh Viện, mà còn giữa Luthêrô và Thánh Augustinô. Nhờ thế, ông đã chứng nghiệm nhiều điểm thay đổi quan yếu trong sơ đồ Kitô học, một sơ đồ, khi dựa vào định đề “mặc cả thánh” (sacred bargaining) đã hoàn toàn nối kết với nhân học và giáo huấn về ơn thánh. Theo Beer, cấu trúc mới này đã nói lên thái độ mới và hoàn toàn dị biệt của nhà cải cách đối với đức tin, một thái độ bác bỏ mọi hòa giải (4).

Như thế, ta nên biết rõ: không thể có bất cứ việc nghiên cứu nào về Luthêrô mà lại không cùng một lúc bao gồm việc tìm hiểu nền thần học của ông. Người ta không thể tiếp cận Luthêrô bằng một con mắt xa xăm của nhà sử học. Phải làm sao để nền thần học của ông được phân tích và giải thích theo cái nhìn lịch sử, nhưng đối với một nhà sử học Kitô Giáo, lịch sử tuy xuất phát từ quá khứ, lúc nào cũng ảnh hưởng tới ta trong hiện tại. Về chiều hướng của việc tìm hiểu này, tôi tin rằng ngày nay, ta có thể nhận ra hai chủ trương căn bản liên quan tới điều Harnack coi là phương thức thay thế căn bản: với sách giáo lý, các thánh ca và hướng dẫn phụng vụ của mình, Luthêrô đã tạo ra một truyền thống sinh hoạt trong giáo hội đến độ ta có thể coi ông là “cha đẻ” của sinh hoạt này, và giải thích công trình của ông với tính giáo hội tin lành trong đầu. Mặt khác, Luthêrô cũng tạo ra cả một công trình thần học và tranh luận có tính cách mạng triệt để mà ông sẽ không bao giờ thu hồi trong các thương lượng chính trị với các vua chúa cũng như với phe duy tả bên trong phong trào Cải Cách. Như thế, ta cũng có thể hiểu Luthêrô dựa trên việc ông cách mạng tách rời khỏi truyền thống, và qua cái hiểu này, ta sẽ có được một tầm nhìn tổng quát hoàn toàn khác. Thiển nghĩ ta nên lưu ý tới lòng đạo đức của Luthêrô khi đọc các công trình tranh luận của ông, cũng như hậu cảnh cách mạng của ông khi bàn tới các vấn đề có liên quan tới Giáo Hội.

Câu hỏi: Có thực tiễn hay không việc Giáo Hội Công Giáo có thể rút lại và tuyệt thông đối với Luthêrô dựa vào thành quả của các nghiên cứu gần đây?

Đức HY Ratzinger: Muốn trả lời đúng đắn cho câu hỏi này, thiết tưởng ta nên phân biệt giữa và tuyệt thông như một biện pháp tài phán mà một cộng đoàn hợp lệ trong Giáo Hội áp dụng

chống lại một cá nhân nào đó, và các lý do thực sự dẫn tới biện pháp này. Vì quyền tài phán của Giáo Hội theo luật tự nhiên chỉ áp dụng vào người còn sống, nên vạ tuyệt thông đối với một con người sẽ chấm dứt khi người này qua đời. Thành thử không cần bàn tới việc bãi bỏ vạ tuyệt thông cho Luthêrô: vạ ấy chấm dứt với cái chết của ông vì phán xử sau khi chết chỉ dành cho một mình Thiên Chúa mà thôi. Vạ tuyệt thông của Luthêrô không cần phải bãi bỏ; từ lâu, nó đã không còn hiện hữu.

Tuy nhiên, vấn đề sẽ hoàn toàn khác, khi ta hỏi liệu các giáo huấn do Luthêrô đưa ra có còn chia rẽ các giáo hội và do đó loại bỏ sự hiệp thông chung hay không. Các thảo luận đại kết của ta tập trung vào câu hỏi này. Ủy Ban liên phái được thiết lập sau cuộc viếng thăm Đức của Đức Giáo Hoàng (Gioan Phaolô II) chắc chắn sẽ chuyên biệt chú tâm bàn tới các vụ loại trừ trong thế kỷ 16 và sự thành hiệu liên tục của chúng. Có khả năng Ủy Ban này sẽ bãi bỏ các loại trừ ấy.

Ta cũng nên nhớ rằng hiện không phải chỉ có việc Công Giáo phạt tuyệt thông chống lại các giáo huấn của Luthêrô mà còn có việc các bác bỏ dứt khoát của Luthêrô đối với các tín điều Công Giáo đã đưa ông tới “bản án” cho rằng hai bên sẽ đời đời phân rẽ. Chỉ cần căn cứ vào phản ứng giận dữ của Luthêrô đối với Công Đồng Trent cũng đủ thấy tính dứt khoát trong việc ông bác bỏ bất cứ điều gì là Công Giáo: “... ta nên tóm lấy ông ta, tức giáo hoàng, các Hồng Y, và bất cứ những tiện dân nào thuộc Cái Đức Thánh Đầy Ngẫu Tượng và Giáo Hoàng của ông ta, và cắt bỏ lưỡi chúng tận đáy (như những tên phạm thượng) và đóng đinh chúng trên giá treo... Lúc ấy mới cho phép chúng tổ chức công đồng, hay bao nhiêu công đồng tùy chúng thích, trên ngay giá treo ấy, hay trong hoả ngục giữa những tên ác quỷ” (5).

Sau khi rời bỏ Giáo Hội, Luthêrô không những dứt khoát bác bỏ ngôi vị giáo hoàng, mà còn cho rằng các giáo huấn Công Giáo về Thánh Thể (Thánh Lễ) chỉ là thờ ngẫu tượng vì theo ông, Thánh Lễ là rơi trở lại ách Lề Luật và do đó là bác bỏ Tin Mừng. Giải thích mọi mâu thuẫn ấy như các hiểu lầm, theo tôi, chỉ là một hình thức ngoa ngữ (arrogance) có tính duy lý không mang lại bất cứ công đạo nào cho cuộc đấu tranh tha thiết của những con người kia cũng như tầm quan trọng của các thực tại đang bàn. Vấn đề thực sự chỉ có thể nằm ở chỗ ngày nay ta có thể tiến bao xa để vượt quá các chủ trương của ngày qua và làm thế nào đạt được những cái nhìn thấu suốt hòng thắng vượt được quá khứ. Nói cách khác: hợp nhất đòi những bước đi mới. Không thể đạt được nó bằng những trò đùa giải thích. Nếu phân rẽ đã xảy ra do những tâm nhìn trái ngược nhau về tôn giáo, những tâm nhìn không còn dành bất cứ chỗ nào cho giáo huấn truyền thống của Giáo Hội, thì người ta không thể tạo được hợp nhất bằng học lý hay thảo luận riêng mà thôi, mà còn bằng sự trợ giúp của sức mạnh tôn giáo nữa...

