

## Lịch sử tính bất khả tiêu hôn nhân trong Đạo Công Giáo

Thượng Hội Đồng Giám Mục Thế Giới, khóa đặc biệt về gia đình, sắp sửa diễn ra tại Vatican. Nghị trình của Thượng Hội Đồng đã được công bố từ lâu, gồm rất nhiều vấn đề xoay quanh chủ đề “Các Thách Thức Mục Vụ Về Gia Đình Trong Bối Cảnh Phúc Âm Hóa”: từ “thông truyền Tin Mừng Gia Đình trong thế giới ngày nay”, “chương trình mục vụ dành cho gia đình dưới ánh sáng các thách thức mới”, tới “sự cởi mở đối với sự sống và trách nhiệm của cha mẹ trong việc dưỡng dục”. Nhưng đề tài được chú ý nhất chính là một chính sách mới đối với những người ly dị và tái hôn không qua thủ tục tuyên bố vô hiệu. Sở dĩ nó được bàn cãi sôi nổi vì đụng tới một giá trị cốt lõi hay đúng hơn một “tín điều” đó là tính bất khả tiêu của hôn nhân.

Để ta nắm được phần nào bối cảnh của cuộc thảo luận chắc chắn hào hứng và nóng bỏng này, chúng tôi xin phổ biến một tài liệu nói về lịch sử tính vô hiệu, lấy từ trang mạng của Hội Dòng Rosmini, [www.rosmini.org/docs/index.html](http://www.rosmini.org/docs/index.html), tác giả là J.A. Dewhirst. Chân Phúc Rosmini là một nhà triết học và thần học Công Giáo nổi danh của thế kỷ 19, nhưng bị giáo quyền thực sự “trù dập” suốt đời và cả sau lúc đã chết. Mãi tới năm 2001, ngài mới được Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin, dưới quyền Đức Hồng Y Joseph Ratzinger, giải vạ và các tác phẩm của ngài được lấy ra khỏi danh mục sách cấm. Năm năm sau, lúc đã lên ngôi Giáo Hoàng, Đức Bênêđictô XVI, nâng ngài lên bậc đáng kính và một năm sau, năm 2007, phong chân phúc cho ngài. Việc phong chân phúc này bị một số người coi là một hành vi lạc giáo (Xem Vietcatholic 9/7/2010, “Antonio Rosmini, người của đức tin, lý trí và trái tim”).

## Lịch sử tính bất khả tiêu của hôn nhân

Hoàn cảnh của những người Công Giáo ly dị nay đang tái kết hôn theo dân luật và muốn được chịu các bí tích hiện là một vấn đề làm nhức đầu các vị mục tử, là những vị, một đảng, hết sức cảm thương đoàn chiên của Chúa Kitô, nhưng đảng khác, vẫn muốn trung thành với giáo huấn của Giáo Hội.

Việc tan vỡ hôn nhân và tác phong tính dục trong xã hội hiện đại đương nhiên là nguyên nhân làm gia tăng các hoàn cảnh trên. Thời trước, xã hội phần lớn đòi người ta phải trung thành trong hôn nhân, ít nhất đối với công chúng. Trái lại hiện nay, đối với hôn nhân, việc gì cũng có thể cho qua miễn là không phá rối trật tự công cộng. Kết quả là nhiều gia đình chỉ có cha hoặc mẹ đơn lẻ, và con cái thường là những nạn nhân đau khổ hơn hết. Ấy là chưa kể: trong nhiều trường hợp, những cuộc chia tay này không những không khôn ngoan mà còn không cần thiết nữa. Các tòa án hôn phối vốn hiểu rõ cảnh con người là nạn nhân “của lòng bất nhân giữa người với người”. Nhưng chắc chắn trong các thập niên trước đây, việc tái kết hôn là điều không ai nghĩ tới ngoại trừ một số ít trường hợp tuyên bố hôn nhân vô hiệu. Bởi thế hồi ấy, tình thế không đến nỗi cấp bách như ngày nay. Giáo luật điều 1141 vốn khẳng định: “Hôn nhân đã thành hiệu và hoàn hợp thì không thể bị hủy tiêu bởi bất cứ quyền lực nhân bản nào hay bởi bất cứ nguyên do nào ngoài sự chết” (1).

Sẽ làm lẫn nếu nghĩ rằng Giáo Luật là một loại cấu trúc do thẩm quyền Giáo Hội áp đặt và chống lại các chi thể của Giáo Hội. Ấn tượng này do một số tác giả và nhà phê bình tạo ra. Họ là người bênh vực cho thái độ ‘chúng tôi’ và ‘họ’. Thực ra, luật Giáo Hội phát sinh từ chính truyền thống và cố gắng đưa ra các qui luật nói lên được cả giáo huấn thần học lẫn giáo huấn luân lý (2).

Thành thử, điều quan trọng là phải thấy rằng đặc tính chủ yếu của tính bất khả tiêu phát sinh từ chính bản chất của hôn nhân: “Trương quan thâm hậu trong đời sống và tình yêu vợ chồng đã được chính Đấng Tạo Hóa thiết lập ra và dùng luật lệ của Người mà điều hướng. Nó đặt căn bản trong giao ước phu phụ dựa trên sự thoả thuận bất phản hồi có tính bản thân. Bởi thế, từ hành vi nhân bản nhờ đó hai người phối ngẫu trao ban và tiếp nhận lẫn nhau, đã phát sinh ra một mối liên hệ mà do thánh ý Thiên Chúa và trước mặt xã hội vốn là một mối liên hệ vĩnh viễn. Vì lợi ích của hai người phối ngẫu và con cái họ cũng như vì lợi ích của xã hội, sự hiện hữu của sợi dây thánh thiêng này không còn tùy thuộc một mình các quyết định nhân bản nữa” (3).

Tông huấn “Familiaris Consortio” của Đức Gioan Phaolô II đã lặp lại điều trên như sau: “Vì tính bí tích trong cuộc hôn nhân của họ, các người phối ngẫu được cột chặt lại với nhau một cách hết sức bất khả phân ly. Việc thuộc về nhau của họ đại biểu thực sự cho chính mối liên hệ của Chúa Giêsu với Giáo Hội, như một dấu chỉ bí tích” (4). Sách Giáo Lý Của Giáo Hội Công Giáo thì trích dẫn lời Chúa Giêsu Kitô: “Như thế, họ không còn là hai mà là một xác thịt” và nhắc tới Sách Sáng Thế (5). Sách Giáo Lý còn thêm: “Ly dị là một vi phạm nặng chống lại luật tự nhiên... như thế, người phối ngẫu tái hôn lâm vào tình trạng ngoại tình thường trực và công khai...” (6). Ta cũng có thể nói như các thánh giả của Chúa Giêsu trong Tin Mừng Gioan rằng: “Quả là ngôn ngữ khó nghe. Ai mà chấp nhận cho được?” (7).

Lawrence Wrenn giải thích tính bất khả tiêu của hôn nhân theo cái nhìn của các người phối ngẫu, của Thiên Chúa, của Chúa Kitô và của xã hội. Theo cái nhìn của các người phối ngẫu, thì việc kết hợp thân mật trong hôn nhân của họ, tình yêu hôn nhân của họ và phúc lợi của con cái họ đòi phải có sự kết hợp bất khả tiêu. Theo cái nhìn của Thiên Chúa, thì hành vi qua đó hai người phối ngẫu trao ban và tiếp nhận lẫn nhau phát sinh ra một sợi dây liên kết đặt căn bản trên chính ý muốn của Người và được ghi vào chính thiên nhiên do Người dựng nên, độc lập hẳn đối với thẩm quyền nhân bản. Sau hết, theo cái nhìn của Chúa Kitô, thì căn bản cuối cùng và sâu xa nhất làm nền cho tính bất khả tiêu của hôn nhân hệ ở chỗ nó là hình ảnh, là bí tích và là chứng nhân của sự kết hợp bất khả tiêu giữa Chúa Kitô và Giáo Hội, điều được gọi là *bonum sacramenti* (sự thiện bí tích). Theo cái nhìn của xã hội, quyết định của hai người phối ngẫu đã được xã hội, nhất là Giáo Hội, công nhận vì ích lợi chung và ích lợi của con cái (8).

Chúng tôi khởi sự khảo luận này bằng việc nhận định về tính bất khả tiêu vì nếu các cuộc hôn nhân được công nhận là khả tiêu, thì các hoàn cảnh khó khăn của ly dị và tái hôn liên quan đến việc lãnh nhận các bí tích đã không được đặt ra (9).

Giờ đây, ta hãy quay về với thời Giáo Hội sơ khai để tìm xem giáo huấn của Giáo Hội về hôn nhân đã phát triển ra sao qua các thế kỷ, ít nhất cũng một cách khái lược. Nhưng trước hết, ta cần nhớ điều này: Giáo Hội là một cơ thể sống động. Theo ngôn từ thời đại, chúng ta là “đàn dân đang lên hành”. Thành thử quả hết sức sai lầm nếu cho rằng ta có thể quay về với cái hiểu sơ khởi về hôn nhân để chứng thực cách nào đó cho một hoàn cảnh mới xuất hiện trong thế kỷ 21. Điều này sẽ rõ ràng hơn khi ta thảo luận khả thể hủy tiêu. Sự kiện là Giáo Hội luôn tiên bước và khi đưa ra giải pháp cho các vấn đề phát sinh trong tiến trình tiên bước của mình, Giáo Hội thẳng tiến và nhìn ra các thông sáng mới dưới sự hướng dẫn của Chúa Kitô, Đấng hằng nói với Giáo Hội qua Chúa Thánh Thần.

Tuy nhiên, ngay cơ cũng có trong việc áp đặt tư duy hiện đại lên cái hiểu của Giáo Hội trong các

thế kỷ đầu tiên về hôn nhân. Hồi ấy không có giáo luật, không có cái hiểu rõ ràng về các nguyên tắc như chúng ta hiện có. Giáo Hội vừa mới xuất hiện hồi ấy phải đương đầu với nhiều vấn nạn đương thời như ta sẽ thấy sau này. Nhiều công thức tín lý đã được đưa ra để giải quyết các lạc giáo đang thịnh hành lúc ấy. Như việc định nghĩa sự kết hợp hai bản tính của Chúa Kitô để chống lại các lạc giáo nhất tính luận, Ariô và Nestôriô... Vấn đề trong Giáo Hội đã sản sinh ra các giải pháp cho chúng.

## Hôn nhân trong Giáo Hội Sơ Khai (10)

Vào cuối thế kỷ thứ nhất, tức vào cuối thế hệ Kitô hữu thứ hai, hai truyền thống chính tạo ra sinh hoạt Kitô Giáo sơ khai chính là các truyền thống Do Thái và La Hy. Đến lúc đó, mỗi truyền thống đã đóng góp phần mình vào sinh hoạt này, đồng thời cũng tác động lên nhau. Dù do biến cố Giêrusalem bị bao vây (năm 67-70), các cộng đồng Kitô Giáo phải phân tán khắp nơi, nhưng ảnh hưởng Do Thái vẫn còn đó vì các cộng đồng Kitô Giáo đầu hết ở bên ngoài Palestine đều chủ yếu bao gồm người Do Thái. Tuy nhiên, cuối cùng, ảnh hưởng La Hy càng ngày càng trội vượt vì tỷ lệ tín hữu gốc Do Thái càng ngày càng giảm đi.

Vì thế hệ Kitô hữu đầu tiên hầu hết là người Do Thái, nên không có bằng chứng gì là phong thái kết hôn của họ khác với phong thái trước khi họ trở thành Kitô hữu. Hình thức kết hôn này diễn ra thành hai giai đoạn. Giai đoạn đầu tiên gọi là *kiddushin* có thể dịch là “đính hôn” mặc dầu hình thức đính hôn này hoàn toàn khác với lối hiểu bình thường của ta. Bởi nếu đôi trai gái muốn phá bỏ nó, họ phải tiến hành thủ tục ly dị. Tại phía nam Israel, đôi trai gái “đính hôn” được phép giao hợp tính dục để trải nghiệm khả năng sinh sản. Và nếu vị hôn thê (và chỉ vị hôn thê mà thôi) ăn nằm với người thứ ba, nàng bị coi như ngoại tình. Động lực chính khiến người ta kết hôn là để có con cái. Con gái có thể kết hôn lúc được 12 tuổi rưỡi. Tuổi sớm nhất cho con trai là 13. Tử xuất trẻ sơ sinh cao và tuổi thọ trung bình thấp, nên điều quan trọng cho cả đất nước lẫn dòng tộc là trẻ em cần được sinh sản ngay khi có thể. Hôn nhân trở thành một ơn gọi phải tuân theo. Sự ưng thuận hỗ tương giữa hai người đính ước được coi là không cần thiết. Người cha Do Thái, sau khi tham khảo vợ, có quyền thương thảo cuộc hôn nhân cho con cái. Hôn nhân vì thế là một giao ước giữa hai gia đình. Sự ưng thuận của con cái hệ ở việc vâng lời chấp nhận người bạn đời đã được cha mẹ lựa chọn. Ưu tiên chọn lựa là giữa những người người có họ hàng với nhau. Hôn nhân giữa một ông cậu với cô cháu gái là điều không có gì họa hiem, còn hôn nhân giữa anh chị em con chú con bác là điều thông thường. Lễ cưới kéo dài cả tuần và được coi là việc của gia đình do cha mẹ giám sát. Cốt lõi là 7 lời chúc phúc do cha chú rể đọc lớn tiếng. Cao điểm là việc chú rể rước cô dâu về nhà mình. Có lẽ trong các hoàn cảnh như thế, các Kitô hữu sơ khai bắt đầu giải thích lời của Chúa, như đã được truyền tới ta ngày nay, hay sớm hơn qua việc truyền miệng. Một câu hỏi có lẽ đã được nêu ra là người ta có bất tuân lời Chúa hay không nếu cuộc hôn nhân chấm dứt trong lúc còn *kiddushin* (đính hôn), hay việc xé bỏ hôn nhân bị cấm sau một năm đính hôn ấy? Còn việc giao hợp tính dục trong thời gian đính hôn thì sao? Giáo huấn đầu tiên về hôn nhân tìm thấy trong thư thứ nhất của Thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô. Ngài trả lời các câu hỏi của cộng đồng tín hữu. Người ta vẫn tin thư này được viết khoảng năm 56, trong khi việc san định các Tin Mừng mãi sau đó mới hoàn tất (11). Trong chương 7, các câu 10 tới 16, ngài viết như sau:

“Còn với những người đã kết hôn, tôi ra lệnh này, không phải tôi, mà là Chúa: vợ không được rời xa chồng (12), mà nếu đã rời xa chồng, thì phải ở độc thân hoặc phải làm hòa với chồng; và chồng cũng không được rẫy vợ. Còn với những người khác, thì tôi nói, chính tôi chứ không phải Chúa:

nếu anh em nào có vợ ngoại đạo mà người này bằng lòng ở với người ấy, thì người ấy đừng rẫy vợ. Người vợ nào có chồng ngoại đạo mà người này bằng lòng ở với người ấy, thì người ấy đừng bỏ chồng. Thật vậy, chồng ngoại đạo được thánh hóa nhờ vợ, và vợ ngoại đạo được thánh hóa nhờ người chồng có đạo. Chẳng vậy, con cái anh em sẽ là ô uế, trong khi thật ra chúng là thánh. Nếu người ngoại đạo muốn bỏ người kia, thì cứ bỏ; trong trường hợp đó, chồng hay vợ có đạo không bị luật hôn nhân ràng buộc: Thiên Chúa đã kêu gọi anh em sống bình an với nhau! Chị là vợ, biết đâu chị chẳng cứu được chồng? Hay anh là chồng, biết đâu anh chẳng cứu được vợ?" (13).