Câu hỏi: Liệu ta có thể cho rằng chủ nghĩa đa nguyên thời nay trong các nền thần học của cả Công Giáo lẫn Thệ Phản sẽ làm dễ con đường xích lại gần nhau của các giáo hội hay ít nhất con đường xích lại gần nhau giữa các thần học gia Công Giáo và Thệ Phản không?

Đức HY Ratzinger: Cũng như lúc nào, ở đây, ta cần trước nhất phải giải thích hạn từ chủ nghĩa đa nguyên. Ta cũng cần thảo luận các mối liên hệ giữa thần học và Giáo Hội. Một hiện tượng không thể tranh cãi là các nhà chú giải Công Giáo và phái Luthêrô đã tiến lại gần nhau hơn do các tiến bộ của phương pháp phê phán lịch sử và nhiều phương pháp mới đây của nền nghiên cứu thể văn, đến độ, việc xác định hệ phái của một nhà chú giải cá thể không còn cần thiết nữa khi nói tới các thành quả: trong một số trường hợp, một nhà chú giải của phái Luthêrô rất có thể suy nghĩ theo chiều hướng “Công Giáo” nhiều hơn và có thể thuận theo truyền thống hơn cả đối tác Công Giáo của ông ta. Thành thử các tham chiếu Thánh Kinh

mới nhất bao gồm cả các nhà chú giải Công Giáo lẫn Thệ Phản, tùy theo chuyên môn của họ. Phân biệt duy nhất còn lại xem ra chỉ còn là phạm vi nghiên cứu mà thôi. Bản nhận định Luthêrô – Công Giáo mới được công bố chung gần đây cho thấy rõ điều đó. Chính ở đây, điều đáng ghi nhận là: các nhà chú giải của phái Luthêrô có khuynh hướng rõ rệt muốn dựa nhiều vào “các giáo phụ” của mình (Luthêrô, Calvin) và bao gồm họ vào các cuộc tranh luận nhằm nắm được ý nghĩa của Thánh Kinh hơn các đối tác Công Giáo, là những người phần lớn đồng ý rằng: Thánh Augustinô, Thánh Gioan Kim Khẩu, Thánh Bonaventura và Thánh Tôma chẳng có chi đóng góp vào nền chú giải hiện đại.

Dĩ nhiên, ta nên đặt câu hỏi: sự nhất trí giữa các nhà chú giải nói trên sẽ tạo ra một thứ cộng đồng nào? Trong khi Harnack cho rằng đã có một phương pháp chung, tuy chưa có một căn nền nào vững chắc cả, thì Karl Barth lại coi cố gắng tạo hợp nhất này chỉ là một ảo tưởng không hơn không kém. Thực thể, phương pháp chung có tạo ra hợp nhất nhưng nó cũng có khả năng sản sinh ra mâu thuẫn. Nhất là các thỏa thuận về tìm tòi vốn thuộc một bình diện khác hẳn bình diện các thỏa thuận về xác tín và quyết định tối hậu, là điều ta phải bận tâm khi bàn tới vấn đề hợp nhất giáo hội. Sự hợp nhất trong công trình bác học, xét trong yếu tính, vẫn có thể bị tái duyệt bất cứ lúc nào. Trong khi đức tin là một hằng số. Lịch sử Kitô Giáo cải cách rõ ràng đã cho thấy các hạn chế của sự hợp nhất về chú giải: Luthêrô phần lớn đã từ bỏ đường phân ranh giữa giáo huấn giáo hội và thần học. Đối với ông, học lý nào đi ngược lại chứng cứ của chú giải thì không phải là một học lý. Chính vì thế, suốt đời ông, ông vẫn cho rằng văn bản tiến sĩ thần học của ông là thẩm quyền dứt khoát giúp ông chống lại các giáo huấn của Rôma.

Chứng cứ của nhà chú giải đã thay thế cho quyền lực của huấn quyền. Nhà khoa bảng (Tiến Sĩ) nay là hiện thân của huấn quyền, không ai khác. Sự kiện giáo huấn của Giáo Hội bị cột chặt vào chứng cứ của chú giải đã trở thành một nan đề khôn nguôi trong chính việc hợp nhất giáo hội, kể từ buổi đầu Phong Trào Cải Cách. Vì chính chứng cứ có thể bị tái duyệt này đã trở thành một phát súng điếc tai chống lại sự hợp nhất ngay từ bên trong. Ấy thế nhưng, hợp nhất mà không có nội dung chỉ là hợp nhất trống rỗng và chắc chắn sẽ yếu mệnh. Hiệu quả hợp nhất của chủ nghĩa đa nguyên thần học, do đó, chỉ có tính tạm thời và khu vực.

Trong chủ nghĩa đa nguyên, ta thấy ẩn tàng một sự bất khả năng có tính tối hậu không thể trở thành căn bản cho hợp nhất được. Tuy thế, sự thỏa thuận giữa các nhà chú giải có khả năng vượt qua các mâu thuẫn lỗi thời và cho ta thấy các đặc tính đệ nhị đẳng của chúng. Thỏa thuận này có thể tạo ra những ngã đường đối thoại mới đối với mọi chủ đề lớn hiện đang gây tranh cãi bên trong Kitô Giáo: Thánh Kinh, Thánh Truyền, huấn quyền, ngôi vị giáo hoàng, phép Thánh Thể, v.v... Theo nghĩa này, quả đang có hy vọng ngay đối với một giáo hội phải kinh qua nhiều khủng hoảng như đã nói. Tuy vậy, giải pháp thực sự nhằm một bảo đảm và hợp nhất sâu sắc hơn các giả thiết bác học, thì không thể có được chỉ nhờ những thỏa thuận kia mà thôi. Trái lại, bất cứ nơi đâu có sự phân ly hoàn toàn giữa Giáo Hội và khoa chú giải, thì cả hai sẽ rơi vào nguy cơ: chú giải chỉ còn là một phân tích chữ nghĩa đơn thuần, giáo hội thì mất hết căn bản thiêng liêng. Chính vì thế, sự nối kết qua lại giữa giáo hội và thần học mới là vấn đề: nơi nào sự hợp nhất này kết liễu, thì bất cứ thứ hợp nhất nào cũng nhất thiết mất hết gốc rễ”

Câu hỏi: Hiện nay còn dị biệt quan trọng nào giữa Giáo Hội Công Giáo và các Giáo Hội Thệ Phản chẳng, nếu có, thì là những dị biệt gì?

Đức HY Ratziger: Sự kiện hiện nay cũng như bất cứ lúc nào đều có những dị biệt nghiêm trọng đã được chứng minh rõ trong các bản thỏa hiệp vừa được công bố khá nhiều trong các

năm qua. Điều này càng hiển nhiên hơn trong các cuộc đối thoại tiến bộ nhất giữa Anh Giáo và Công Giáo, và giữa Chính Thống Giáo với Công Giáo. Quả vậy, các văn kiện giữa Anh Giáo và Công Giáo, công bố năm 1981, cho rằng hai bên đã đạt được một khuôn mẫu nền tảng để giải quyết các vấn đề đang tranh cãi, nhưng chúng không cho thấy hai bên đã đạt được những giải pháp sau cùng nào. Không phải chỉ có bản trả lời chính thức của Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin mà nhiều ấn phẩm khác đều đã nhấn mạnh tới nhiều nan đề nghiêm trọng vẫn còn ần tàng trong các văn kiện này.

Cũng thế, văn kiện giữa Công Giáo và Chính Thống Giáo đề cập tới Bữa Tiệc Ly cũng không dấu được sự kiện vẫn còn nhiều vấn đề thuộc cuộc tranh chấp lâu đời chưa được giải quyết (6). Phương thức khéo léo dẫn tới hợp nhất do H. Fries và K. Rahner đề nghị trong các luận đề của họ vẫn chỉ là những kỹ xảo giả tạo của các tay nhào lộn thần học (theological acrobatics) mà buồn thay không đi đôi với thực tại (7). Không thể điều hướng các hệ phái tới với nhau như trong một thao diễn quân sự để rồi nói với họ rằng: điều quan trọng là các anh phải bước đi với nhau; tư duy cá thể là điều ít quan trọng. Sự hợp nhất Giáo Hội có được là nhờ ở việc hợp nhất các quyết định và xác tín nền tảng.

Sự hợp nhất trong hành động lại là chuyện khác. Tạ ơn Chúa, sự hợp nhất này đã hiện hữu một phần và càng ngày càng mạnh mẽ và toàn diện hơn, dù chưa giải quyết được các nan đề thực sự của hợp nhất. Đối với câu hỏi khởi đầu về điều đang chia rẽ các giáo hội, cả hàng thư viện đã viết về chủ đề này. Nên trả lời một cách ngắn gọn và mạch lạc cho câu hỏi đó là điều không dễ.

Dĩ nhiên, ta có thể tập chú vào một số vấn đề đang tranh cãi: Thánh Kinh và Thánh Truyền, nhất là Thánh Kinh và huấn quyền. Song song với vấn đề này, là hình ảnh thu nhỏ của nó nơi chức vị giáo hoàng, đặc tính bí tích của phép Thánh Thể và vấn đề thay đổi bản thể (transubstantiation) và từ đó vấn đề thờ lạy Thánh Thể và việc cầu nguyện bên ngoài thánh lễ, bí tích hòa giải, các quan điểm khác nhau về luân lý Kitô Giáo v.v... Ấy thế nhưng, những vấn đề tín lý vừa kể khiến ta nghĩ tới câu hỏi liên quan tới quyết định có tính nền tảng: phải chăng tất cả những điều ấy phát sinh từ một dị biệt căn bản, và nếu đúng, thì dị biệt căn bản ấy là dị biệt nào? Trong dịp lễ mừng kỷ niệm Tuyên Tín Ausburg năm 1980, khi Đức HY Willebrands nhận định rằng căn gốc vẫn còn đó bất chấp các phân rẽ của thế kỷ 16, Đức HY Volk đã vừa dí dỏm vừa nghiêm chỉnh hỏi rằng: Con muốn biết: lời ghi chú cho điều ta nói ở đây có phải đại khái là củ khoai hay cây táo hay không? Hay nói cách khác: chỉ trừ rễ ra, mọi sự đều chỉ là lá hay chính cây mọc từ rễ mới quan trọng? Sự dị biệt thực sự sâu xa đến độ nào?

Chính Luthêrô vẫn xác tín rằng việc tách rời giáo huấn khỏi các thực hành của giáo hội giáo hoàng đã đụng tới tâm điểm của hành vi đức tin. Đối với Luthêrô, hành vi đức tin theo định nghĩa của Công Giáo xoay quanh và gắn chặt vào Lễ Luật trong khi đáng lý ra nó phải nói lên việc chấp nhận Tin Mừng. Theo quan điểm của Luthêrô, hành vi đức tin như thế đã bị đảo ngược để trở thành điều đối nghịch với chính nó; đối với ông, đức tin đồng nghĩa với việc giải phóng khỏi Lễ Luật, trái lại, nơi người Công Giáo, ông bảo nó đã trở thành một thứ nô dịch của Lễ Luật. Như thế, Luthêrô xác tín rằng từ nay, ông có nhiệm vụ phải đảm nhiệm cuộc chiến đấu mà Thánh Phaolô đã mô tả trong thư gửi tín hữu Galát để chống lại những người ông gọi là những tên Do Thái Hóa và biến cuộc chiến đấu ấy thành cuộc chiến chống Rôma và truyền thống Công Giáo nói chung.

Việc đồng hóa các quan điểm của thời ông với các quan điểm của Thánh Phaolô là nét căn bản nhất trong cuộc đời Luthêrô. Cho nên có thể nói rằng thực ra không hề còn một tranh cãi

nào liên quan tới giáo huấn về công chính hóa nữa. Vì sự thực là: điều Luthêrô chất vấn không còn giá trị nữa: Luthêrô không bao giờ xao xuyên vì tội lụy của mình cũng như sợ hãi hỏa ngục, mà ông cũng không cảm thấy hãi hùng trước nhan uy linh của Chúa đên phải kêu cứu lòng xót thương. (Nếu không phải thế, thì) các quan điểm của ông về ý chí tự do, những quan điểm vốn bị Erasmus của Rotterdam chỉ trích, quả là khó hiểu đối với thời nay.

Trái lại, sắc lệnh về công chính hóa của Công Đồng Trent đã đề cập tới sự trở vượt của ơn thánh một cách mạnh mẽ đến độ Harnack phải tin rằng nếu bản văn này được phổ biến rộng rãi, thì Phong Trào Cải Cách có lẽ đã tiến theo hướng khác hẳn rồi. Tuy nhiên, sau việc Luthêrô suốt đời cứ nhấn mạnh đi nhấn mạnh lại các điểm chính của giáo huấn về công chính hóa, nên người ta có lý khi cho rằng chính ở đây ta sẽ tìm ra điểm dị biệt nền tảng. Tôi không thể đi vào chi tiết các điểm này trong ngữ cảnh một cuộc phỏng vấn. Do đó, vắn tắt, dù không nhất thiết thiên kiến nhưng dù sao vẫn không hoàn bị, xin nhận định và qua đó xin cố gắng đưa ra một viễn kiến về vấn đề đang bàn