Ta quen suy nghĩ về hai câu hỏi khác nhau đã được nêu ra với Thánh Phaolô. Một câu liên quan tới 2 Kitô hữu, còn câu kia liên quan tới 1 Kitô hữu và 1 người ngoại giáo. Với câu hỏi đầu, Thánh Phaolô trả lời rằng: người vợ Kitô hữu không được rời xa chồng. Còn người chồng thì không được ly dị vợ. Mackin (14) cho rằng người Hy Lạp ủng hộ câu “vợ không được rời xa chồng” theo nghĩa không được bỏ chồng, một ý nghĩa gần hơn với lệnh của Chúa là người chồng không được bỏ vợ. Nhưng nếu người vợ Kitô giáo bỏ chồng như luật Rôma cho phép họ thì sao? Thánh Phaolô chỉ đề cập tới các bà vợ Kitô hữu sau khi bị chồng bỏ. Ngài dạy rằng người vợ rời xa chồng phải ở độc thân hay làm hòa lại với chồng. Như vậy, phải chăng Thánh Phaolô tuyệt đối chống lại việc hôn nhân có thể bị tiêu hủy? Chúa đã minh nhiên ngăn cấm việc ấy nhưng liệu có thể có khả năng tiêu hủy hay không? Mackin trích câu 39: “Người vợ bị ràng buộc bao lâu chồng còn sống. Nếu chồng chết rồi, thì vợ được tự do, muốn lấy ai thì lấy, miễn là trong Chúa”. Ông nói thêm: “Bất kể ta giải thích ra sao về cụm từ được Thánh Phaolô sử dụng trong ngữ cảnh này, điều rõ ràng là khi chuyển tải tâm trí và ý muốn của Chúa Giêsu về việc vợ chồng Kitô hữu hủy tiêu cuộc hôn nhân của họ bằng cách rẫy bỏ người phối ngẫu kia khi cả hai đều là Kitô Hữu, đây là điều bị cấm, bị cấm một cách tuyệt đối, không có trường hợp trừ. Thánh Phaolô không giải thích lý do tại sao nó bị cấm. Đối với ngài, biết đó là lệnh Chúa cấm là đủ rồi” (15).

Câu hỏi thứ hai liên quan tới người Kitô hữu và người phối ngẫu ngoại giáo của họ. Nếu người ngoại giáo muốn tiếp tục sống với người Kitô hữu, thì họ không được ly dị. Nhưng nếu người phối ngẫu ngoại giáo không muốn tiếp tục sống với người Kitô hữu, thì họ được bỏ nhau và người phối ngẫu Kitô hữu không còn bị trói buộc nữa. Điều đáng lưu ý trong trường hợp này là cả hai bên đều được coi là bỏ nhau, cả người vợ cũng như người chồng. Phải chăng Thánh Phaolô nghĩ tới luật Rôma? Chắc chắn ta nên giả thiết có một nền thần học phát triển về hôn nhân trong các cộng đồng Kitô Giáo sơ khai. Còn những trình bày ở đây về bản văn trên chỉ là một số suy đoán riêng tư.

Ta nên trở lại với các Tin Mừng để gặp gỡ chính lời lẽ của Chúa Giêsu. Vào thời của Người, đa thể là điều được phép, dù không thường xuyên lắm và quyền ly dị chỉ dành riêng cho người chồng. Ta biết rõ câu “ngoại trừ” trong Tin Mừng Mát-thêu: “Tôi nói cho các ông biết: Ngoại trừ trường hợp hôn nhân bất hợp pháp (16), ai rẫy vợ mà cưới vợ khác là phạm tội ngoại tình. Các môn đệ thưa Người: "Nếu làm chồng mà phải như thế đối với vợ, thì thà đừng lấy vợ còn hơn" (Mt 19:9-10).

Phái Shammai và phái Hillel tranh luận với nhau về việc giải thích câu Đệ Nhị Luật 24:1 cho phép người chồng rẫy bỏ vợ mình vì nàng “có điều gì chướng” (17). Phái Shammai hiểu lý do đó theo nghĩa đen, trong khi phái Hillel thì giải thích câu này có nghĩa a) người vợ bất trung (unchastity) hay b) có điều gì làm người chồng không vui. Xem ra nghĩa sau là nghĩa trở vượt vào đầu thế kỷ thứ nhất công nguyên. Ta nên để ý câu hỏi người ta đặt cho Chúa Giêsu: “Theo luật, người đàn ông có được phép ly dị vợ mình vì bất cứ lý do gì không?”. Qua câu Người trả lời, rõ ràng Chúa Giêsu muốn nhấn mạnh rằng hôn nhân không phải là một sáng chế của con người mà là của Thiên Chúa.

Người Biệt Phái cũng như người chồng không có năng quyền tiêu hủy cuộc hôn nhân. “Như thế, họ không còn là hai mà chỉ là một thân xác. Do đó, điều gì Thiên Chúa đã kết hợp, con người không được phân ly” (Mt 19:6).

Câu “ngoại trừ” trong Tin Mừng Mátthêu vì thế luôn được đem ra tranh luận. Ta tự hỏi không biết câu này do chính Chúa Giêsu phán ra hay được Thánh Mátthêu lồng vào. Nếu đó là lời Chúa Giêsu trực tiếp nói ra, thì Thánh Máccô, Thánh Luca và Thánh Phaolô hẳn đã bỏ qua vì một lý do nào đó. Còn nếu Thánh Mátthêu lồng vào, thì tại sao ngài lại làm vậy? Mackin (18) nhận định rằng truyền thống vẫn coi Tin Mừng Mátthêu được viết cho một cộng đoàn Kitô hữu gốc Do Thái thuộc thế hệ thứ hai, có lẽ ở Antiokia. Thành thử quan tâm của họ về ly dị và tái hôn là quan tâm của người Do Thái. Thứ quan tâm như vậy không được các cộng đoàn của Thánh Máccô, của Thánh Luca và của Thánh Phaolô chia sẻ. Chỉ riêng cộng đoàn của Thánh Mátthêu biết và sống theo luật ly dị của Đệ Nhị Luật mà thôi. Họ muốn biết xem Chúa Giêsu có nói điều gì liên quan tới ý kiến của phái Shammai và Hillel về câu “có điều gì chướng” không. Ta không biết Thánh Mátthêu đã lồng câu này vào như thế nào, có phải ngài nghe được câu ấy từ người khác rồi trình bày ý kiến của mình như là lời phán định của Chúa Giêsu không?

Cũng có nhiều lối giải thích hạn từ *porneia*. Một lối cho rằng đây là một thiếu khả năng hợp luật nơi người đàn bà. Giáo huấn của các rabbi kể ra các trường hợp như bắt luyến dục, cha mẹ ngoại giáo, không có khả năng sinh sản, họ máu hay họ hàng ở cấp còn bị cấm, cha còn là nô lệ khi cô gái kết hôn... Ta gọi các bất khả năng này là các ngăn trở vô hiệu (*invalidating impediments*). Các rabbi thì coi chúng như cơ sở để tiêu hủy hôn nhân. Như thế, các Kitô hữu gốc Do Thái muốn biết các ngăn trở này còn hiệu lực hay không và Chúa Giêsu nói gì về chúng. Nếu chính các môn đệ Chúa Giêsu hỏi Người, thì Thánh Mátthêu không tự ý thêm câu này; rất có thể nó đã được lưu truyền từ lâu trong các cộng đoàn sơ khai (19). Mackin cho rằng: điểm yếu của lối giải thích câu ngoại trừ này là phản ứng của các môn đệ. Nếu đã có nhiều cơ sở để ly dị như thế thì tại sao giáo huấn này lại khó giữ như vậy?

Một giải đáp khác được Mackin nhắc tới là giải đáp của Van Tilborg (20), người cho rằng phải giải thích câu này dưới ánh sáng của câu Mátthêu 1:18-19: “Sau đây là gốc tích Đức Giêsu Kitô: bà Maria, mẹ Người, đã thành hôn với ông Giuse. Nhưng trước khi hai ông bà về chung sống, bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần. Ông Giuse, chồng bà, là người công chính và không muốn tố giác bà, nên mới định tâm bỏ bà (21) cách kín đáo”.

Van Tilborg nhấn mạnh rằng bất cứ ai rẫy bỏ vợ mình và cưới người khác sẽ phạm tội ngoại tình ngoại trừ trường hợp thấy người vợ đầu tiên của mình không còn trinh nữa. Đây là lối hiểu của cộng đồng Kitô hữu gốc Do Thái, cộng đồng mà Thánh Mátthêu viết Tin Mừng cho. Điều này cũng giải thích được phản ứng của các thánh giả nam giới của Chúa Giêsu. Người con gái thường kết hôn ở tuổi 12-13 và vì được cha mẹ trông coi cẩn thận nên hầu như chắc chắn còn trinh. Bởi thế, việc rẫy bỏ này hết sức họa hiem. Mackin tin rằng đây là lối giải thích tâm trí Chúa Giêsu rất yếu về phương diện tôn giáo và luân lý, một tâm trí luôn đặt nặng việc tha thứ và đòi hai bên phải có trách nhiệm luân lý tính dục như nhau.

Lối giải thích thứ ba của Joseph Fitzmyer (22) là một biến thể của lối giải thích cho rằng *porneia* là sự phối hợp có tính loạn luân, cho nên phải chấm dứt. Ông trích dẫn một bản văn của Phái Essene trong đó Thiên Chúa chỉ trích sự dâm bôn của người Do Thái. Hai thí dụ được đưa ra: a) lấy hai vợ,

hoặc do đa hôn hay do ly dị rồi tái kết hôn và b) tập tục cưới cháu trai hay cháu gái. Fitzmyer cho rằng *porneia* có ý nói tới cuộc hôn nhân loạn luân. Điều này hình như muốn gợi ý và coi Thánh Mátthêu có biết tới tài liệu vùng Palestine này dù có chứng cứ cho thấy ngài là một người Do Thái không phải gốc Palestine và sống bên ngoài Palestine. Và lại, không có chứng cứ nào khác cho thấy các cộng đoàn Kitô hữu thuộc thể hệ thứ nhất và thể hệ thứ hai ngăn cấm các cuộc hôn nhân được người Do Thái chấp nhận. Luật Rôma ngăn cấm con chú con bác không được lấy nhau nhưng luật này có ảnh hưởng tới cộng đoàn của Thánh Mátthêu chăng?

Lời giải thích thứ tư cho hay đây có ý nói tới người đàn ông ly dị vợ vì nàng ngoại tình (*porneia*). Nhưng lời giải thích này cũng khó hòa hợp với giáo huấn của Chúa Giêsu về sự độ lượng và tha thứ. Và lại, còn người chồng ngoại tình thì sao, chẳng lẽ Người im lặng! Về khía cạnh này, nhà học giả Thánh Kinh Raymond Brown nhận định rằng: “Cho phép ly dị vì bất cứ loại bất trung nào xem ra cũng sẽ vô hiệu hóa hiệu lực của lệnh cấm của Chúa Giêsu. Một số người giải thích luật trừ này là ly dị và do đó cho phép bên vô tội được ly dị và tái hôn, trong khi bên kia bị kết tội là ngoại tình. Tuy nhiên, *moicheia* mới là chữ thích hợp để chỉ ly dị như đã được một bản văn liên hệ của Mátthêu chứng tỏ, với nghĩa “phạm tội ngoại tình”. Lời giải thích thích đáng hơn tìm thấy nơi những cuộc hôn nhân mà người Do Thái vốn coi là trong vòng họ hàng còn bị cấm. Thánh Mátthêu có thể nhấn mạnh tới việc không nên áp dụng lệnh Chúa Giêsu cấm ly dị vào những cuộc hôn nhân như thế của những người Dân Ngoại vừa trở lại với Chúa Kitô” (23).

### **Hôn nhân Kitô Giáo thời Đế Quốc Rôma**

Trên đây, có nhắc đến việc khi con số những người gốc Do Thái trở lại trong các cộng đồng Kitô Giáo thuộc thể hệ thứ nhất và thể hệ thứ hai giảm đi, thì cơ cấu và kinh nghiệm hôn nhân càng ngày càng chịu ảnh hưởng của nền văn minh La Hy lúc ấy. Hôn nhân chỉ là việc phối hợp phần đời giữa người đàn ông và người đàn bà. Quyền kết hôn (*connubium*) không dành cho nô lệ hay cho người đã được trả tự do lấy người nô lệ. Họ chỉ được quyền *contubernium*, một hình thức thể thiết hợp luật. Người chủ của nô lệ có quyền ngăn cản cũng như chấm dứt hình thức kết hợp này. Con cái từ những cuộc phối hợp này là con cái bất hợp pháp và là sở hữu của chủ nhân người mẹ. Các công dân Rôma không được kết hôn (*connubium*) với người ngoại quốc; hình thức này cũng bị cấm trong vòng một số cấp thuộc họ máu, giữa những nô lệ đã được trả tự do và các chủ nhân cũ của họ và giữa giai cấp quý tộc (*patrician*) và những người đã được trả tự do.

Con gái được phép kết hôn hợp luật từ tuổi 12, còn con trai thì ở tuổi 14, tùy theo lúc khởi đầu tuổi dậy thì. Đính hôn là việc đonan hứa hỡ tương sẽ kết hôn và việc kết hôn này có thể xảy ra sau đó 7 năm. Việc này thường do người cha sắp xếp. Con trai, và có khi cả con gái nữa, có quyền không chấp nhận người phối ngẫu do gia đình sắp xếp. Nói chung, người con gái Rôma có nhiều tự do hơn người con gái Do Thái. Cô có quyền tuyên bố mình là người đàn bà tự do theo luật khi được 12 tuổi và có thể chọn người giám hộ để quản lý tài sản của mình cho tới lúc **25 tuổi** (24). Nhờ thế, cô có thể đính hôn và kết hôn với bất cứ ai do cô chọn. Tài sản của cô vẫn còn là của cô và cô vẫn là người đàn bà tự do trong hôn nhân. Cô là người bình đẳng với chồng. Và cô có quyền hủy tiêu cuộc hôn nhân của mình. Hôn nhân Rôma có tính đơn hôn.

Còn về thủ tục kết hôn, ta có quyền kết hôn (*connubium*) như trên đã nói, rồi *maritalis affectio*, nghĩa là ước muốn và ý chí hai bên muốn lấy nhau, muốn liên hệ này trở vượt hơn bất cứ liên hệ nào khác, muốn cùng nhau thỏa thuận. Nếu cô dâu vẫn còn thuộc quyền của *paterfamilias* (người

cha gia đình) hay *curator* (người giám hộ), thì sự ưng thuận của ông này cũng cần phải có. Đến thời Hoàng Đế Augustus vào năm 27 trước công nguyên, hôn nhân chấm dứt khi một người phối ngẫu qua đời hay khi xảy ra các biến cố có thể hủy tiêu hôn nhân như người phối ngẫu vắng mặt quá lâu, hoặc rơi vào thân phận nô lệ vì mang một tội hình nào đó, bị giam cầm, bị đi quân dịch hay bị phát vãng vì một tội ác nào đó. Trong hình thức *matrimonium liberum* (hôn nhân tự do), nhiều hình thức hủy tiêu khác đã được dự liệu tùy sáng kiến của một trong hai người phối ngẫu. Hình thức thứ nhất là hủy tiêu do đồng thuận dù không có lời tố cáo lỗi đạo vợ chồng. Hình thức nữa là một trong hai người phối ngẫu rẫy bỏ người phối ngẫu kia. Đây là một hành động có tính tranh cãi nên nguyên nhân đặc thù khiến có sự rẫy bỏ này cần được ghi chép. Đây không phải là một quyết định pháp lý mà chỉ là hành vi của một người phối ngẫu rẫy bỏ người kia mà thôi (25). Hiển nhiên, với một chế độ tương đối dễ dãi như thế, lý do là điều thông thường, năng xảy ra.