Đối với tôi, hình như nguyên nhân dứt khoát của cuộc phân ly không phải chỉ tìm thấy trong các thay đổi thuộc lãnh vực ý niệm hay lãnh vực lý thuyết thần học, bất chấp các yếu tố này quan trọng đến đâu. Vì không ai chối cãi rằng một phong trào mới về tôn giáo chỉ phát sinh từ một cảm nghiệm mới về tôn giáo, một cảm nghiệm được nâng đỡ bởi toàn bộ cấu hình của thời đại và lồng vào mình các tài nguyên của thời đại này nhưng không bị những tài nguyên này nuốt chửng. Đối với tôi, xem ra nét căn bản là lòng sợ hãi Thiên Chúa, một lòng sợ hãi tác động lên chính hiện sinh của Luthêrô; hiện sinh ông bị xâu xé giữa lời mời gọi của Thiên Chúa và việc nhận ra tội lụy của mình, đến độ đối với ông, Thiên Chúa xem ra như một thứ tự mâu thuẫn với chính Người (Sub-contrario), một thứ ma quỷ muốn hủy hoại con người. Việc giải thoát khỏi nỗi sợ hãi Thiên Chúa này trở thành vấn đề thực sự của cứu chuộc. Cứu chuộc được thực hiện lúc đức tin xuất hiện như một cứu thoát khỏi các đòi hỏi của việc tự công chính hóa mình, nghĩa là, như một sự chắc chắn bản thân rằng mình sẽ được cứu rỗi. “Cái trực” ý niệm đức tin này được giải thích rất rõ trong cuốn Giáo Lý Nhỏ của Luthêrô: “Tôi tin rằng Thiên Chúa đã dựng nên tôi... Tôi tin rằng Chúa Giê-su Kitô... là Chúa tôi, Đấng đã cứu vớt tôi... để tôi thuộc về Người... và phụng sự Người mãi mãi trong công chính và trong trắng muôn đời”. Trên hết, đức tin bảo đảm sự chắc chắn rằng ta được cứu rỗi. Sự chắc chắn bản thân về cứu rỗi này trở thành tâm điểm cho mọi tư duy của Luthêrô. Không có sự chắc chắn đó, sẽ không có sự cứu rỗi nào cả. Như thế, sự quan trọng của ba nhân đức đối thần: tin, cậy và mến đối với cuộc sống Kitô hữu đã thay đổi một cách đáng kể: sự chắc chắn của cậy và tin, dù từ trước đến nay vẫn khác nhau trong yếu tính, nay đã trở nên đồng nhất. Đối với người Công Giáo, sự chắc chắn của đức tin có ý nói tới việc Thiên Chúa làm và được Giáo Hội làm chứng. Sự chắc chắn của đức cậy có ý nói tới ơn cứu rỗi của các cá nhân, trong đó, có bản thân ta. Ấy thế nhưng, đối với Luthêrô, sự chắc chắn của đức cậy này biểu tượng cho điểm then chốt mà không có nó chẳng còn điều gì đáng kể nữa. Chính vì thế, đức mến, vốn là tâm điểm trong đức tin Công Giáo, bị loại khỏi ý niệm đức tin, đến độ trong bài chú giải thư gửi tín hữu Galát của Thánh Phaolô, ông đã đưa ra công thức đầy tranh cãi này: *maledicta sit caritas* (đức mến đáng nguyên rủa!)

Việc Luthêrô nâng nặc nhấn mạnh tới công thức “chỉ nhờ đức tin mà thôi” đã rõ ràng và chính xác loại bỏ đức mến ra ngoài vấn đề cứu rỗi. Đức mến thuộc phạm vi “việc làm” và do đó, trở thành “phạm trần”. Nếu muốn, người ta có thể gọi điều này là việc bản thân hóa triệt để hành vi đức tin, tức mối liên hệ ngậy ngât và độc hữu “mắt gặp mắt” giữa Thiên Chúa và con người. Cùng một lúc, con người lúc nào cũng lệ thuộc một Thiên Chúa thứ tha đối đầu với một Thiên Chúa đòi hỏi và hay phán xét, tức Chúa Kitô, Đấng xuất hiện như một người tự mâu thuẫn với chính mình (sub-contrario). Quan điểm có tính biện chứng về Thiên Chúa

này tương hợp với tính biện chứng của cuộc hiện sinh mà có lần Luthêrô đã phát biểu như sau: "... Kitô hữu nhất thiết phải biết rằng đây là tội lỗi của riêng họ, bất cứ đó là tội lỗi nào, và những tội lỗi này đã được Chúa Kitô mang lấy, Đáng mà nhờ Người chúng ta đã được cứu chuộc và cứu rỗi". "Chủ nghĩa nhân vị" và "biện chứng pháp" này, cùng với nền nhân học, tuy ở một mức độ thấp hơn, đã thay đổi mọi cấu trúc khác trong giáo huấn của ông. Vì sự lượng định căn bản này cho thấy: không như người Công Giáo, đối với Luthêrô, đức tin chủ yếu không còn là niềm tin cộng đoàn của toàn bộ Giáo Hội nữa. Dù gì, theo Luthêrô, Giáo Hội không thể đảm nhiệm được việc bảo đảm chắc chắn ta được cứu rỗi và cũng không thể quyết định một cách dứt khoát và có tính trói buộc trong các vấn đề đức tin. Trong khi ấy, đối với người Công Giáo, Giáo Hội là tâm điểm của chính hành vi đức tin: chỉ nhờ đức tin cộng đoàn, tôi mới tham dự vào sự chắc chắn trên đó tôi xây dựng đời tôi. Điều này tương hợp với quan điểm Công Giáo cho rằng Giáo Hội và Thánh Kinh không thể tách rời nhau, trong khi Luthêrô cho rằng: Thánh Kinh là thước đo độc lập đối với cả Giáo Hội lẫn Thánh Truyền. Điều này khiến người ta nêu ra vấn đề qui điển và tính thống nhất của Thánh Kinh.

Về một vài phương diện, điều trên cho thấy khởi điểm của trọn phong trào; vì chính sự thống nhất của Thánh Kinh, cả Cựu Ước lẫn Tân Ước, các Tin Mừng, các thư của Thánh Phaolô, và các thư Công Giáo, đã được Luthêrô dựa vào để cảm nhận việc ông đối đầu với vị Thiên Chúa-Quỉ Ma (God-Devil), Đáng mà ông thấy phải chống cưỡng và chống cưỡng với sự trợ giúp của Thiên Chúa thần thánh, Đáng Thiên Chúa ông tìm thấy nơi Thánh Phaolô. Sự thống nhất của Thánh Kinh mà từ trước tới nay vốn được giải thích như sự thống nhất các bước tiến tới cứu rỗi, một sự thống nhất của loại suy (analogy), thì nay bị đặt vào thế biện chứng giữa Lê Luật và Tin Mừng. Biện chứng này được đặc biệt gọt dũa nhờ hai ý niệm bổ túc của Tân Ước, tức của các "tin mừng" và của các thư Thánh Phaolô, trong đó, chỉ có thư Thánh Phaolô mới được chấp nhận và được triệt để hóa bởi công thức "chỉ nhờ đức tin mà thôi". Tôi muốn nói rằng biện chứng pháp giữa Lê Luật và Tin Mừng nói lên một cách sắc sảo nhất cảm nghiệm mới của Luthêrô và minh họa sắc cạnh nhất sự mâu thuẫn với các quan niệm của Công Giáo về đức tin, sự cứu rỗi, Thánh Kinh, và Giáo Hội.