Trở lại với hôn nhân Kitô Giáo, ta thấy không có nhiều dị biệt đáng kể giữa những cuộc hôn nhân này và những cuộc hôn nhân ngoại đạo thời Giáo Hội Rôma sơ khai. Phần đông các Kitô hữu là người tân tòng trưởng thành, và do đó, đã thành hôn trước khi trở lại đạo. Những ai kết hôn sau khi trở lại, cũng đã quá quen với nếp sống ngoại đạo từ thời niên thiếu rồi. Cho nên, hôn nhân đối với họ “là sự phối hợp giữa người đàn ông và người đàn bà, mà từ bản chất, vốn khác với mọi thứ phối hợp khác do tình âu yếm vợ chồng (*maritalis affectio*), một tình âu yếm có thể được động lực hóa nhiều cách: để cung cấp con cái cho gia đình, để có đối tác trợ giúp nhau, an ủi nhau, thỏa mãn nhau, hay để phối hợp gia tài của hai gia đình lớn, một lý do hơi hiếm vì ít có Kitô hữu nào thuộc các gia đình danh gia vọng tộc” (26)

Tuy nhiên, thế hệ Kitô hữu đầu tiên chịu ảnh hưởng nặng nề của việc chờ mong Chúa tái lâm (*perousia*). Vì đâu còn ý nghĩa lớn lao gì gắn liền với hôn nhân nữa, nếu lịch sử sắp sửa kết thúc và Chúa Giêsu sắp sửa trở lại để phán xét thế gian. Thánh Phaolô có nhắc tới một lý do khiến người ta kết hôn, đó là “chẳng thà kết hôn hơn để dục vọng thiêu đốt” (27). Ngài cũng khuyên: tốt hơn không nên kết hôn vì “thế gian sắp sửa qua đi” (28). Lời khuyên này rõ ràng khiến một số Kitô hữu không kết hôn.

Nhưng một trong các dị biệt quan trọng hơn cả liên quan tới hôn nhân giữa các Kitô hữu sơ khai là việc họ làm ngưng các luật lệ bác bỏ cuộc hôn nhân với nô lệ và ngoại kiều. Vì vấn đề là điều gì sẽ xảy ra nếu một người nô lệ, vốn chỉ được phép có thể thiếp (*contubernium*), trở lại Kitô Giáo. Chắc chắn họ không thể tiếp tục sống thân mật theo nghĩa tính dục mà không thành hôn. Bởi thế, ngược với luật dân sự, ngay từ đầu, Kitô hữu đã được phép kết hôn với nô lệ, cũng như nô lệ được phép kết hôn với công dân. Đức Giáo Hoàng Calixtô (217-222) bị Hippolitô chỉ trích vì đã vi phạm luật dân sự bằng cách cho phép các phụ nữ Kitô Giáo kết hôn với những người đã được trả tự do và các nô lệ. “Và hành vi của Đức Giáo Hoàng Calixtô này là bằng chứng chắc chắn lâu đời nhất cho thấy sự can thiệp hữu hiệu của giám mục vào các cuộc hôn nhân Kitô Giáo” (29).

Sự dị biệt thứ hai, mà ai cũng đoán được, là việc bác bỏ ly dị. Bất chấp tác phong cá nhân, ý thức Kitô Giáo đều nhìn nhận giáo huấn của Chúa Kitô trong Mátthêu chương 5 là chuẩn mực (30). Chúng ta khó lượng định được sự tương phản giữa lối sống Kitô Giáo theo giáo huấn của Chúa Kitô và lối sống ngoại giáo, dù các khuyến bảo của thánh Phaolô ngõ với người tân tòng có nhắc tới ý niệm hy sinh.

Thời Giáo Hội sơ khai, giữa cách kết hôn của người ngoại giáo và cách kết hôn của Kitô hữu, người

ta thấy ít có khác biệt. Cả hai đều không có một hình thức đặc biệt nào để ngõ lời ưng thuận kết hôn (29). Chính Kitô hữu cũng không thấy lý do nào cần phải qui định ra một nghi lễ đặc thù. Cả đối với họ, hôn nhân cũng là việc của gia đình. Các người cha của hai gia đình có nhiệm vụ sắp xếp mọi chuyện, không hề có sự can dự của giám mục hay linh mục. Cha chú rể và những người được mời chủ tọa việc tỏ lời ưng thuận hoặc bằng cách đơn giản nói ra hoặc có kèm theo việc trao của hồi môn, trao đôi nhẫn cưới, hay việc chú rể rước cô dâu về nhà mới của họ. Thủ tục này kéo dài mãi tới lúc Justianô cải tổ luật đế quốc vào năm 536 (32). Thành thử, đối với 9 thế kỷ đầu của lịch sử Kitô Giáo, không có một hình thức cưới xin bắt buộc nào hoàn toàn có tính Kitô Giáo rõ rệt.

Đầu tiên, các vị mục tử Kitô Giáo tham gia nghi lễ kết hôn với tư cách khách mời hay cùng lăm là chúc lành cho cặp vợ chồng nếu được mời. Nhưng các vị giám mục, vì đôi khi phải đảm nhiệm việc chăm sóc các thiếu nữ mồ côi, nên có thể hành xử như *paterfamilias* (người cha gia đình). Do đó, dĩ nhiên các ngài có nhiệm vụ phải kiếm chồng cho các cô. Chứng cứ lâu đời nhất cho thấy một đám cưới Kitô hữu được cử hành long trọng bởi một giám mục hay một linh mục có từ thế kỷ thứ tư. Từ đó cho tới thế kỷ 11, phụng vụ hôn nhân Kitô Giáo dần dần được phong phú hóa nhưng việc cử hành hôn nhân trước mặt Giáo Hội thì chưa bao giờ có tính bắt buộc ngoại trừ đối với các cuộc hôn nhân của hàng giáo sĩ cấp thấp (33). Tuy nhiên, việc Giáo Hội tiến đến chỗ hoàn toàn kiểm soát hôn nhân thì vẫn tiến triển từ thế kỷ thứ 4 trở đi cho tới thế kỷ 12. Dần dà, giáo luật tiến đến chỗ coi khước như là yếu tính của hôn nhân (34).

### **Vấn đề bất khả tiêu hôn nhân trong Đế Quốc Rôma**

Người ta từng ước lượng rằng lúc Constantinô chiến thắng tại Cầu Milvian vào năm 312, người Kitô hữu chiếm 10% dân số. Đến cuối thế kỷ thứ 4, bách phân này lên tới 50% và phần lớn ở Phương Đông. Thời Đế Quốc, việc ly dị là do các hoàng đế qui định, vì họ vốn là các nhà làm luật và luật học tối cao. Thời gian và không gian không cho phép ta tìm hiểu các thay đổi diễn ra trong các thế kỷ tiếp trong các xã hội ngoại giáo và thế tục, ta chỉ tập trung vào hậu quả do các xã hội này tạo ra nơi Kitô Giáo thời đó mà thôi. Theo chân Constantinô, các Hoàng Đế Theôđôsiô và Justianô thực hiện nhiều cố gắng nhằm đem hôn nhân vào đường hướng giáo huấn của Chúa Kitô. Nhưng các cải cách của Theôđôsiô thất nhân tâm đến nỗi ông phải hủy bỏ một số các luật lệ của mình. Thế kỷ thứ 4, dù sao, cũng là thời bất ổn về chính trị, xã hội và luật lệ. Justianô, người lên ngôi Hoàng Đế Byzantine vào năm 527, qui định trong luật lệ của mình rằng: “Chính ý chí hỗ tương muốn kết hôn đã tạo ra hôn nhân”. Thuật ngữ cổ điển của các nhà luật học gọi đó là sự “ưng thuận hỗ tương”. Justianô cũng tuyên bố nguyên tắc người ta có thể và có quyền tái hôn sau khi đã tiêu hủy cuộc hôn nhân của mình. Chính ông qui định các nguyên nhân khiến người ta có thể tiêu hủy hôn nhân. Người ta có quyền nêu câu hỏi: làm thế nào Justianô, hơn một trăm năm mươi năm sau khi Kitô Giáo được nhìn nhận là tôn giáo chính thức của Đế Quốc, lại có thể ra những đạo luật ít ăn nhằm với giáo huấn của Tân Ước như vậy.

Mackin cho rằng ông ta vốn “... coi mình là đầu Giáo Hội, ít nhất, cũng tại Phương Đông, người chỉ định các giám mục, người che chở và cố vấn cho giáo hoàng, người duy trì nền chính thống, người giám sát các hình thức thờ phượng, và dĩ nhiên, nhà lập pháp tối cao, không ai tấn công được” (35).

Trong viễn ảnh một đế quốc đang tan rã, Justianô buộc phải chấp nhận phương thức thực tiễn đối với việc làm luật, một phương thức mà ông nghĩ là có thể thực hiện được, có khi do hoàn cảnh còn



cần thiết nữa, hơn là bám lấy nguyên tắc. Thêôđôsiô và Justianô, do đó, đã phải xem xét tới truyền thống ly dị trước thời Kitô Giáo do phần đông dân số của họ là người ngoại giáo. Và lại, phần đông người trở lại đạo hồi đó là do lý do chính trị, nhiều hơn lý do tôn giáo, nên quyền hợp pháp được tiêu hôn mà nhiều người ưa thích dễ gì mà dẹp được. Justianô, trên nguyên tắc, không chống lại quyền này một phần cũng vì ông nghĩ nó thuộc thẩm quyền của ông chứ không hẳn là quyền của công dân. Có tác giả nhận định rằng: “Trong Chương 3 bộ Novel 22, ông phát biểu điều ông coi như nguyên tắc triết lý có thể hợp pháp hóa đạo luật từ nó phát sinh... ‘Một khi người ta cùng bước vào hôn nhân... thì cuộc hôn nhân này dù gì cũng có hiệu lực, ngay cả sau khi đã tiêu hôn. Vì trong sự việc nhân bản, bất cứ điều gì trói buộc cũng có thể được tháo gỡ’. Lời tuyên bố của một nhà cai trị Kitô Giáo, người từng mở đầu đạo luật của mình bằng các kêu cầu danh Chúa Giêsu Kitô, và là người không thể nào không biết tới lời của Người rằng ‘sự gì Thiên Chúa đã kết hợp, loài người không được phân ly’ chứng tỏ: ông ta ít cảm thấy lương tâm cai trị của mình được điều hướng bởi các chuẩn mực Kitô Giáo” (36).

### **Giáo huấn và kỷ luật Kitô Giáo**

Nếu phải tóm lược tình thế Kitô Giáo trong thời gian trên, ta chỉ có thể nói rằng không có gì là đơn giản rõ ràng cả. Ta thường nghĩ rằng Tân Ước điều hướng cuộc sống Kitô hữu từ đầu. Thực ra, hiện nay, ai cũng biết ít nhất phải tới cuối thế kỷ thứ nhất, các Tin Mừng mới được viết xuống. Ngày nay, hầu như mọi người đều nhất trí rằng trước tác trước nhất của bộ Tân Ước là thư thứ nhất của Thánh Phaolô gửi tín hữu Texalônica (khoảng năm 50-51). Các Tin Mừng thì phải đợi thêm 30 năm sau nữa. Sách Thánh có trong tay các cộng đoàn Kitô hữu sơ khai là bộ Cựu Ước. Các thư Thánh Phaolô viết cung cấp cho họ một số giáo huấn. Ngoài ra, họ cũng có thể nhận được các giáo huấn truyền khẩu từ các cộng đoàn còn nhớ được các lời nói và việc làm của Chúa Giêsu. Có lẽ phải đợi tới thế kỷ thứ 3 với Marcion, người ta mới tin rằng các trước tác Kitô Giáo tạo thành thể thống nhất với Cựu Ước. Trong khi chờ đợi, các hiểu biết của các cộng đoàn địa phương tùy thuộc các truyền thống họ nhận được. Họ biết giáo huấn của Cựu Ước, nay họ cũng có được lời lẽ của Chúa Giêsu ngăn cấm việc đối xử bất công đối với các bà vợ Do Thái. Quả là hợp lý khi giả thiết rằng một số tín hữu suy niệm lời Chúa theo Tin Mừng Máccô và Luca, nhưng không thiếu tín hữu chỉ nhớ các lời của Người theo Tin Mừng Mátthêu, tức với câu ngoại trừ, cho phép người chồng được bỏ vợ vì lý do *porneia*. Thánh Phaolô cấm việc bỏ vợ vì bất cứ nguyên do nào, nhưng lại cho chỉ thị về những cuộc hôn nhân với dân ngoại. Nhưng việc rẫy bỏ vợ vì *pornea* và việc bỏ người phối ngẫu ngoại giáo có cho phép người phối ngẫu trước đây được tái hôn hay không? Vấn đề này cần cả một ngàn năm nữa mới đạt được sự nhất trí. Tuy nhiên, giữa Phương Tây La Tinh và Phương Đông Chính Thống, cho đến nay, vẫn có sự bất đồng.

Trên đây, chúng ta đã nhắc tới việc các cộng đoàn Kitô hữu sơ khai bao gồm phần lớn các tín hữu gốc Do Thái, và cũng có một số tân tòng gốc Dân Ngoại, nhưng công dân Rôma thì rất hiếm. Các luật lệ về ly dị và tái hôn áp dụng cho công dân Rôma vì thế có lẽ không áp dụng cho các cộng đoàn này. Chúng ta cũng xem qua các khó khăn phát sinh do việc các nô lệ trở thành Kitô hữu. Nhưng nay, nhiều vấn nạn mới liên quan tới ly dị và tái hôn đã tự động xuất hiện khi công dân Rôma trở lại đạo. Phần lớn những người này vốn đã kết hôn theo luật Rôma với tất cả mọi hệ luận về ly dị và tái hôn. Đàng khác, lúc này, khi Kitô hữu kết hôn, họ cũng kết hôn theo luật Rôma. Vì dù gì, thì ít nhất trong ba thế kỷ đầu, Giáo Hội cũng không đưa ra bất cứ hình thức và thủ tục kết hôn nào đặc thù. Hình thức và thủ tục đó là đặc quyền của gia đình. Khó khăn là khi phải quyết định xem một cuộc hôn nhân nào đó có nên tiếp tục nữa hay không. Hai người phối ngẫu tự quyết định lấy chăng? Hay

cần có sự can thiệp của giáo quyền? Ngoài ra còn nhiều rắc rối khác nữa. Người chồng trở lại, chẳng hạn, rất có thể dùng quyền của mình buộc vợ phải trở lại theo. Và điều gì sẽ xảy ra nếu người vợ trở lại, còn người chồng thì không? Không cần một trí tưởng tượng phong phú, người ta cũng thấy điều này rất có thể tạo ra rắc rối. Một số sử gia cho rằng các vụ trở lại như thế là một trong các nguyên nhân làm cơ cho các hoàng đế bách hại đạo. Nói như thế, ta vẫn không nên kết luận rằng trong Giáo Hội sơ khai đã có vấn đề lớn về ly dị và tái hôn. Không có bút tích nào ghi nhận hiện tượng ấy cả. Giáo huấn Kitô Giáo ngăn cấm điều đó hết sức rõ ràng, không hề có luật trừ, ít nhất trong hai truyền thống Phaolô và Máccô, là hai truyền thống được biết nhiều nhất bên ngoài Palestine. “Lòng trung thành đơn hôn là lý tưởng được thúc giục một cách nghiêm chỉnh hơn hết và là một trói buộc được qui định một cách nghiêm túc hơn cả” (37).

Tuy nhiên, trong các gia đình gồm nhiều tín ngưỡng, thì vấn nạn có đó. Ta có lý khi cho rằng câu ngoại trừ về *pornea* trong Tin Mừng Mátthêu khi thuật lại lời Chúa Giêsu, nếu nơi nào biết được, chắc chắn sẽ tạo ra thắc mắc liên quan đến việc áp dụng nó vào việc giải quyết vấn đề ly dị. Trong khi ấy, từ giữa thế kỷ thứ nhất tới gần cuối thế kỷ thứ tư, khi Kitô Giáo trở thành tôn giáo chính thức và khi việc trở lại hàng loạt nhờ thế mà xảy ra, thì một truyền thống liên quan tới ly dị và tái hôn đã lớn mạnh trong các cộng đồng Kitô hữu. Truyền thống này hoàn toàn khác và chống lại truyền thống chính thức của Rôma. Nhưng truyền thống đạo đức này không dễ dàng gì đối với những tân tông đã quá quen thuộc với truyền thống Rôma, ngay cả khi nó không đòi hỏi gắt gao như các lời dạy của Thánh Phaolô và Thánh Máccô. Không ngạc nhiên gì nếu một số tín hữu ấy lợi dụng truyền thống Rôma về phương diện xã hội, trong khi Giáo Hội chưa có hệ thống pháp lý riêng biệt. Giáo Hội vốn có một kỷ luật luân lý; nhưng sự phân biệt giữa cái đúng, sai luân lý và luật lệ không phải là điều dễ hiểu đối với những người này.

Trên đây, chúng ta cũng đã nhắc tới sự kiện: các hoàng đế Kitô Giáo tại Constantinople mới là các nhà lập pháp tối cao, chứ không phải giáo quyền tại Rôma. Nên người ta cho rằng luật lệ do Theôđôsiô II và Justianô ban hành chính là ý Chúa. Bởi vậy quả có lý khi nghĩ rằng người ta đã liên kết luật lệ của các vị hoàng đế này với câu ngoại trừ trong Tin Mừng Mátthêu. Ta nên thận trọng không nên giải thiết rằng “các cộng đoàn Kitô hữu sơ khai đã trình bày được một giáo huấn đơn nhất, chính xác, không hàm hồ và bất biến về ly dị và tái hôn... Và những gì đã xây dựng được cho tới thế kỷ thứ 5 đã bị thái độ và tác phong của các công dân trở lại đạo làm cho mờ nhạt đi. Giống như việc Kitô hữu nắm được học lý về Thiên Chúa Ba Ngôi như thế nào, thì học lý và kỷ luật của Kitô hữu về ly dị và tái hôn cũng được từ từ và đôi khi bất liên tục nắm được như vậy... Khi không có luật lệ Kitô Giáo đặc thù, điều mà chỉ mãi sau này mới có khi có việc triệu tập các công đồng địa phương rồi công đồng chung, điều mang giá trị luật lệ chỉ là các phong tục tập quán của cộng đồng địa phương. Nhưng về các phong tục rất đa dạng này, ta không có chứng cứ trực tiếp và minh nhiên nào; ta chỉ có chứng cứ gián tiếp và tiềm ẩn nơi trước tác của các tác giả Kitô Giáo thuộc các thế kỷ đó, trong các cộng đồng đó mà thôi” (38).

Phạm vi khảo luận này không cho phép khảo sát giáo huấn của Giáo Hội sơ khai cho tới thế kỷ thứ tư. Tuy nhiên đã có nhiều giải thích về bản văn của Thánh Mátthêu (chương 5 và chương 19) và cả giáo huấn của Thánh Phaolô trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô. Chỉ cần nói ở đây rằng giáo huấn về đơn hôn hết sức có tính nhất quán (39). Mackin tóm lược giáo huấn này như sau: “Đến cuối thế kỷ thứ ba, một số điều liên quan tới giáo huấn cũng như kỷ luật Kitô Giáo về ly dị và tái hôn đã trở nên rõ ràng. Trước nhất và một cách bao hàm nhất, đó là việc chống lại đặc tính buông thả và bừa bãi của xã hội Rôma. Lòng trung thành với giáo huấn của Chúa Kitô đòi hỏi vợ chồng phải đơn

hôn cho tới chết. Tuy nhiên, sống trọn lòng trung thành này giữa những rắc rối phức tạp của cuộc sống không phải là không đem lại nhiều bất trắc. Thí dụ, người đàn ông bỏ vợ vì nàng ngoại tình rồi lấy người khác sẽ bị phê phán nghiêm khắc, nhưng lý của sự phê phán ấy thì không rõ ràng chi cả. Rất có thể vì việc tái hôn này ngăn đường không cho người vợ bất trung ăn năn và quay về với chồng. Ở khắp nơi, có những thầy dạy và Kitô hữu coi câu ngoại trừ trong trình thuật Mátthêu về giáo huấn của Chúa Kitô là do chính Chúa Giêsu nói. Nhưng cũng ở khắp nơi, người ta lại không biết chắc ý nghĩa và cách áp dụng trường hợp ngoại lệ này ra sao. Có chứng cứ không đầy đủ cho thấy một số giáo quyền đã cho phép việc tái hôn sau khi rẫy bỏ người vợ vì tội ngoại tình, dựa vào nguyên tắc chọn điều ít xấu hơn. Trong suốt hai thế kỷ này, đã có những dấu vết đầu tiên cho thấy điều sau này sẽ trở thành lý do thần học cho việc không được tiêu hủy hôn nhân Kitô Giáo. Vì ngay từ thời Thánh Inhaxiô Thành Antôkia, tức đầu thế kỷ thứ 2, Kitô hữu đã tìm thấy lý do khiến hôn nhân Kitô Giáo không thể bị tiêu hủy trong chính sự kết hợp yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội của Người” (40).

Thế kỷ thứ tư là thời chuyển tiếp và phát triển của học lý và giáo huấn Kitô Giáo về ly dị và tái hôn. Lúc đó, các cuộc bách hại đã tới hồi kết thúc, và đến cuối thế kỷ ấy, Kitô Giáo đã trở thành tôn giáo chính thức của đế quốc. Như đã nói trên đây, hàng ngàn công dân Rôma trở thành Kitô hữu vì các động lực chính trị, và do đó, ít mang theo mình các thái độ phải có của tôn giáo mới đối với ly dị và tái hôn.

Chúng ta đã trích dẫn tóm lược của Mackin về tình trạng sự việc ở cuối thế kỷ thứ 3. Một câu hỏi khác cần được nêu thêm ở đây. Liệu người vợ có được bỏ chồng nếu chồng ngoại tình hay không? Và vấn đề nữa là việc tái hôn sau một cuộc rẫy bỏ hợp pháp (licit dismissal), như trường hợp người chồng vô tội hay người vợ vô tội rẫy bỏ người vợ hay người chồng có tội thì sao? Hay trường hợp một người độc thân được một người phối ngẫu vô tội theo đuổi, người này đã bỏ người vợ hay người chồng có tội của mình một cách hợp pháp vì ngoại tình thì sao? Không hề có câu trả lời nhất quán cho các câu hỏi này. Người bảo có, người bảo không, lại có người làm nơ các câu hỏi này. Tuy nhiên, tất cả đều đồng ý rằng mưu toan của một người đàn ông muốn cưới một người vợ đã bị bỏ một cách bất công, nghĩa là vì các lý do không phải là ngoại tình, thì đó là một mưu toan có tính ngoại tình nhằm tái hôn. Còn về việc tái hôn của người phối ngẫu bị bỏ vì có lỗi, thì chưa có câu trả lời dứt khoát (41). Cơ sở đứng sau các điều này là lý tưởng đơn hôn tuyệt đối được chủ nghĩa nhiệm nhặt (asceticism) tăng cường. Chủ nghĩa này vốn phát sinh từ chủ nghĩa khắc kỷ (stoicism) và lý lẽ của nó để biện minh cho việc làm tình, tức sinh sản con cái. Các Kitô hữu cũng ghi nhớ giáo huấn của Thánh Phaolô và lời ngài nhấn nhủ người độc thân và các góa phụ rằng “thà kết hôn còn hơn để dục vọng thiêu đốt” (42).

## **Các giáo phụ Đông Phương**

Thế kỷ thứ tư là thời gian có những Giáo Phụ vĩ đại của Giáo Hội, trong số ấy có Thánh Basiliô thành Xêsarê, Thánh Gioan Kim Khẩu, Thánh Grêgôriô thành Nazienzen, Thánh Grêgôriô thành Nyssa và Thánh Cyriliô thành Giêrusalem, tất cả đều là các giáo phụ Đông Phương. Ở Tây Phương, có Thánh Ambrôsiô và vào cuối thế kỷ, có Thánh Giêrôm và Thánh Augustinô. Một lần nữa, vấn đề ly dị và tái hôn lại xoay quanh câu ngoại trừ của Tin Mừng Mátthêu. Có phải một trong hai người phối ngẫu bị rẫy bỏ vì ngoại tình chẳng? Nếu không, thì không người phối ngẫu có tội nào được tái hôn. Thánh Basiliô cho rằng nếu điều đó xảy ra, thì người phối ngẫu ấy phải đền tội xứng đáng mới

được rước lễ. Ngài không nói gì đến việc tái hôn và hình như muốn chấp nhận điều đó như một việc đã rồi (43).

Thánh Grêgôriô thành Nyssa muốn đòi bình đẳng trong cách cư xử với phụ nữ cũng như nam giới. Một lần nữa, Mackin cảnh giác ta đừng mong tìm được câu trả lời rõ ràng đối với khả thể ly dị và tái hôn thực sự. Đây không phải là quan tâm của các giáo phụ này. Quan tâm của các ngài là đối xử bình đẳng giữa đàn ông và đàn bà. Không nên nhân nhượng để đàn ông có người tình hay thê thiếp như công dân Rôma. Quan tâm nữa là làm cho các cặp vợ chồng Kitô hữu hiểu rằng: cuộc hôn nhân của họ không phải là những lãng nhãng rồi sau đó thành vợ chồng theo luật Rôma, nhưng là mối liên hệ biết kính trọng và yêu thương chăm sóc nhau do Thiên Chúa đặt để. Ta cũng không nên hoài công tìm được những tiến bộ dứt khoát trong tư duy của Thánh Gioan Kim Khẩu về ly dị và tái hôn. Mackin kết luận nghiên cứu của ông về các Giáo Phụ Đông Phương như thế này: “Trong cái nhìn dọc dài về lịch sử, không nên ngạc nhiên nếu việc thiếu một nền giáo huấn chắc chắn nơi các Giáo Phụ Đông Phương về việc cho phép người chồng được tái hôn sau khi bỏ người vợ ngoại tình đáng lý nên tạo ra một kỷ luật có tính giáo luật cho phép ông ta làm việc đó, và cuối cùng, cho phép cả người vợ vô tội cũng được tái hôn sau khi bỏ người chồng ngoại tình” (44)

### **Các giáo phụ Tây Phương**

Như ta đã biết, các Giáo Phụ của Kitô Giáo Tây Phương đã đưa ra một kỷ luật nghiêm khắc hơn, không những bác bỏ quyền tiêu hôn vì ngoại tình hay bất cứ tác phong hư đốn nào, mà còn bác bỏ luôn khả thể của việc đó. Tuy nhiên, cần nhấn mạnh một điều là các ngài không trực tiếp đề cập tới chính việc này. Thí dụ, Thánh Tiến Sĩ Hilariô thành Poitiers, trong cuốn chú giải của ngài về Tin Mừng Mátthêu, giống các vị khác, cũng ngần ngại không muốn đề cập rõ tới các hậu quả của câu ngoại trừ trong Tin Mừng này. Thánh Ambrôsiô có lẽ chỉ thua Thánh Augustinô về ảnh hưởng đối với học lý và kỷ luật sau này về ly dị và tái hôn ở Tây Phương, không hẳn vì các trước tác của ngài cho bằng vì Thánh Augustinô đã nghe và đã đọc các lời ngài giảng. Khi bàn về đức đồng trinh, ngài có nhắc tới câu ngoại trừ của Tin Mừng Mátthêu và ngầm cho thấy: ngay trước khi bên vô tội rẫy bỏ người phối ngẫu ngoại tình, thì cuộc hôn nhân đã bị tiêu hủy vì việc ngoại tình ấy rồi. Điều ấy có ý nói tới hôn nhân hay chỉ nói tới việc sống chung? Ta không biết chắc được. Trong cuốn chú giải Tin Mừng Luca, ngài nhắc đến câu 7:15 trong thư thứ nhất của Thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô: “Nhưng nếu người phối ngẫu ngoại giáo không muốn tiếp tục sống với người Kitô hữu, thì họ được bỏ nhau và người phối ngẫu Kitô hữu không còn bị trói buộc nữa”.

Ngài phân biệt giữa cuộc hôn nhân của hai Kitô hữu, cho rằng đây là cuộc hôn nhân do Thiên Chúa, và cuộc hôn nhân của một Kitô hữu và một người ngoại giáo, vốn không phải là một cuộc hôn nhân do Thiên Chúa. Không như cuộc hôn nhân đầu, cuộc hôn nhân sau có thể bị tiêu hủy bởi thẩm quyền con người (45). Trong khảo luận “Về Ápraham”, khi nói tới sự bất trung của người chồng, Thánh Ambrôsiô coi việc đi chơi điếm tương đương như ngoại tình. Trong trường hợp này, dĩ nhiên ngài cho người vợ đủ cơ sở để ly dị ông ta (46). Nói với các dự tông của mình, ngài quả quyết rõ ràng rằng: người chồng không thể kết ước một cuộc hôn nhân thứ hai trong khi người vợ còn sống. Và Kitô hữu không được lạm dụng luật đời để tự cho phép mình làm điều đó. Ngài không nhắc gì tới câu ngoại trừ của Tin Mừng Thánh Mátthêu.

Mãi đến thế kỷ 16, người ta mới cho rằng Thánh Ambrôsiô quả có cho phép người chồng bỏ vợ và tiêu hủy cuộc hôn nhân của mình vì người vợ ngoại tình. Nhưng sau đó, họ khám phá ra rằng trước

tác đó không phải của ngài mà của Ambrosiaster, một nhà chú giải thế kỷ thứ 5 mà người ta không biết rõ tên thật. Ông này cho rằng người chồng Kitô hữu có thể bỏ người vợ ngoại tình và tái hôn. Nhưng người vợ vô tội của người chồng ngoại tình thì không thể làm thế! Điều đáng lưu ý là không hề có bằng chứng cho thấy đây chỉ là một phía của cuộc tranh luận. Xét từ bên trong, ý kiến của ông chỉ là một ý kiến dung túng. Đàng khác, ông không biện minh ý kiến của mình bằng cách cho rằng người chồng có thể sử dụng lẽ luật một cách khác với người vợ. Bởi thế, có gợi ý cho rằng vào lúc ấy, tác phong này ít nhất cũng đã được dung túng và có khi còn được hợp thức hóa nữa trong Giáo Hội Tây Phương. Ta nên nhớ rằng suốt trong 12 thế kỷ, các lời lẽ này vốn được gán cho Thánh Ambrôsiô, một trong các Giáo Phụ vĩ đại của Giáo Hội.

### **Các tuyên bố của giáo hoàng**

Còn về các tuyên bố của các vị giáo hoàng, thì lời tuyên bố sớm nhất còn tới ngày nay là lời tuyên bố của Đức Innôcentê I, Giám Mục Rôma (401-417). Trong một thư gửi cho Victricius thành Rouen năm 404, ngài qui định rằng đối với người vợ, cuộc hôn nhân chỉ được tiêu hủy khi chồng qua đời. Năm 405, ngài viết cho Exsuperius, Giám Mục thành Toulouse, kết tội ngoại tình bất cứ Kitô hữu đã lập gia đình nào toan tính kết hôn trong khi người phối ngẫu của mình còn sống. Cả chồng lẫn vợ phải bị cấm không được rước lễ. Ngài tránh không nói tới câu ngoại trừ. Sau hết, có thư gửi cho Probus, một thẩm phán của chính phủ đế quốc. Trong cuộc cướp phá Rôma của người Goths dưới triều Alaric năm 410, Ursa, một người vợ Kitô Giáo bị bắt và bị mang đi. Chồng nàng là Fortunius, dựa vào luật Rôma để tái hôn. Nhưng sau này, Ursa được thả tự do, sau khi tìm đủ mọi cách đòi lại chồng mà không thành công, bèn đem vụ việc trình lên Đức Giáo Hoàng. Đức Giáo Hoàng dùng năng quyền pháp lý của mình và quyết định cho nàng thắng kiện. Cuộc hôn nhân thứ hai bất hợp pháp. Quyết định này không nhắc gì tới người vợ ngoại tình bị bỏ nhưng ngài có nói: “bao lâu người vợ đầu còn sống và chưa bị bỏ vì ly dị”. Không biết nếu Ursa ngoại tình, thì Fortunius có được phép lấy người đàn bà tên Restituta hay không? Có người bảo được, người bảo không, ta không biết câu trả lời dứt khoát.