Tóm lại, Luthêrô quả hiểu rất rõ điều ông muốn nói khi ông coi điểm gây phân rẽ thực sự trong giáo huấn công chính hóa mà theo ông nằm ở chỗ kinh chống giữa "tin mừng" và "lê luật". Thực thể, người ta phải coi sự công chính hóa một cách triệt để và sâu xa như ông, nghĩa là, phải rút gọn toàn bộ nền nhân học, và qua đó, mọi vấn đề khác thuộc tín lý, vào biện chứng pháp giữa Lê Luật và Tin Mừng. Như thế, vì có nhiều mạc khải dựa vào các tuyên bố cá thể của ông nên người ta hy vọng nắm được trọng điểm trong đó ông đưa ra quyết định căn bản và lồng nó vào một cái nhìn bao quát hơn. Tuy nhiên, điều này không xảy ra. Do đó, theo gợi ý của Fries và Rahner, và do đó, vì một thao tác chính trị nào đó, mà bỏ qua việc tìm kiếm sự thật, khi có thể tìm thấy sự thật này nơi các phương thế khác, là điều hoàn toàn vô trách nhiệm. Đây càng là lý do để hy vọng rằng ủy ban được thành lập sau cuộc thăm viếng Đức của Đức Giáo Hoàng, một ủy ban vốn có mục tiêu làm sáng tỏ các vấn đề chính yếu và việc loại trừ nhau do các vấn đề này mang lại, sẽ đẩy ta gần lại với mục tiêu hơn, dù cho ủy ban này không tự mình hoàn thành được mục tiêu ấy.

Câu hỏi: Khi xem xét mối liên hệ của Giáo Hội Công Giáo với các giáo hội Cải Cách, liệu ta có thể mượn công thức của Thánh Phaolô để nói tới "Giáo Hội Côrintô", "Giáo Hội Rôma" và "Giáo Hội Wittenberg" không?

Đức HY Ratzinger: Câu trả lời rõ ràng là "không". Điều này đúng cho cả một giáo hội theo nghĩa xã hội học như trường hợp "Giáo Hội Wittenberg" vì không hề có một giáo hội như thế. Luthêrô không hề có một dự kiến nào trong việc thành lập ra Giáo Hội Luthêrô. Đối với

ông, ý niệm giáo hội tập trung tất cả ở cộng đoàn tụ họp (congregation). Bất cứ điều gì vượt ra ngoài cộng đoàn này đều được tổ chức theo khuôn khổ cơ cấu chính trị hiện hành nghĩa là do các vua chúa. Các giáo hội miền, thực ra, được cơ cấu chính trị lập ra. Từ năm 1918, tình thế có thay đổi, dù Giáo Hội Luthêrô vẫn duy trì các giáo hội miền này và biến chúng thành các hiệp hội giáo hội. Hiên nhiên việc áp dụng hạn từ “giáo hội” cho các giáo hội được hình thành do tình cờ lịch sử này sẽ mang một ý nghĩa khác khi so sánh với các ý hướng trong hạn từ “Giáo Hội Công Giáo”.

Các giáo hội miền không phải là “giáo hội” theo nghĩa thần học nhưng đúng hơn chỉ là những phương thế để tổ chức các cộng đoàn Kitô hữu mà thôi; chúng có ích một cách thực dụng, có khi còn cần thiết nữa, nhưng người ta mặc tình thay đổi chúng khi hoàn cảnh thay đổi.

Luthêrô có thể hoán đổi cơ cấu giáo hội với các vương quốc chỉ vì ông không coi cơ cấu này là thành phần cấu tạo ra ý niệm giáo hội. Ngược lại, với người Công Giáo, Giáo Hội Công Giáo, nghĩa là đoàn giám mục với nhau và với Đức Giáo Hoàng, được chính Chúa lập ra. giáo hội này không thể bị thay đổi hay thay thế. Một cách chính xác, chính bản chất bí tích hữu hình này, một bản tính hết sức cốt lõi đối với ý niệm Giáo Hội Công Giáo, đã cùng một lúc nâng điều hữu hình lên thành biểu tượng cho một điều gì lớn hơn thế. Sự hợp nhất vượt thời gian (transtemporal) vừa là một nét của chức năng này vừa là một biểu tượng cho sự siêu việt nơi các lãnh vực chính trị và văn hóa trong hiệp thông với Nhiệm Thể Chúa Kitô, một hiệp thông thực sự là hiệp thông của thân xác Người trong chính thực tại của cộng đoàn giám mục mọi nơi mọi thời. Như thế điều rõ ràng là tính đa nguyên (plurality) nơi các giáo hội địa phương, tức các giáo hội đã tạo ra Giáo Hội Công Giáo, có một ý nghĩa hoàn toàn khác với ý nghĩa của chủ nghĩa đa nguyên (pluralism) nơi các giáo hội hệ phái vốn không hợp nhất trong một giáo hội đơn độc cụ thể và đằng sau các giáo hội này ta gặp đủ mọi hình thức định chế khác nhau cũng như nhiều ý niệm thần học khác nhau về thực tại thiêng liêng của giáo hội.

Câu hỏi: Phải chăng đại kết các giáo hội Cơ Bản (Basis, hạ tầng) là đường dẫn tới đại kết?