Ta có thể tóm lược mọi điều vừa nói như sau: “Bản chất giáo huấn giám mục là tìm cách duy trì truyền thống và áp dụng nó vào các vấn đề hiện thời. Nhưng truyền thống cần nhiều thời gian mới thành hình, và trong khi được thành hình, nó phải trải qua khá nhiều tranh cãi và bất đồng” (47).

Thời này, hai truyền thống đang được thành hình tại Đông Phương và Tây Phương. Ta nhớ rằng các tư liệu gốc được các vị giám mục của các thế kỷ này sử dụng không có chi là thuần nhất cả, tức là các Tin Mừng Nhất Lãm, các Thư Thánh Phaolô, và câu ngoại trừ rất quan trọng trong Tin Mừng Mátthêu mà người ta vốn nhận là lời của chính Chúa Giêsu. Bất cứ cố gắng nào nhằm khẳng định tính bất khả cho phép Kitô hữu ly dị và tái hôn cần được xem xét cẩn thận, cũng như bất cứ khẳng định nào về việc bất khả ly dị và tái hôn của người Kitô hữu. Không hề có câu trả lời thẳng thừng nào cho câu hỏi: điều gì được phép đối với người phối ngẫu vô tội rẫy bỏ người vợ ngoại tình và ngược lại. Mackin tiếp tục cho thấy một truyền thống tôn giáo đang lấy đà khi các giáo phụ cùng tập chú vào điều người khác phát biểu, rồi tìm cách có được sự nhất trí. Nhưng ta cần tính tới những khó khăn của việc di chuyển và liên lạc, không thuận lợi chút nào trong cảnh hỗn loạn về xã hội và chính trị của thế kỷ thứ tư. Điều không có chi chắc chắn là các giáo phụ có nghe và đọc tài liệu của nhau từ Giáo Hội này qua Giáo Hội nọ. Nhiều tuyên bố, vì thế, chưa được suy nghĩ thấu đáo, và nhiều kết luận ta muốn đọc nhưng không thấy xuất hiện. Các vị giám mục quả có hợp công đồng và đưa ra các quyết định tín lý và luân lý, nhưng không đưa ra các quyết định giáo luật về ly dị và tái

hôn... Như đã nói trên đây, hầu như mọi Kitô hữu sơ khai đều trở lại khi đã trưởng thành với nhiều thói quen luân lý đã thành hình, không hoàn toàn ăn khớp với lý tưởng nên thánh. Đọc các thư Thánh Phaolô, ta hiểu rõ tình trạng ấy.

Trong Giáo Hội sơ khai, các tội trọng thường kéo theo việc đền tội khá nặng, và các tội như ngoại tình, tái hôn sau khi ly dị đều là những tội trọng cần được giáo quyền thẩm định. Có hai loại ngoại tình: loại bên trong một cuộc hôn nhân không bị luật Rôma chế tài và loại bị luật ấy chế tài, tức tái hôn sau khi ly dị, bất kể là do thỏa thuận hỗ tương hay do đơn phương rẫy bỏ. Ta cũng nên nhớ: chỉ có một hình thức pháp quyền, đó là luật dân sự, chứ không có hình thức hôn nhân đặc thù nào do Giáo Hội qui định. Mục tiêu chính của Giáo Hội chỉ là thanh lọc mọi yếu tố ngoại đạo ra khỏi các nghi thức hôn phối, từ từ đưa các lời cầu nguyện vào và để các giám mục hay linh mục chủ tọa các lời cầu nguyện này hay chúc lành cho đôi tân hôn. Khi một Kitô hữu muốn chấm dứt cuộc hôn nhân của họ, họ mang việc đó ra luật dân sự. Việc tái hôn, hợp pháp hay không hợp pháp, cũng do luật dân sự phán quyết. Nơi nào thẩm quyền Giáo Hội cho việc tái hôn đó bất hợp pháp, họ mới dùng luật Thiên Chúa như đã được mạc khải trong giáo huấn của Chúa Giêsu để chống lại luật dân sự. Trong trường hợp này, Kitô hữu nào tái kết hôn sẽ bị coi là phạm tội ngoại tình và do đó bị cấm không được rước lễ và mọi sinh hoạt tôn giáo khác của cộng đoàn Kitô hữu. Muốn được tiếp nhận vào cộng đoàn trở lại, người này phải làm một việc đền tội. Điều đáng lưu ý là có nhiều ý kiến trái ngược nhau về việc người này có cần phải tiêu hủy cuộc hôn nhân thứ hai và trở về với người phối ngẫu nguyên thủy hay không. Điều quan trọng cần nhớ là Giáo Hội vốn không có một khoa luật học nào để cho rằng cuộc hôn nhân thứ nhất vẫn còn hiệu lực bất chấp việc ly dị và tái hôn dân sự. Cuộc hôn nhân thứ hai bị coi là ngoại tình vì nó vi phạm luật Thiên Chúa và là một vi phạm chống lại người phối ngẫu, chứ không phải vì việc tái hôn sau cuộc ly dị dân sự. Vào thời đó, ý niệm coi hôn nhân như sợi dây tự nhiên bất khả tiêu chưa có trong tâm trí bất cứ ai. Như đã thấy, các giáo phụ chỉ chống lại sự bất bình đẳng giữa hai người phối ngẫu, nghĩa là thái độ buông thả cho phép người đàn ông có gia đình được giao hợp với người đàn bà độc thân, nhưng lại kết án cùng một hành động ấy của người đàn bà có gia đình với một người đàn ông độc thân. Các ngài lên án cả hai. Các ngài cũng dùng luật Thiên Chúa chống lại luật dân sự là luật cho phép ly dị bằng cách rẫy bỏ và sau đó tái hôn. Tuy nhiên, thời ấy, các ngài chỉ xem xét việc ly dị trong vòng tha thứ ngay cả khi người phạm tội tiếp tục sống trong cuộc hôn nhân thứ hai. Chứ các ngài không nhấn mạnh đến việc: dù gì cuộc hôn nhân đầu vẫn còn đó và cuộc hôn nhân thứ hai là vô hiệu. Các ngài cũng không nhấn mạnh tới việc kẻ phạm tội phải trở về với cuộc hôn nhân đầu. Như đã thấy, người chồng rẫy bỏ người vợ ngoại tình rồi tái hôn vẫn được rước lễ mà không cần phải làm việc đền tội. Điều này đã trở thành một truyền thống vĩnh viễn trong Kitô Giáo Đông Phương.

### **Các công đồng miền**

Trong thế kỷ thứ tư, các công đồng miền bắt đầu đưa ra các điều luật liên quan tới ly dị và tái hôn. Công đồng Elvira (năm 305 hay năm 306), tại Tây Ban Nha, xem xét tác phong một người đàn bà, vô cố, rẫy bỏ chồng hay lẳng lẳng bỏ rơi ông ta. Một người như thế không được rước lễ dù là sắp chết. Điều này xem ra hàm nghĩa: nếu có cố, thì sự rẫy bỏ hay bỏ rơi có thể được xem xét cách khác. Điều luật này không cho hay nàng có tái giá hay không và cũng không phán quyết gì về trường hợp người đàn ông, vô cố, rẫy bỏ hay bỏ rơi vợ mình (48).

Khoản luật tiếp theo đó không ngăn cấm người đàn bà bỏ rơi chồng nếu ông ta ngoại tình nhưng ngăn chính bà không được tái giá bao lâu ông ta còn sống. Nếu bà ta cứ tái giá, bà sẽ không được

rước lễ cho tới khi ông ta chết, trừ khi mắc bệnh hiểm nghèo (49). Điều 10 phần 2 nói về người vợ thứ hai của một người đàn ông từng bỏ vợ một cách bất công. Nếu người vợ thứ hai này biết điều đó, thì bà không được rước lễ, ngay cả khi sắp chết. Nhưng nếu người đàn ông được biện minh về việc rẫy bỏ vợ mình thì sao? Các vị giám mục hình như không muốn nhắc đến trường hợp đó (50). Chỉ có tác phong của các bà vợ được nói tới ở đây mà thôi. Nhưng đương nhiên các ông chồng rẫy bỏ các bà vợ bất trung phải tái hôn trong lãnh thổ do các vị giám mục này cai quản.

Công đồng Arles (năm 314) được triệu tập sau đó 8 hoặc 9 năm. Công đồng này ban hành điều luật sau: “Còn đối với những người chồng trẻ bắt quả tang vợ mình ngoại tình, thì chúng tôi qui định rằng họ được khuyên không tái hôn bao lâu người vợ đầu, đầu ngoại tình, vẫn còn sống” (Điều 10 hay 11) (51). Điểm không nhất quán cho thấy điều luật này có thể thiếu sót là người chồng không bị ngăn cấm tái hôn sau khi rẫy bỏ người vợ ngoại tình. Việc đền tội cũng không thấy được nhắc tới ở đây. Tuy nhiên, căn cứ vào 6 điều luật do một công đồng sau thêm vào, thì người chồng sẽ bị trừng phạt nếu tái hôn sau khi rẫy bỏ vợ mình vì ngoại tình trong khi nàng còn sống. Hình phạt là vạ tuyệt thông. Nhân đây, ta cần nhớ rằng bất cứ hình phạt do cuộc hôn nhân thứ hai mang lại nào cũng không phải vì cuộc hôn nhân này bị coi là vô hiệu (một ý niệm dù sao lúc đó cũng chưa có) mà chỉ là do khía cạnh luân lý mà thôi. Coi đây là một tội trọng của người vi phạm (52).

Điều 8 của Công Đồng Nixêa năm 325 liên quan tới nhóm Thuần Khiết (Cathari hay Novatian), muốn trở về với Giáo Hội lúc đó, nói như thế này: “... Nhưng trước nhất, họ phải hứa bằng văn bản sẵn sàng tuân phục giáo huấn của Giáo Hội phổ quát và tông truyền và biến nó thành qui luật cho tác phong của mình; họ phải thông truyền điều ấy cho những người kết hôn lần thứ hai cũng như những người bỏ đạo trong cơn bách hại...” (53)

Một số sử gia và luật học Công Giáo cho rằng hàng giáo sĩ của nhóm Thuần Khiết được khuyên phải chấp nhận việc này: Giáo Hội có thể và buộc phải nhận vào hiệp thông những người tái hôn vì góa bụa, sau khi đã làm việc đền tội, còn những ai tái hôn sau khi ly dị, thì vẫn duy trì vạ tuyệt thông cho tới khi họ chịu bỏ cuộc hôn nhân thứ hai, bị coi là ngoại tình. Mackin cho rằng lối giải thích này sai. Cả nhóm Novatian lẫn Tertullian đều cho rằng các góa phụ Kitô Giáo phạm tội cho đến chết nếu tái hôn. Bởi thế ở đây đơn giản nói tới bất cứ ai tái hôn sau khi ly dị hay kết hôn với người đã ly dị (54). Như thế, rõ ràng những người ngoại tình được giải tội và tái nhận vào hiệp thông cùng với những người đã bỏ đạo và sát nhân biết ăn năn. Nhưng các Kitô hữu ly dị và tái hôn có được phép duy trì cuộc hôn nhân thứ hai của họ sau khi đã đền tội, đã được giao hòa và tiếp nhận hiệp thông trở lại hay không?

Một tác giả nhận định như sau: “Người Công Giáo hiện đại luôn có khuynh hướng nghĩ rằng đương nhiên các Kitô hữu ly dị và tái hôn biết ăn năn ở ba thế kỷ đầu hay hơn buộc phải từ bỏ cuộc hôn nhân thứ hai vì đây không phải là hôn nhân và do đó là tội lỗi, mà sở dĩ đây không phải là hôn nhân vì cuộc hôn nhân đầu vẫn còn đó bất kể đã ly dị dân sự và do đó khiến cuộc hôn nhân thứ hai mắc ngăn trở. Nhưng nghĩ như thế là sai niên đại. Các Kitô hữu trong các thế kỷ này không hề coi hôn nhân như một dây liên kết có tính hữu thể hay ngay cả pháp lý luôn hiện diện ở bên dưới mỗi liên hệ hiện hữu, một dây liên kết vẫn tồn tại ngay cả sau khi mỗi liên hệ kia bị phá hủy không phương tái lập. Cuộc hôn nhân được hiểu như một sợi dây liên kết kiểu ấy chỉ được khám phá ra sau này trong thế kỷ 12, nhờ các nhà giáo luật học... Phần lớn các Kitô hữu sơ khai, vì sinh ra và được dưỡng dục trong xã hội La Hy, nên đã chia sẻ cái hiểu có tính văn hóa và luật lệ về bản chất hôn nhân của xã hội này: đó là việc người đàn ông và người đàn bà chia sẻ trọn cuộc sống, một sự chia

sẽ do *affectio maritalis* (ý muốn kết hôn) tạo ra và tiếp tục được ý muốn này duy trì, cho đến khi ý muốn này bị rút lại, thì cuộc hôn nhân bị tiêu hủy và biến mất. Chỉ từ từ và sau hàng thế kỷ, Giáo Hội mới có động thái hướng về ý niệm coi hôn nhân như sợi dây liên kết có tính hữu thể và luật pháp được khế ước tạo hình và thể hiện” (55).

Các Kitô hữu hồi đó ý thức rằng Thiên Chúa ngăn cấm người ta không được tiêu hủy hôn nhân bằng ly dị, dù họ không biết chắc sợi dây này sẽ ra sao khi gặp trường hợp ngoại tình. Và do đó, tiêu hủy hôn nhân là một tội nặng, ít nhất cũng trong trường hợp không có nguyên do chính đáng. Nhưng đó chỉ là hoàn cảnh luân lý. Nếu nó xảy ra, thì người ta coi đó là chuyện đương nhiên. Cuộc hôn nhân thứ hai có tội hay không thì còn tùy việc bất tuân của họ còn đó hay không, họ có tìm ơn tha thứ hay không, có làm việc đền tội và được giải tội hay không. Không có chứng cứ nào là các vị giám mục nặng nề đòi buộc họ phải bỏ cuộc hôn nhân thứ hai vì cuộc hôn nhân đầu làm nó mắc ngăn trở, hay để trừng phạt tội lỗi của họ, hay vì một lý do nào đó, cuộc hôn nhân thứ hai bị coi là tội lỗi (56).

Việc đối xử với người ly dị và tái hôn mà hàng giáo sĩ Thuần Khiết Novatian có nhiệm vụ chấp nhận tiếp tục tại Đông Phương. Điển hình là điều 1 của Công Đồng Laodixêa họp trong các năm 343 và 380. “Để phù hợp với luật lệ Giáo Hội, chúng tôi qui định rằng, cùng với sự tha thứ, việc rước lễ phải được ban cho những ai tái hôn một cách hợp lệ và tự do [nghĩa là không kết ước một cách lén lút], nhưng chỉ sau một thời gian qui định nào đó và sau khi họ đã chuyên chăm cầu nguyện và ăn chay” (57).

Trên đây, chúng ta đã nói rằng các điều luật của Thánh Basiliô đã trở thành nguyên tắc căn bản cho Giáo Luật Đông Phương và ảnh hưởng mạnh mẽ đối với kỷ luật của Giáo Hội này về ly dị và tái hôn (58). Trong Giáo Hội Chính Thống, ngay cuộc hôn nhân đủ tính bí tích (nghĩa là giữa hai Kitô hữu), dù hoàn hợp hay không, cũng có thể bị tiêu hủy vì thất bại. Đây là điều được các Giáo Hội này nhìn nhận. Cả hai người phối ngẫu đều có quyền kết hôn lần thứ hai, nhưng cuộc kết hôn này không được coi là bí tích. Tây Phương Rôma không theo chủ trương ấy, phần lớn vì ảnh hưởng của Thánh Giêrôm và Thánh Augustinô. Lời giải thích Thánh Kinh và nền thần học của các ngài đã đóng góp vào cái hiểu bảo thủ và nghiêm ngặt hơn về nghĩa vụ hôn nhân. Ngoài ra, còn có Thánh Ambrôsiô nữa, người hiền nhiên có ảnh hưởng lớn đối với Thánh Augustinô, như ta đã nói. Thánh Giêrôm (347-420) và Thánh Augustinô (354-430) gần như người đồng thời, ít nhất cũng trong quãng đời hoạt động. Thánh Giêrôm mạnh về giải thích Thánh Kinh. Thánh Augustinô thì mạnh về thần học.

## **Thánh Giêrôm**

Không đi sâu vào việc Thánh Giêrôm giải thích các đoạn Thánh Kinh liên hệ, ta chỉ ghi nhận ở đây rằng khi nói tới việc Thiên Chúa dựng nên con người có nam có nữ, Thánh Giêrôm coi nam nữ đây là một người đàn ông và một người đàn bà và chính Chúa Kitô cũng coi việc chọn số ít này có nghĩa là cuộc hôn nhân thứ hai, sau khi ly dị, là cuộc hôn nhân bị cấm, người đàn ông đầu tiên và người đàn bà đầu tiên, cũng như mọi người đàn ông và mọi người đàn bà, phải tự giới hạn mình vào một cuộc hôn nhân duy nhất mà thôi. Không thấy ngài nói tới việc tái giá của các góa phụ. Phần chú giải của Thánh Giêrôm mà người ta ghi nhớ hàng bao thế kỷ qua là về câu 19:9 của Tin Mừng Mátthêu: “Tôi cho các ông hay bất cứ ai bỏ vợ mình, trừ trường hợp *porneia*, và cưới người khác, đều phạm tội ngoại tình”.



Chỉ có việc ngoại tình của người vợ mới chấm dứt *affectio maritalis* (ý muốn kết hôn). Qua hành vi này, nàng tự ý xa chồng và người chồng không buộc giữ nàng lại; ông có thể bỏ nàng. Những nhận định khác của Thánh Giêrôm không được trong sáng lắm. Nhưng 4 năm trước khi trả lời các câu hỏi của một linh mục bạn là Amandus, ngài có trích dẫn câu 7:3 trong thư gửi tín hữu Rôma của Thánh Phaolô: “Bởi thế, nếu nàng, một người đàn bà đã có chồng, hiến thân cho một người đàn ông khác trong khi chồng nàng còn sống, thì theo luật nàng là một người ngoại tình”.

Thánh Giêrôm nhấn mạnh rằng điều ấy khá rõ ràng và vẫn đúng ngay cả khi người đàn bà bỏ người này vì anh ta phạm pháp. Ngài cho rằng Thánh Phaolô không nói điều này do thẩm quyền của mình mà là dựa vào thẩm quyền của Chúa Kitô như đã được Mt 5:32 ghi lại. Dưới ánh sáng này, các thể hệ tương lai sẽ hiểu việc rẫy bỏ một người vợ ngoại tình chỉ là việc ly thân, nhưng không được tái hôn bao lâu người phối ngẫu kia còn sống.

Năm 401, Thánh Giêrôm viết một bức thư cho người bạn tên Oceanus của ngài để thông tri cho ông hay về đời sống và đức hạnh của một nữ Kitô hữu tên là Fabiola, người vừa mới qua đời. Bà từng bỏ chồng và tái giá. Thánh Giêrôm biện luận rằng nếu người chồng được phép bỏ người vợ ngoại tình (*porneia*), thì người vợ cũng phải được phép bỏ chồng vì cùng một lý do như thế. Mà thực ra, bà có nghĩa vụ phải làm như vậy. Thánh Giêrôm không chối cãi rằng bà hành động sai khi tái giá nhưng ngài bào chữa cho bà: còn trẻ, khỏe mạnh và sung sức, không hiểu ý nghĩa đầy đủ của giáo huấn Tin Mừng, vốn ngăn cấm người vợ không được tái giá bao lâu người chồng còn sống. Fabiola nghĩ: tốt hơn nên bước vào một cuộc hôn nhân không rõ ràng còn hơn là giả hình kéo dài một cuộc sống khiết tịnh giả tạo. Thánh Giêrôm thuật lại việc đền tội công khai đầy đủ của bà sau khi người chồng thứ hai qua đời và việc lành bà làm sau khi đã được tiếp nhận vào hiệp thông trở lại. Tội mà Fabiola phạm là không vâng theo lệnh truyền của Chúa Giêsu, cấm không được kết hôn lần thứ hai. Nhưng phải chăng việc bà đền tội cũng là vì cuộc hôn nhân có tính ngoại tình? Thánh Giêrôm không minh nhiên cho ta hay điều đó. Sau cùng, ngài viết trong khảo luận *Adversus Jovinianum*, trong đó ngài chú giải các câu 7:10-11 của thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô, như sau: theo giáo huấn của Chúa, không được bỏ vợ, ngoại trừ trường hợp dâm bôn (*fornication = porneia*) và nếu nàng bị rẫy bỏ thì nàng phải được làm hoà lại với chồng, hoặc nếu không, nàng không thể tái giá bao lâu chồng nàng còn sống.

### **Thánh Augustinô (59)**

Khai triển chính được Thánh Augustinô đem đến cho tư duy Công Giáo về ly dị và tái hôn là ngài cho rằng điều này không thể biện minh được. Ngài hết lòng bênh vực việc sinh sản (*procreation*), chống lại khuynh hướng Manikêu vốn hạ giá hôn nhân và đồng thời cho rằng việc làm tình bừa bãi là xấu, chống lại phái Pelagiô. Hôn nhân không phải là điều xấu tự tại vì giao hợp tính dục đem lại con cái vốn là điều tốt nhưng vì sự vô trật tự của tội nguyên tổ đã xâm chiếm hôn nhân, đến nỗi ngay cả các Kitô hữu sùng đạo nhất cũng ít nhất không thể không phạm tội nhẹ. Tuy nhiên, hiệu quả tốt của nó đã hóa giải được tội nhẹ này. Sinh sản chính là lý do cho giao hợp tính dục và hôn nhân (60). Nhưng điều gì xảy ra nếu hai vợ chồng không thể có con vì hiếm muộn? Họ có được tiêu hủy cuộc hôn nhân của họ và kết hôn lần nữa để có con cái cho Nước Trời hay không? Thánh Augustinô bảo: không.

Vấn đề lúc này là điều gì trói buộc hai người phối ngẫu đến nỗi ngay cả khi lý do tự nhiên để họ

tiếp tục ở với nhau không còn nữa, họ vẫn buộc phải ở lại với nhau. Thánh Augustinô tìm ra điều đó trong tính *sacramentum* của hôn nhân.

Trong chương 7 khảo luận *De bono coniugali* (Về Điều Tốt của Hôn Nhân), ngài bàn tới hoàn cảnh liệu người chồng bỏ vợ vì nàng ngoại tình có được tái kết hôn hay không. Ngài trích dẫn các câu 7:10-11 trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô, trong đó, Thánh Phaolô cho rằng theo lệnh truyền của Chúa Giêsu, vợ không được rời bỏ chồng, mà nếu rời bỏ chồng thì một là phải sống độc thân hai là phải làm hòa với chồng. Trường hợp trừ duy nhất để người vợ rời bỏ chồng là chồng nàng ngoại tình; rời bỏ một người chồng vô tội là khiến anh ta phạm tội ngoại tình. Nếu nàng không thể tái giá sau khi rời bỏ người chồng ngoại tình, thì Thánh Augustinô cho rằng ngài không thấy tại sao người chồng lại có thể tái hôn sau khi bỏ người vợ ngoại tình. “Dây liên kết hôn nhân mạnh đến nỗi ngay cả vì lý do sinh sản, nó cũng không thể bị tiêu hủy. Lệnh của Chúa ngăn cấm việc đó. Vậy thì đâu là lý do của sức mạnh như thế trong sợi dây hôn nhân? Hôn nhân sẽ không có được sức mạnh như thế nếu nó không được dùng như một *sacramentum* cho một điều gì đó vĩ đại hơn, một điều gì đó vẫn nguyên vẹn ngay trước mặt những kẻ đào ngũ đối với nó và những người muốn tiêu hủy nó”.

Ngay cả khi đã rời xa nhau, hai người phối ngẫu vẫn kết hợp với nhau. Nếu cả hai đều tái hôn, họ đều phạm tội ngoại tình. Khả thể bất khả tiêu của hôn nhân vì đặc tính *sacramentum* của nó chỉ có trong các cuộc hôn nhân của Kitô hữu mà thôi. Ngài không cho biết chính xác *sacramentum* nghĩa là gì.

*Sacramentum* khiến sợi dây hôn phối không thể tiêu hủy được vì nó biểu tượng cho cuộc phối hợp trong tương lai của mọi người chúng ta với Chúa trên kinh thành thiên quốc. Thánh Augustinô không bảo rằng hôn nhân giữa hai Kitô hữu là một bí tích vì nó biểu hiệu cho mối liên hệ của Chúa Kitô với Giáo Hội. Dĩ nhiên, tự nhiên ta sẽ đặt câu hỏi: từ đâu mà có ý niệm *sacramentum* này? Thứ đến, tại sao nó lại có thể làm cho cuộc hôn nhân bất khả tiêu? Khi kể ra 3 điều tốt của hôn nhân, ngài liên kết *sacramentum* trong hôn nhân Kitô Giáo với sự thánh thiện. Chính sự thánh thiện này làm cho sợi dây hôn phối của Kitô hữu trở nên bất khả tiêu. Nó chính là cam kết của đôi vợ chồng đối với Thiên Chúa. Bản thể của *sacramentum* này chính là lòng kiên vững phu phụ không nao núng, nhất định bám trụ lấy hôn nhân của đôi vợ chồng, sự kết hợp bất phân ly của họ giống như (nhưng không phải là hình ảnh của) cuộc phối hợp giữa Chúa Kitô và Giáo Hội của Người, một phối hợp đời đời sẽ không thể nào phân rẽ. Trong khảo luận cuối cùng của ngài về chủ đề *De Adulterinis coniugiis* (Về Những Cặp Vợ Chồng Ngoại Tình, năm 491), viết cho Giám Mục Pollentinus, Thánh Augustinô lặp lại giáo huấn của ngài, và cho hay: “Ngay cả khi một Kitô hữu bị tuyệt thông vì một tội phạm nào đó, thì *sacramentum* của phép rửa vẫn tồn tại trong anh ta, và sẽ tồn tại mãi mãi, cho dù anh ta không làm hòa với Chúa. Cũng thế, dù một người đàn bà bị bỏ vì sự bất trung của mình, thì sợi dây liên kết (*vinculum*) trong giao ước hôn nhân của nàng vẫn tồn tại trong nàng, và sẽ tồn tại mãi mãi dù nàng không bao giờ làm hòa với chồng mình. Nó chỉ chấm dứt khi chồng nàng qua đời. Người bị tuyệt thông cũng sẽ không bao giờ đánh mất *sacramentum* của phép rửa, cho dù anh ta không bao giờ làm hòa với Chúa, vì Chúa có bao giờ chết đâu” (61).

Tầm quan trọng trong giáo huấn của Thánh Giêrôm và của Thánh Augustinô hệ ở sự kiện: các ngài coi việc bỏ người vợ ngoại tình như là việc ly thân chứ không phải là việc tiêu hủy hôn nhân thực sự. Vì thế giá của các ngài đối với các luật gia và thần học gia Tây Phương, nên một khi công trình của các ngài được các đan sĩ trung cổ sao chép và phổ biến, thì các giải thích trên được chấp nhận

ngay, không thắc mắc. Đàng khác, vì lời Chúa Kitô được ngỏ với cả những người không phải là Kitô hữu, nên có thể kết luận rằng: mọi cuộc hôn nhân đều không thể bị thẩm quyền nhân bản kết liễu bằng ly dị. Bây giờ chỉ còn lại vấn đề phải tìm hiểu điều gì khiến hôn nhân không bị ly dị làm cho thương tổn và một khai triển nữa là coi hôn nhân như một khế ước không thể vô hiệu hóa được. Sau hết, thần học của Thánh Augustinô về tính *sacramentum* của hôn nhân sẽ được các thần học gia và luật gia sau này khai triển hơn nữa.

### **Ly dị và tái hôn từ thế kỷ thứ năm tới thế kỷ mười hai**

Nhiều người cho rằng với giáo huấn của Thánh Augustinô, đáng lý ra Giáo Hội đã có được một giáo huấn rõ ràng về hôn nhân và ly dị. Nhưng thực ra không hẳn thế. Trước nhất, giáo huấn của Thánh Augustinô và của Thánh Giêrôm còn cần được sao chép và phân phối. Giáo huấn ấy vì vậy không nhất quán khắp lục địa. Ngôi vị giáo hoàng cũng gửi nhiều sứ điệp không dứt khoát cho các giám mục và các công đồng và nếu các vị này có nại tới các giáo phụ của 4 thế kỷ đầu, thì cũng gặp nhiều bất đồng ở đây... Hơn nữa, như đã trình bày, giữa các bản văn Thánh Kinh, nhiều dị biệt biểu kiến vẫn chưa được giải quyết dứt khoát. Một phán đoán không hàm hồ liên quan tới khả năng cho phép ly dị và tái hôn sẽ có nghĩa là giáo quyền thích chọn trình thuật Luca và Máccô hơn là trình thuật Máttêu; hoặc trình thuật Phaolô hơn trình thuật nhất lãm.

Một trở ngại nữa đối với một giáo huấn nhất quán và thống nhất là: một học lý thống nhất thường là sản phẩm của một cuộc khủng hoảng thần học và được các bộ óc minh mẫn giải quyết, như trong cuộc tranh luận về Kitô học. Nhưng vào thời ấy, ở Âu Châu, không có hòa bình và ổn định để người ta có thể bàn bạc việc thần học. Các Giáo Hội địa phương thì bận tâm với những bộ lạc xâm lăng, như người Vandals tại Bắc Phi, người Hung tại Bắc Ý; còn đối với các bộ lạc tương đối thanh bình, thì đây là lúc để phúc âm hóa và trở lại. Thời có những cuộc lạc giáo lớn đã chấm dứt rồi và cũng là lúc không còn những thúc đẩy cần thiết để đánh thức các bộ óc vĩ đại. Việc thiếu nhất trí về ly dị và tái hôn quả là một thách đố về kỹ luật. Còn ngành chú giải Tân Ước thì vẫn chưa có được sự thống nhất liên quan tới các đoạn về ly dị.