Đức HY Ratzinger: Theo tôi, ta không thể áp dụng hạn từ Cơ Bản vào ý niệm “giáo hội” kiểu này được. Các ý niệm xã hội học và triết học đã được dùng để nói về giáo hội cơ bản, theo đó, xã hội gồm “bề trên” ngược với “bề dưới”, mà bề trên đây tượng trưng cho quyền lực hiện có và có tính bóc lột, trong khi bề dưới, tức cơ bản, tượng trưng cho các sức mạnh đang thực sự duy trì, các lực lượng kinh tế, mà chỉ có chúng mới tạo ra tiền bộ khi được thao tác hay thể hiện. Bất cứ khi nào nói tới đại kết Cơ Bản, ta đều cảm thấy một xúc động nào đó đối với các ý thức hệ kia. Sự thực là: xét một cách tổng quát, đó chỉ là việc thích ứng ý niệm cộng đồng, một ý niệm coi cộng đoàn tụ tập mới là giáo hội đúng nghĩa. Các giáo hội lớn hơn chỉ là cây dù về phương diện tổ chức mà ta có thể nhào nặn thế nào tùy thích. Chắc chắn, các cộng đoàn địa phương đương nhiên là các đơn vị cụ thể tạo nên đời sống đức tin trong Giáo Hội và do đó, cũng là nguồn linh hứng soi đường cho đời sống đức tin ấy. Về vấn đề phát triển đức tin trong Giáo Hội, Công Đồng Vatican II đã viết như sau: “Có một sự lớn mạnh trong cái hiểu thấu suốt đối với các thực tại và ngôn từ được chuyên giao. Điều này xảy ra... nhờ việc chiêm niệm và học hỏi của tín hữu, những người hằng suy đi nghĩ lại các điều ấy trong tâm hồn (xem Lc 2:39, 51). Nó xảy ra nhờ việc hiểu thấu các thực tại thiêng liêng mà họ cảm nghiệm. Nó cũng xảy ra nhờ việc giảng dạy của những vị, với quyền thừa kế hàng giám mục, đã tiếp nhận được đặc sủng chân lý chắc chắn” (9). Như thế, có 3 nhân tố chính cần phải xem xét khi muốn xác định sự tiến bộ trong Giáo Hội: suy niệm và học hỏi lời Chúa (Thánh Kinh), cái nhìn thấu suốt dựa trên việc cảm nhận các thực tại thiêng liêng, và lời giảng dạy của các vị giám mục. Do đó, trong truyền thống Giáo Hội, không hề có điều bị người ta chỉ trích thường xuyên, đó là việc độc quyền của hàng giám mục trong giảng dạy và

sinh hoạt. “Cái nhìn thấu suốt dựa trên việc cảm nhận các thực tại thiêng liêng” đã bao gồm toàn bộ các đóng góp của đời sống Kitô Giáo và do đó cũng là các đóng góp của Cơ Bản, hay của cộng đoàn các tín hữu vốn tự xưng là “quĩ tích thần học” (theological locus). Đáng khác, ngày nay ai cũng rõ 3 nhân tố trên liên kết chặt chẽ với nhau: cảm nghiệm mà không có suy tư chắc chắn sẽ mù quáng, học hỏi mà không có cảm nghiệm chỉ là trống rỗng, và việc giảng dạy của các giám mục sẽ mất hết hiệu lực nếu không đặt cơ sở trên hai việc kia. Cả ba điều đó phải cùng nhau lên khuôn cho đời sống Giáo Hội, cho dù một trong 3 nhân tố ấy có lúc biểu hiện mạnh mẽ hơn, nhưng không nhân tố nào được hoàn toàn vắng bóng. Chính các nhà xã hội học cũng coi là mơ mộng thứ ý niệm cho rằng ban quyền tự lập cho các cộng đoàn tức khắc sẽ có một giáo hội hợp nhất. Điều ngược lại mới đúng: sự tự lập kia sẽ dẫn đến việc phân mảnh li ti như nguyên tử hóa. Kinh nghiệm đã chứng minh rằng việc hợp nhất các nhóm từ trước đến nay vốn phân rẽ có khi còn dẫn tới những chia rẽ lớn hơn. Huống hồ là tạo ra một giáo hội hợp nhất.

Câu hỏi: Phải chăng ý niệm hợp nhất Kitô Giáo của Thánh Gioan cũng có nghĩa là sự hợp nhất giữa các giáo hội?

Đức HY Ratzinger: Trước nhất, ta nên thận trọng tránh đừng áp đặt hoàn cảnh và các vấn đề của ta lên Thánh Gioan. Để bắt đầu, điều quan trọng là hiểu các đoạn đang bàn trong ngữ cảnh của chúng. Chỉ khi ấy, ta mới có thể đi xa hơn để hiểu ta có thể nói rộng chúng bao xa. Bây giờ, đúng là việc giải thích đúng đắn dẫn lời cầu xin hợp nhất của Thánh Gioan đang được tranh luận này nọ, dù vẫn có những yếu tố cơ bản chung trong các cách giải thích khác nhau. Trước nhất, theo Thánh Gioan, việc hợp nhất giữa các tín hữu không phải là điều ta có thể dùng cố gắng nhân bản mà thực hiện được: nó mãi mãi là một yêu cầu được phát biểu bằng cầu nguyện đồng thời cũng bao hàm một giới điều ngo với Kitô hữu.

Nó được phát biểu bằng cầu nguyện vì sự hợp nhất Kitô Giáo phát xuất từ “trên cao”, từ sự hợp nhất của Chúa Cha với Chúa Con. Nó tạo nên việc tham dự vào sự hợp nhất của Thiên Chúa. Tôi tin rằng: một cách chủ yếu, Kasemann đúng khi ông cho rằng “Đối với Thánh Gioan, hợp nhất là đặc điểm và là đặc tính của lãnh vực thiên quốc cùng một cách như sự thật, ánh sáng và sự sống là đặc tính và đặc điểm của thực tại thiên quốc... Hợp nhất trong Tin Mừng của ta chỉ hiện hữu như một thực tại thiên quốc và do đó là phản đề của thực tại trần gian, một thực tại mang đặc điểm cô lập, dị biệt và tranh chấp. Nếu sự hợp nhất hiện hữu ở trần gian, thì nó chỉ có thể hiện hữu như một phóng chiếu từ thiên quốc, nghĩa là, như một đặc điểm và đối tượng của mạc khải” (10).

Tuy nhiên, hình thức thần học trọn vẹn của hợp nhất không cho thấy việc nhấn mạnh tới vấn đề hợp nhất ở thế giới bên kia hay vấn đề triển hạn nó cho một tương lai xa vời: đúng hơn, đặc điểm của giáo hội là việc nối dài các thực tại trên trời xuống lãnh vực trần gian. Giáo Hội là biến cố lòng lịch sử con người vào lãnh vực thần linh. Chính vì thế, mới có việc xảy ra trên thế gian điều không thuộc về thế gian, đó là sự hợp nhất. Nói một cách chính xác, hợp nhất, một đặc tính vốn đặc trưng thuộc lãnh vực thiên quốc, đã trở thành dấu chỉ cho thấy nguồn gốc thần linh của Giáo Hội. Nếu ta thu hẹp nó vào “Lời” thì ta cũng có thể đồng ý với một trong các phát biểu của Kasemann: “Lời Thiên Chúa, khi được chấp nhận, đã sản sinh ra một sự nối dài thực tại thiên quốc xuống trần gian, vì Lời đã tham dự vào sự hiệp thông của Chúa Cha và Chúa Con. Sự hợp nhất giữa Chúa Cha và Chúa Con này là đặc tính và là đặc điểm của thế giới thiên quốc. Nó tự phóng chiếu mình xuống trần gian trong Ngôi Lời hồng tạo nên một cộng đồng tại đó, một cộng đồng, nhờ việc tái sinh từ trên cao, được hòa nhập vào sự hợp nhất của Chúa Cha và Chúa Con” (11).

Ai cũng thấy rõ ngay rằng điều trên không thể chỉ có tính thiêng liêng, nhưng quả thực nó dự kiến một sự hợp nhất cụ thể cho Giáo Hội. Nếu không, ý nghĩa đầu chỉ, vốn là đối tượng của Gioan 17:20, sẽ hoàn toàn vô nghĩa.

Schnackenburg đã gom góp một số ý tưởng có thể minh họa được chiều kích phổ quát (“Công Giáo”) của giáo hội trong tin mừng thứ tư: đó là các đoạn nói đến việc chấp nhận người Samaria và Hy Lạp vào cộng đồng Kitô Giáo, đoạn nói đến việc tụ họp con cái đang tản mạn khắp nơi của Thiên Chúa (11:52), đoạn nói đến người chăn chiên và đoàn chiên của mình (10:16), và việc chấp nhận truyền thống Phêrô, tức trình thuật về 153 con cá lớn (Ga 21) (12). Ngoài ra, Kasemann cũng khiến ta chú ý tới những loại suy giữa Tin Mừng theo Thánh Gioan và cái nhìn hợp nhất trong thư gửi tín hữu Êphêsô mà ông phát biểu như sau: “Trong Êphêsô 4:5, một nền chính thống đã được thiết lập, coi mình như thuộc về thiên quốc theo hiến định và về phương diện này như chính việc lập ra ơn cứu rỗi, chứ không phải chỉ là dụng cụ của ơn thánh. Nay, sự hợp nhất của nền chính thống này đã trở thành đồng nhất với sự thật của học lý chân thực, một học lý mà nó phải ban bố như là mầu nhiệm của mạc khải thần linh. Thực tại trần gian có thể biểu lộ bản chất mình như là tản mạn và phân chia. Thực tại thiên quốc nhất thiết chỉ là một và không thể phân chia” (13)

Dù ta khó có thể không nhận ra tính khôi hài gần như biếm họa của lời phát biểu trên, nhưng trong đó vẫn chứa một sứ điệp quan trọng. Kasemann muốn mô tả một cách mơ hồ chủ trương của Tin Mừng theo Thánh Gioan so với Đạo Công Giáo lúc khởi đầu: một đảng, ông nói tới “sự gần gũi đối với một Đạo Công Giáo sơ khai đang lớn mạnh”(14), đảng khác, ông lại bảo Thánh Gioan “ít nhất, về không gian, cũng xa cách với buổi đầu của Đạo Công Giáo sơ khai và về thần học, ngài không chia sẻ các khuynh hướng của nó dù ngài có chia sẻ một số các tiền đề của nó” (15).

Điều luôn rõ ràng là: Thánh Gioan viết tin mừng của mình cho giáo hội phổ quát, và ý niệm hợp nhất các Kitô hữu trong các giáo hội riêng rẽ là điều hoàn toàn xa lạ đối với ngài.

Câu hỏi: Liệu có thể có sự hợp nhất mọi Kitô hữu trong tương lai không, theo nghĩa trong câu phát biểu cuối cùng vừa rồi của Đức Hồng Y? Và, nói đến các giáo hội, liệu họ có cần phải đợi tới ngày tận thế hay không?

Đức HY Ratzinger: Tôi dám cho rằng câu trả lời khá rõ ràng, căn cứ vào những điều đã nói trên đây: sự hợp nhất Giáo Hội là sự hợp nhất mọi Kitô hữu. Sự phân rẽ hay việc chông chống lên nhau cả hai thứ hợp nhất chỉ là một hư cấu hiện đại không có nội dung rõ rệt. Cho dù Thánh Gioan xem ra không mấy quan tâm đến các khía cạnh định chế cá thể của Giáo Hội, tin mừng của ngài vẫn giả thiết một cách rất hiển nhiên mối liên kết cụ thể giữa lịch sử cứu rỗi và dân Chúa, qua đó, hành động cứu chuộc của Thiên Chúa đã diễn ra. Thí dụ, dụ ngôn cây nho (Ga 15:1-10) nhắc lại hình ảnh cây nho của Israel đã được Hôsê, Giêrêmia và Êdêkien cũng như các Thánh Vịnh nói đến. “Cây nho” cũng là cách truyền thống ám chỉ “Dân Thiên Chúa”, dân được ban cho một tâm điểm mới nơi con người của Chúa Giêsu Kitô. Âm hưởng ám chỉ bí tích Thánh Thể trong dụ ngôn cây nho cùng một lúc đã đem lại thêm một khuôn khổ giáo hội hết sức thực tiễn cho lối suy tư xem ra hoàn toàn “huyền nhiệm” này (16).

Tuy nhiên, vấn đề sẽ khác khi ta hỏi phong trào đại kết nhắm những mục tiêu cụ thể nào. Vấn đề này bây giờ phải được thảo luận như mới khi Công Đồng đã cách xa ta cả 20 năm. Nhân dịp này, thiết nghĩ ta nên nhớ lại việc Công Đồng Vatican II đã đặt vấn đề ấy ra sao, tại sao nó chưa được quyết định bởi ý niệm cho rằng mọi “giáo hội” (churchdoms) hiện hữu chỉ là

những mảnh vụn của một giáo hội đích thực, những mảnh vụn này không hiện hữu ở đâu cả và “giáo hội” nào có nhiệm vụ phải cố gắng tạo ra bằng cách ráp nối các mảnh vụn này: quan niệm như thế là biến Giáo Hội thành một công trình hoàn toàn của con người. Do đó, Công Đồng Vatican II đã chuyên biệt khẳng định rằng giáo hội duy nhất của Chúa Kitô được tồn hữu (subsistit) “trong Giáo Hội Công Giáo vốn được người kế vị Phêrô và các giám mục hiệp thông với ngài cai quản” (17). Như ta thấy, câu “được thể hiện trong” đã thay thế cho động từ “là” trước đó (Giáo Hội duy nhất “là” Giáo Hội Công Giáo) vì cũng có nhiều Kitô hữu đích thực và nhiều ý niệm Kitô Giáo đích thực bên ngoài Giáo Hội Công Giáo. Tuy nhiên, cái nhìn thấu suốt và sự nhìn nhận vừa kể, vốn nằm ở tâm điểm công trình đại kết của Công Giáo, từ nay trở đi, không có nghĩa là: người ta phải coi “giáo hội đích thực” chỉ là một ý niệm ảo tưởng, chỉ có thể có vào ngày sau hết: giáo hội đích thực là một thực tại, một thực tại đang hiện hữu, ngay lúc này, mà vẫn không cần phải bác bỏ sự hiện hữu Kitô Giáo nơi người khác hay tranh cãi bản chất giáo hội của các cộng đồng này.