Ở Đông Phương, nhờ có một thẩm quyền trung ương mạnh, tức thẩm quyền của các hoàng đế, do đó có sự thống nhất, và họ đã chọn đoạn Tân Ước của Máttêu với câu ngoại trừ, coi nó như chính lời Chúa Kitô nói, và là câu chân xác nhất trong số nhất lãm. Còn tại Tây Phương, đế quốc đang hồi suy tàn và Âu Châu lục địa đang tan rã. Không có một giáo quyền duy nhất, tập trung và hữu hiệu. Chủ nghĩa miền trở thành hình thức sinh hoạt của Giáo Hội tại Tây Phương. Kitô hữu được cai quản bằng các thượng hội đồng miền và các công đồng địa phương. Do hậu quả các cuộc xâm lăng của người Đức trong các thế kỷ thứ 5 và thứ 6, luật của một sắc tộc đặc thù trở thành luật của các vương quốc vừa thành lập. Như thế là có hai thứ luật, những người bản địa Rôma có luật Rôma, những người man rợ (barbarian) có luật man rợ. Ly dị trở thành dễ dãi dưới cả hai luật này. Lý do cho phép việc này thì thay đổi tùy theo ta nói tới luật nào. Điều chung của cả hai bộ luật trong đó, người đàn bà bị coi như tài sản của chồng, là việc rẫy bỏ. Các thực hành này hết sức mạnh mẽ, cần một thẩm quyền trung ương mạnh mẽ mới có thể thay đổi được. Mãi cuối thế kỷ thứ 8 sang đầu thế kỷ thứ 9, Charlemagne mới tạo được một pháp chế như thế, nhưng pháp chế này chỉ thành công có giới hạn và ngắn ngủi. Phải đợi 3 thế kỷ sau, ta mới có được những vị giáo hoàng có uy thế. Mặt khác, một nền luật học trôi vọt chỉ có thể có và trở thành nền luật học tiêu chuẩn của Giáo Hội Tây Phương nếu song song với nó, người ta có được một nền thần học sẵn sàng kết luận rằng ít nhất họ cũng không thể tiêu hủy các cuộc hôn nhân của Kitô hữu. Nền thần học ấy, như đã thấy, đã được

Thánh Augustinô gieo giống.

Cho tới lúc có những canh cải của Charlemagne, các qui định về hôn nhân chỉ thấy có trong các tuyên bố của công đồng miên và các sách xá giải. Một trong những công đồng đầu tiên thuộc loại này là Công Đồng Carthage lần thứ 11 năm 407. Phán quyết của công đồng này có ảnh hưởng sâu xa vì giáo huấn nghiêm ngặt của nó đối với ly dị và tái hôn và là giáo huấn cuối cùng đã được Giáo Hội Tây Phương chấp nhận. Điều 8 dạy rằng: “Chúng tôi chỉ thị rằng theo kỷ luật Tin Mừng và tông truyền, cả người chồng bị vợ bỏ lẫn người vợ bị chồng bỏ đều không được cưới một người khác; nhưng họ phải ở vậy và làm hòa với nhau. Nếu họ khinh chê [luật này], họ sẽ chịu việc đền tội. Và về vấn đề này, một đạo luật của hoàng đế cần được công bố” (62)

Chỉ thị trên không nhắc gì tới câu ngoại trừ của Thánh Máthêu và cũng không cho biết lý do tại sao. Công đồng không tuyên bố về khả thể ly dị và tái hôn, chỉ nhận định về việc điều ấy có được phép hay không. Các ngài không nói: cuộc hôn nhân bị tiêu hủy bởi việc rẫy bỏ này, cũng không nói: cuộc hôn nhân thứ hai sau khi bị rẫy bỏ là bất hiệu lực. Điều này đã trở nên thông thường đối với hầu hết các giáo huấn ta từng xem xét từ trước đến nay (63).

### **Các sách xá giải**

Việc các linh mục sử dụng các sách xá giải sau này đã gây ra một trở ngại rất lớn đối với việc thực thi một kỷ luật nghiêm ngặt liên quan tới tái hôn và ly dị. Đây là các thủ bản dành cho các vị giải tội để hướng dẫn các ngài đặt để các việc đền tội tương xứng với các tội của hối nhân xưng thú. Các cuốn có ảnh hưởng nhất trong các sách này dạy phải ra những hình thức đền tội rất nặng cho việc rẫy bỏ hay bỏ rơi người phối ngẫu, nhưng lại không đòi phải phân ly với người phối ngẫu mới và trở về với người phối ngẫu đã bị rẫy bỏ hay bỏ rơi. Các sách này nhìn nhận khả thể tiêu hủy hôn nhân bằng ly dị và sau đó tái hôn.

Khoảng thế kỷ thứ 5, sự nghiêm ngặt của kỷ luật đền tội trong Giáo Hội sơ khai giảm đi và đến thế kỷ thứ 6 thì gần như biến mất. Nó trở nên quá đáng đến không chịu nổi nơi phần lớn các Kitô hữu. Còn các tân tông, những người trở lại đạo phần lớn vì chính trị và kinh tế, nên không phải là những người sốt sắng lắm khi tiếp nhận kỷ luật đền tội hiện hữu đối với các tội chính như thờ ngẫu thần, chối đạo, giết người hay ngoại tình. Nhiều Kitô hữu hoãn việc ăn năn và kỷ luật đền tội dính kèm cho tới mãi tuổi già, hơn là như Thánh Augustinô hoãn thời gian dự tòng của mình vì ham mê sắc dục. Bởi thế, một số giám mục cho giảm khinh nhiều việc đền tội nghiêm ngặt. Thêm vào đó, còn là sự rối loạn nghiêm trọng do việc các Kitô hữu mới gốc man rợ đem vào những tập tục văn hóa hết sức ngỡ ngàng như tập tục duy trì mối thù truyền kiếp giữa các gia đình (vendetta). Kỷ luật truyền thống nào đủ nghiêm ngặt để đương đầu với tập tục đó? Sau cùng, với việc người Visigoths xâm lăng Rôma vào năm 410, thẩm quyền dân sự của Rôma tan rã, cùng với nó là cảm quan công cộng đối với chính quyền cũng như thế giá các giám mục. Bởi thế, đến khoảng giữa thế kỷ thứ 6, kỷ luật giám mục trong Giáo Hội sơ khai về đền tội kể như tan biến.

Phần lớn các thủ bản này viết bằng La Tinh. Những cuốn đầu tiên được các đan viện Welsh và Ái Nhĩ Lan xuất bản để hướng dẫn các vị giải tội và linh hướng của đan viện. Thủ bản xá giải sớm nhất là cuốn của Thánh Finnian có từ trước năm 650. Những cuốn này được soạn thảo bởi những người chưa bao giờ bị Rôma hóa nên chưa biết gì về những kỷ luật đền tội khe khắt trước đó. Chúng trở thành khuôn mẫu cho nhiều thủ bản sau này tại Ái Nhĩ Lan, Anh và lục địa Âu Châu. Đầu tiên,

chúng được truyền tới các lãnh thổ Franks, sau mới qua Anh vào thế kỷ thứ 7, rồi Ý vào cuối thế kỷ thứ 8 và cuối cùng vào Tây Ban Nha vào đầu thế kỷ thứ 9.

Đối với mục đích của chúng ta, tầm quan trọng của những thủ bản này hệ ở sự kiện chúng xử lý việc hôn nhân và vấn đề tiêu hủy hôn nhân và tái hôn, dù giáo huấn của chúng không nhất quán. Một số cho rằng ly dị và tái hôn là điều không thể có, một số khác cho hay: dù cả hai đều có thể xảy ra, nhưng cả hai đều bị cấm hoặc ít nhất việc tái hôn bị cấm. Lại có những thủ bản khác cho rằng: ly dị và tái hôn đều có thể có và được phép vì một số lý do nghiêm túc đặc biệt. Sự thiếu nhất quán này, hiển nhiên, đã góp phần tạo ra một kỷ luật luôn luôn thay đổi và không nhất quán thời đó.

Các thủ bản xá giải sớm nhất của người Celtic rất nghiêm khắc khi ngăn cấm việc ly dị và tái hôn. Cuốn của Thánh Finnian thành Clonnard, một đan sĩ và là đáng sáng lập ra nhiều đan viện, có tất cả 3 điều khoản đề cập tới hôn nhân và ly dị. Theo các điều khoản này, thì người vợ ly thân phải ở độc thân hay làm hòa với chồng. Nếu người vợ này phạm tội dâm loạn và ăn ở với một người đàn ông khác, thì người chồng cũ của nàng không nên lấy vợ khác khi người vợ ngoại tình của mình còn sống. Nếu một người vợ bị chồng bỏ, thì nàng đừng cặp đôi với một người đàn ông khác, nhưng hãy sống độc thân một cách trong trắng đầy kiên nhẫn, chờ đợi trong hy vọng Chúa có thể soi dẫn chồng mình quay trở về với mình. Các điều khoản này là một trong những tuyên bố rõ ràng nhất và chính xác nhất của 6 thế kỷ đầu tiên. Tính nghiêm khắc của các thủ bản Celtic sau đó đã được điều chỉnh bởi ảnh hưởng của Theodore thành Tarsus, người được đề cử làm tổng giám mục Canterbury năm 661. Vị tổng giám mục này đã mang theo mình một kỷ luật dễ dãi hơn của Giáo Hội Đông Phương. Một thủ bản viết dưới tên ngài chấp nhận việc người chồng rẫy bỏ vợ mình hay việc nàng bỏ rơi chàng sẽ tiêu hủy cuộc hôn nhân của họ. Nhưng phải làm một việc đền tội, khi việc rẫy bỏ đó được coi như tội lỗi hay khi người chồng tái hôn.

Các thủ bản xá giải thuộc các thế kỷ thứ 7 và thứ 8, nói chung, cho phép cả 2 bên tái hôn nếu họ cùng thoả thuận ly dị trước đó. Thông thường, ai cũng có lý do để ly dị. Ngoại trừ các thủ bản sớm nhất của người Celtic ra, ít ai trong Giáo Hội nâng nặc bác bỏ khả thể tái hôn, sau khi tiêu hủy vì bị rẫy bỏ bởi ngoại tình. Tuy nhiên một trong ít người ấy viết chống lại chính là Thánh Bede thành Jarrow. Trong chương 10, cuốn chú giải về Tin Mừng Máccô, ngài viết rằng: “Để rẫy bỏ một người vợ, chỉ có một nguyên do xác thật đó là việc dâm loạn; chỉ có một nguyên do thiêng liêng đó là việc kính sợ Thiên Chúa, như ta thường đọc rằng nhiều người làm việc đó vì các động lực tôn giáo. Nhưng luật Thiên Chúa không cho phép một nguyên do nào để người đàn ông có thể cưới một người đàn bà khác khi người vợ mà ông ta bỏ rơi vẫn còn sống” (64).

## **Charlemagne**

Charlemagne được tấn phong năm 800 để đứng đầu Đế Quốc Rôma Thánh Thiện vừa được thiết lập. Ông ta đại biểu cho thẩm quyền duy nhất khi gần như nắm được Giáo Hội, từ miền Lowlands ở phía bắc tới biên giới Lãnh Thổ Giáo Hoàng. Ông thiết lập ra hệ thống pháp chế duy nhất bao gồm cả phần đạo lẫn phần đời. Trong số nhiều vấn đề khác, ông đặt luật lệ cho hôn nhân, chống lại các qui định địa phương. Nhưng tâm trí ông không thống nhất về vấn đề ly dị và tái hôn, như chính cuộc đời ông đã chứng tỏ. Tuy nhiên, ông đưa ra một kỷ luật rút từ truyền thống Rôma sau khi bác bỏ các tuyên bố dễ dãi của các công đồng người Franks. Ông được đệ trình nhiều điều khoản về kỷ luật Giáo Hội do Dionysius Exiguus soạn thảo đầu tiên trong thế kỷ thứ 5. Trong số các điều khoản này, có điều 8 bắt hủ của Công Đồng Carthage lần thứ 11, là điều khoản qui định rằng: dù vợ chồng

chia tay nhau vì ly dị, cả hai không được tái hôn khi người kia còn sống. Năm 789, Charlemagne cho công bố một hợp tuyển các điều luật (capitulary). Điều 43 gần như chép lại điều 8 của Công Đồng Carthage: “Tại cùng công đồng này, có qui định rằng một người đàn bà bị chồng bỏ không được lấy một người khác bao lâu người chồng đầu còn sống; và người chồng cũng không được lấy người khác bao lâu người vợ đầu còn sống”.

Rồi Charlemagne qua đời năm 814. Đế quốc của ông được phân chia cho 3 người con trai. Và cuộc tranh quyền lại bắt đầu. Nhưng chỉ khi đế quốc của ông tan rã và lúc các vị giáo hoàng có uy thế xuất hiện, các vị này mới dành được năng quyền duy nhất đối với hôn nhân, chống lại các nhà cai trị thế tục, bằng cách tạo ra một pháp quyền Giáo Hội biệt lập. Việc này đã được đẩy nhanh nhờ các nhà cai trị của dòng họ Charlemagne ban cấp cho các vị giám mục thẩm quyền dân sự để cai trị chính lãnh thổ thuộc quyền các ngài. Người ta vốn cho rằng: khoảng năm 1000, năng quyền độc hữu của Giáo Hội trong các vấn đề hôn nhân đã được hoàn thành khắp nơi tại Âu Châu, ngoại trừ nước Anh. Tuy nhiên, người ta chỉ cảm thấy sức mạnh trọn vẹn của thẩm quyền giáo hoàng vào thời Đức Grêgôriô VII, tức cuối thế kỷ 11.

Một điều kiện tiên quyết để cải tổ kỷ luật hôn nhân hiển nhiên là phải kiểm soát các thủ bản xá giải. Các thủ bản này tỏ ra dễ dãi về ly dị và tái hôn, so với các điều khoản của Charlemagne, hơn nữa, chúng còn thiếu rõ ràng và nhất quán. Chúng thách thức một thẩm quyền duy nhất và tập trung, và do đó, một kỷ luật duy nhất, đồng bộ. Dần dần nhưng vững chắc, nhiều biện pháp đã được đưa ra nhằm loại bỏ các thủ bản này. Chỉ những điều khoản chính thức mới được phép sử dụng và các thủ bản Celtic phải bị thay thế bằng các thủ bản khác nhằm làm sống lại kỷ luật đền tội Rôma trước đây. Các vị giáo hoàng, như Đức Giacaria và Đức Nicôla I bắt đầu áp dụng thẩm quyền của mình vào việc ủng hộ một kỷ luật hôn nhân nghiêm khắc hơn.

### **Hincmar thành Rheims**

Đức Nicôla can thiệp vào vụ một người vợ ở thế kỷ thứ 9 là Teuberga, bị chồng, là Lothair, tố cáo sai là đã loạn luân với anh trai của nàng trước khi kết duyên với anh ta. Theo luật người Franks, tác phong loạn luân này là một tội phạm, khiến cho mọi mưu toan kết hôn sau này trở thành vô hiệu. Đức Nicôla bất đồng với luật lệ người Franks liên quan tới việc loạn luân và việc rẫy bỏ người phối ngẫu ngoại tình, và trên thực tế, buộc Lothair phải tiếp nhận Teutberga trở lại vì anh ta đã tố cáo sai. Học giả có nhiệm vụ điều tra lời tố cáo của Lothair tên là Hincmar thành Rheims. Vì Lothair cố tình lôi cuốn ngài về phía anh ta, nên Hincmar soạn một tài liệu đưa ra phán đoán của mình về vụ việc. Đây là cố gắng đầu tiên trong lịch sử Kitô Giáo nhằm thu lượm và sắp xếp một cách toàn diện các phán quyết của các thượng hội đồng, của các vị giáo phẩm và học giả về vấn đề ly dị và tái hôn. Hincmar chống lại kỷ luật đền tội dễ dãi của người Celtic và Anglosaxon và đưa ra nhiều luật lệ nghiêm ngặt của các Giáo Hội Rôma và Phi Châu. Ngài tránh không nói tới các sắc lệnh lỏng lẻo do các công đồng của người Franks đưa ra.