Ta hãy trở lại với câu hỏi về các mục tiêu cụ thể của đại kết. Mục tiêu thực sự của mọi cố gắng đại kết đương nhiên phải là biến đổi tính đa nguyên của các giáo hội hệ phái riêng rẽ thành tính đa nguyên của các giáo hội địa phương, một tính đa nguyên, trên thực tế, tạo nên một giáo hội bất chấp các đặc điểm vô số và đa dạng của chúng. Tuy nhiên, đối với tôi, hình như trong một hoàn cảnh nhất định nào đó, điều cần thiết là phải đưa ra các mục tiêu trung độ có tính thực tiễn; vì nếu không, niềm hăng say đại kết có thể biến thành một lòng nhẩn nhục hay tệ hơn thế, quay đầu trở lại với nỗi đắng cay mới trong đó ai cũng tìm cách đổ lỗi cho người khác tội phá hoại mục tiêu vĩ đại. Như thế, những ngày sau hết lại trở thành tệ hơn những ngày đầu hết. Các mục tiêu trung độ này sẽ khác nhau tùy theo các cuộc đối thoại cá thể sẽ tiến bao xa. Việc làm chứng bằng đức ái (các công trình bác ái và xã hội) luôn cần được thực hiện chung với nhau, hay ít nhất cũng đồng bộ với nhau bất cứ khi nào một giáo hội riêng rẽ tỏ ra hữu hiệu hơn vì lý do kỹ thuật. Ta nên cố gắng như nhau để cùng làm chứng với nhau trong các vấn đề tinh thần của thời đại.

Và sau cùng, trước một thế giới đang bị xâu xé bởi hoài nghi và sợ hãi, ta cần đưa ra một lời chứng chung về đức tin. Lời chứng này càng rộng rãi càng hay. Tuy thế, nếu việc ấy chỉ có thể thực hiện trong một qui mô tương đối nhỏ, ta vẫn nên công bố chung với nhau. Tất cả những việc này nhằm đạt tới điểm trong đó các nét chung trong lối sống Kitô Giáo được nhìn nhận và yêu quý bất chấp sự phân rẽ, trong đó, sự phân rẽ được sử dụng không phải để làm có gây mâu thuẫn nữa, mà đúng hơn làm thách thức để hiểu nhau sâu sắc hơn và để chấp nhận nhau, một việc sẽ dẫn ta tới quá bên kia lòng khoan dung: tức tới việc cùng trung thành và gắn bó với Chúa Giêsu Kitô. Có lẽ, một thái độ như thế có cơ phát triển hơn mà vẫn không bỏ qua những việc sau cùng; những việc cận kề này sẽ giúp ta lớn lên hơn trong ý thức hợp nhất toàn diện, hơn là hời hợt cạnh tranh nhau vì hợp nhất, một việc làm nhiều khi chỉ ở bề mặt và đôi khi có tính hư cấu.

Tôi xác tín rằng vấn đề hợp nhất sau cùng mọi Kitô hữu quả là vấn đề không thể giải đáp được. Ta đừng quên rằng vấn đề này cũng bao gồm cả vấn đề hợp nhất giữa Israel và Giáo Hội. Dù thế nào, đối với tôi, ý niệm cho rằng ta có thể thực hiện được hợp nhất nhờ một “công đồng thực sự đại kết” chỉ là một ý niệm lai căng. Nó gần giống như việc xây dựng một tháp Babel khác, một cái tháp nhất thiết sẽ tạo ra cảnh hỗn độn lớn hơn. Việc hợp nhất hoàn toàn mọi Kitô hữu khó có thể xảy ra vào thời ta. Tuy nhiên, sự hợp nhất giáo hội vốn đang hiện hữu là một bảo đảm vững chắc để nói với ta rằng sự hợp nhất lớn hơn sẽ xảy ra trong tương lai. Càng cố gắng hết sức cho sự hợp nhất này, các Kitô hữu càng có cơ hội trở nên một hơn.

Phóng dịch theo bản tiếng Anh của Albert K. Wimmer. Bài năng đã đăng trên VietCatholicNews ngày 26/09/2011

Ghi chú

(1) Joseph Lortz, *The Reformation in Germany* [Phong trào Cải Cách tại Đức], bản tiếng Anh của Ronald Walls (London: Darton, Longman & Todd, 1968), I, p. 200.

(2) Lortz, p. 487.

(3) Paul Hacker, *Das Ich im Glauben* [cái tôi trong đức tin] (Graz, 1966).

(4) Theobald Beer, *Derfroliche Wechsel und Streit: Grundzuge der Theologie Martin Luthers* [Những thay đổi và tranh chấp vui vẻ: những nguyên tắc cơ bản của thần học Martin Luther] (1st ed., Leipzig, 1974. Second ed., enlarged, Einsiedeln, 1980).

(5) *Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet* [Chống lại giáo hoàng ở Rome, do ma quỷ thành lập], Đức Hồng Y Ratzinger trích từ A. Lapple, *Martin Luther: Leben, Bilder, Dokumente* [Martin Luther: Cuộc đời, Hình ảnh, Tài liệu](Munich/Zurich, 1982), pp. 252f. (bản dịch trên lấy từ Luther's Works, vol. 41 [Church and Ministry 1111, Helmut T. Lehmann, general ed.] Philadelphia: Fortress Press, 1966, tr. 308.)

(6) Joint Roman Catholic/Evangelical Lutheran Commission, *The Lord's Supper* [Ủy ban hỗn hợp Công Giáo Rôma/Tin lành Luthêrô, Bữa Tiệc Ly] (Paderborn and Frankfurt, 1979).

(7) H. Fries and K. Rahner, *Einigung der Kirchen-reale Moglichkeit* [Hợp nhất các Giáo hội: khả năng thực sự] (Freiburg, 1983).

(8) *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann, vol. 17 (*Lectures on Isaiah*, Chapters 40-66) (Philadelphia: Fortress Press, 1972), tr. 223.

(9) *Constitution on Revelation* [hiến chế mạc khải] 11, 8.

(10) Ernst Kasemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* [Tân ước của Chúa Giê-su: Nghiên cứu Tin Mừng Gioan dưới ánh sáng Chương 17], trans. Gerhard Krodel (Philadelphia: Fortress Press, 1968), tr. 68.

(11) Kasemann, tr.69-70

(12) R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* [Tin Mừng Gioan]11 (Freiburg, 1975), các tr. 241-245.

(13) Kasemann, tr. 57.

(14) Kasemann, tr. 73.

(15) Kasemann, các tr. 66-67.

(16) Schnackenburg, các tr. 118-123.

(17) Hiến chế về Giáo hội I, 8.