Benedict Lêvi, thuộc Giáo Hội Mainz, cũng thu lượm một tuyển tập luật của ông (Collectio Capitularium) giữa các năm 847 và 850. Có điều phiến là bộ này, vì quá quan tâm đến việc càng thu lượm nhiều càng hay (inclusiveness), nên đã phá hỏng bất cứ cố gắng nào nhằm cải tổ luật Rôma. Một tuyển tập khác được Regino, tu viện trưởng Prum miền Lorraine, thực hiện trong các năm 892 và 899. Bộ này cũng vì muốn sưu tầm nhiều nên đôi khi một số điều trích dẫn đã đi theo chiều đối nghịch nhau liên quan tới việc có thể cho phép tiêu hôn và tái hôn hay không và phá đổ bất cứ xác

tín nào về lời dạy của Chúa Kitô theo hướng bất khả tiêu. Động thái hướng tới một kỷ luật nghiêm ngặt hơn ít đạt được tiến bộ ngay cả đến khoảng giữa thế kỷ 11. Các trích đoạn của trường phái Phêrô lấy từ Luật Rôma trước năm 1050 tại Ravenna cho thấy bên vô tội, trong trường hợp ngoại tình, không bị cấm tái hôn. Tuyên tập của Burchard thành Worms, tác giả bộ Sách Các Sắc Lệnh, một tuyên tập đầy đủ nhất của thế kỷ 11 cũng phạm cùng một yếu điểm như các tuyên tập vừa nói. Ông cho thấy mình nghiêng về phía bất khả tiêu nhưng cũng cho phép tiêu hôn trong một số trường hợp và sau đó tái hôn.

Gần cuối thế kỷ 11, cuộc tranh chấp vẫn tiếp diễn khi các giám mục và các công đồng địa phương tìm cách duy trì kỷ luật dễ dãi của các thủ bản Celtic và Anglosaxon, còn các giáo hoàng và các nhà cải cách đan viện thì cố gắng thay thế nó bằng một kỷ luật nghiêm khắc hơn phát xuất từ các công đồng Rôma, Tây Ban Nha và Châu Phi. Các thủ bản ấy tiếp tục được sử dụng rộng rãi. Peter Damien (1007-1072) gay gắt tố cáo các thủ bản này trong tác phẩm *Opusculum septimum* (Tiểu Luận Thứ Bảy) của ông. Ông cáo giác các lạm dụng trong Giáo Hội Tây Phương, nhất là của các giáo sĩ và đan sĩ, trong đó, có việc lạm dụng những thủ bản dễ dãi bị ông coi là không xác thực và không có thẩm quyền. Peter nại tới nguyên lý một thẩm quyền tối thượng duy nhất và trong điều này, ông trùng hợp với các vị giáo hoàng, là các vị luôn dựa vào thẩm quyền bản thân để giải quyết tranh chấp, và giải quyết nó có lợi cho kỷ luật của Rôma. Đây là thời đang có cuộc cải cách phong trào đan viện Bênêđictô của đan viện Cluny, một cuộc cải cách đề cập tới mọi khía cạnh của cuộc sống Kitô Giáo. Các tuyên tập luật lệ và án văn (sentences) bắt đầu được sử dụng làm căn bản cho các quyết định hữu lý bất chấp các điểm còn mơ hồ của chúng. Năm 1049, tại Công Đồng Rheims dưới triều Đức Lêô IX, điều 12 qui định rằng: Bất cứ người đàn ông nào bỏ người vợ hợp pháp của mình và cưới người khác đều bất hợp pháp. Mười một năm sau tại Công Đồng Tours, điều 9 đe dọa tuyệt thông bất cứ ai tìm cách tiêu hủy hôn nhân của mình bằng luật dân sự và sau đó tái hôn nhưng điều này vẫn có điểm mơ hồ như rất nhiều phát biểu trước đó (65).

### **Yves thành Chartres**

Yves thành Chartres có công thu thập nhiều tuyên tập luật lệ và án văn có tính đại biểu hơn hết cho tới tận cuộc cải cách Giáo Hội lớn lao vào thế kỷ 12. Ông hoàn tất cuốn *Decretum* (sắc lệnh) năm 1091 và cuốn *Panormia* sau đó không lâu. Ông là nhà luật học giáo luật thành tựu nhất thời kỳ ấy và thuộc về chính dòng các cuộc cải cách hậu Grêgôriô của Giáo Hội Âu Châu. Ông cố gắng vận động để thẩm quyền ưu việt của giáo hoàng được nhìn nhận. Tuy nhiên, dù chấp nhận cuộc cải cách của Đức Grêgôriô trên nguyên tắc, ông cũng nhấn mạnh tới việc phải bao gồm các luật có tính kỷ luật thời xưa thuộc truyền thống Franks của ông. Ông tìm cách tổng hợp các nguyên tắc pháp lý nghiêm ngặt của luật Rôma và luật Grêgôriô với các luật lệ đặc thù của truyền thống Franks. Ông nhận thấy tính bất thoả đáng của luật Trung Âu trong việc điều hướng đời sống Kitô Giáo, nhưng mặt khác, ông cũng xác tín rằng luật Rôma và luật Grêgôriô quá cứng nhắc trong việc điều hướng đời sống ấy. Bởi thế ông tìm cách tổng hợp hai truyền thống trên. Tác phẩm sau của ông, tức cuốn *Panormia*, có ảnh hưởng hơn vì có tính hệ thống hơn (66). Trong cả hai tài liệu này, ông bác bỏ tính bao gồm (inclusiveness) của nhà thu thập và bỏ qua những luật lệ quá dễ dãi của các công đồng Franks cũng như các luật lệ lấy từ các thủ bản xá giải của người Celtic và Anglo-saxon. Ấy thế nhưng ông không hoàn toàn thành công trong việc loại bỏ những đoạn mâu thuẫn với nhau và không đưa ra được kết luận dứt khoát cho vấn đề bất khả tiêu tự nhiên của hôn nhân. Cuốn *Panormia* của Yves chỉ nên dùng như một tóm lược kỷ luật của Công Giáo Phương Tây đối với việc tiêu hủy và tái hôn hiện có vào lúc sắp bước qua thế kỷ 12 (67). Trong số các điểm khác, Yves

cho rằng người vợ có thể bị bỏ vì tội gian dâm (fornicatio) nhưng sợi dây hôn phối thì vẫn tồn tại; cho dù luật dân sự có cho phép Kitô hữu bỏ người phối ngẫu vì tội ngoại tình, thì điều này vẫn không tiêu hủy được sợi dây hôn phối. Nếu người chồng hay người vợ rời bỏ cuộc hôn nhân vì tội gian dâm, cả hai đều bị ngăn cấm không được tái hôn. Người đàn ông nào cưới một người vợ bị bỏ sẽ phạm tội ngoại tình.

“Nhưng ta không nên suy đoán rằng bất cứ đạo luật, sắc lệnh hay án văn nào được Yves thu thập và sắp xếp đã tuyên bố tính bất khả tiêu căn đề của hôn nhân, việc đơn giản không thể hủy tiêu nó bằng thẩm quyền con người. Chính ý niệm bất khả tiêu căn đề cũng chưa có trong tâm trí giáo quyền cũng như các nhà giáo luật vào cuối thế kỷ thứ 11. Cái hiểu của họ chỉ tập chú vào việc có thể cho phép hay không thể cho phép bất cứ tác nhân nhân bản nào mưu toan tiêu hủy nó” (68).

### **Tóm Lược**

Tóm lại, ở giai đoạn này của lịch sử Giáo Hội, ta thấy có hai truyền thống về ly dị và tái hôn, truyền thống Rôma và truyền thống Chính Thống Đông Phương. Hai phía đều cố gắng đi tìm ý Chúa. Việc ấy khá phức tạp vì Thánh Kinh xem ra không cho ta những trình thuật chắc chắn và hoà hợp về chúng. Chính các nhà giải thích cũng không nhất trí về việc phải giải thích các đoạn văn Thánh Kinh ra sao. Khi bén rễ ở Âu Châu, kỷ luật hôn phối của Giáo Hội kinh chống lại các truyền thống tiền Kitô Giáo thời xưa. Nơi các dân tộc miền Trung Âu, các cuộc hôn nhân được tạo ra khi các người cha trao con gái mình cho những người đàn ông khác như thể của cải được sang quyền sở hữu người khác và người ta coi là chuyện đương nhiên khi hai lớp đàn ông này được tự do và đầy đủ thẩm quyền tống khứ của cải của mình như vậy. Bởi thế, khi Giáo Hội truyền cho một người đàn ông không được bỏ vợ mình vì thấy nàng thiếu sót trầm trọng, thì việc này cũng giống như đòi một người Franks, một người Lombard hay một người Đức phải từ bỏ nền văn hóa của anh ta để chấp nhận một nền văn hóa khác. Các Kitô hữu vốn theo các vị vua hay vị chúa của họ để trở lại Kitô Giáo đều có dễ dàng chấp nhận việc ấy. Vì đó là luật Rôma, đâu phải luật của họ. Kitô Giáo đến với các dân tộc này trong các thế kỷ thứ 5 và thứ 6 khi Đế Quốc Rôma và thẩm quyền trung ương của nó đang sa sút và dần biến mất. Cùng với nó là hệ thống đường xá và giao thông, hệ thống pháp lý tập trung và một đạo quân gìn giữ hòa bình.

Do đó, việc cai quản Giáo Hội vào thời này có tính địa phương và miền. Các giám mục tới các tòa án để thi hành quyền tài phán của mình và việc này cũng xảy ra nơi người Franks và người Đức. Không hề có các hệ thống pháp quyền cạnh tranh nhau mà chỉ là việc tranh chấp xem ai là người được thi hành pháp quyền này. Chỉ tới khi có hai pháp quyền tách biệt và chia rẽ nhau vĩnh viễn vào cuối thế kỷ thứ 10 và có một giáo hoàng mạnh như Đức Grêgôriô VII vào thế kỷ thứ 11, điều kiện mới chín muồi để một kỷ luật chặt chẽ được áp đặt lên Giáo Hội Tây Phương. Việc này được hoàn tất một cách tiệm tiến tùy theo từng nơi và từng miền. Mãi tới cuối thế kỷ 11, nước Anh mới chấp nhận thẩm quyền này. Mà ngay cả lúc ấy, thẩm quyền này cũng chưa khai triển được một nền thần học về tính bất khả tiêu của hôn nhân. Tư tưởng của Thánh Augustinô chưa được các nhà thu thập khai triển. Chỉ thị cho hôn nhân Kitô Giáo do luật lệ mang đến, chứ không do thần học, triết học hay bất cứ khoa chú giải Thánh Kinh nào. Câu ngoại trừ trong Tin Mừng Mátthêu được coi là xuất phát từ chính Chúa Kitô và chỗ nào bị người ta coi là mâu thuẫn với “điều gì Thiên Chúa đã kết hợp, con người không được phân rẽ”, người ta vẫn không tìm ra được cách nào để giải quyết sự mâu thuẫn. Giáo quyền ở Tây Phương biết rằng các đối tác của họ tại Đông Phương đã sử dụng câu ngoại trừ này để biện minh cho việc bỏ người phối ngẫu ngoại tình và ít nhất cho phép người vô tội



được tái hôn. Nếu Tây Phương sử dụng giáo huấn Tân Ước làm phương thế cải cách, thì họ tuân giữ giáo huấn trong các Tin Mừng Máccô, Luca và Thư Thứ Nhất gửi tín hữu Côrintô (chương 7). Yves thành Chartes không thèm nhắc tới Tin Mừng Mátthêu! Họ cũng chọn Thánh Giêrôm và Thánh Augustinô làm thẩm quyền, chứ không chọn hai Thánh Basilêo và Thánh Ambrôsiatô. Thánh Basilêo ít khi được trích dẫn, còn Thánh Ambrôsiatô thì không bao giờ được trích dẫn cả.

### **Điều gì tạo ra cuộc hôn nhân?**

Cái nguy hiểm của việc chỉ chú trọng tới ly dị và tái hôn nằm ở chỗ cô lập chúng khỏi ngữ cảnh rộng lớn hơn. Có một vấn đề khác làm bận tâm giáo quyền cho tới đầu thế kỷ 12, đó là: Điều gì tạo ra cuộc hôn nhân? (69).

### **Các phong tục hôn nhân tại Âu Châu**

Luật cổ điển của Rôma giải thích hôn nhân như một sự liên hợp (*consortium*) do ưng thuận hỗ tương giữa người đàn ông và người đàn bà. Hình thức của sự liên hợp này chính là tình âu yếm phu phụ (*maritalis affectio*) hay ý muốn kết hôn với nhau (70). Nhưng hiển nhiên có một trái ngược giữa quan niệm về hôn nhân này và quan niệm của các truyền thống sắc tộc địa phương nằm ngoài các lãnh thổ của Giáo Hội cũng như luật lệ Rôma tương ứng của Giáo Hội. Mỗi truyền thống sắc tộc đều có xác tín riêng của họ về điều tạo ra cuộc hôn nhân. Yếu tố chung của cả người Lombard, người Franks và người Đức là *traditio*, việc trao tay. Điều này không nhất thiết loại bỏ sự ưng thuận hỗ tương của đôi bên. Truyền thống Lombard đòi hỏi: trước khi cử hành hôn lễ, cặp vợ chồng tương lai phải trao đổi sự ưng thuận trước sự hiện diện của cộng đồng qua một nhân vật thể tục được đôi bên cha mẹ chọn lựa. Nhân vật này hỏi và tiếp nhận sự ưng thuận của cặp vợ chồng. Khi trao của hồi môn là lúc cuộc hôn nhân được ký kết bởi vị đại diện của người cha cô gái và chàng rể. Trong trường hợp này, bước chủ yếu tạo nên cuộc hôn nhân chính là việc người đại diện trao cô gái cho chồng nàng. Nơi nào truyền thống *mundium* (giám hộ sự trinh tiết của người con gái) bị làm ngơ, thì việc bắt đầu sống chung với nhau được coi là thời điểm tạo ra cuộc hôn nhân, thay thế cho việc trao tay. Người ta không biết chắc liệu sự ưng thuận có cần thiết để tạo ra cuộc hôn nhân hay không.

Trong truyền thống của người Franks, cô dâu tiếp nhận một khoản tặng dũ (*endowment*) của người chồng tương lai, còn cha cô thì trao cho chàng quyền giám hộ (*mundium*). Ngay trường hợp không còn *mundium* đi chăng nữa, thì khoản tặng dũ vẫn là điều bắt buộc. Nếu không có khoản này, người ta suy đoán là cuộc hôn nhân chưa hiện hữu.

Đối với người Đức, yếu tính của hôn nhân hệ ở việc chuyển nhượng quyền giám hộ cô gái từ người cha của cô qua người chồng mới của nàng. Một người đại diện sắp xếp việc chuyển nhượng này; cô gái ít có tiếng nói trong vấn đề ấy. Người chồng long trọng dẫn cô gái về nhà mới của nàng. Một cuộc hôn nhân muốn hợp pháp phải tiến hành theo nghi thức đó.

### **Thủ tục Rôma**

Thủ tục Rôma gồm 4 bước sau đây. Bước thứ nhất là đính hôn (*promissa foedera*), tức hai bên ưng thuận tiến tới cuộc hôn nhân trong tương lai. Điều này chỉ có được với sự ưng thuận của cha mẹ hay người giám hộ hợp pháp. Bước thứ hai là *desponsatio* trong đó các cam kết kết hôn được trao đổi, kể cả nhả cô dâu, cũng như các thoả thuận về tài chánh dành cho nàng. Sau đó là Lễ Cưới trong

đó, cặp vợ chồng nhận lãnh sự chúc lành của Giáo Hội và cuối cùng là việc rời nhà thờ về nhà mới để khởi đầu cuộc sống phu phụ. Chính sự ưng thuận lẫn nhau tạo nên yếu tính của hôn nhân.

Như thế, đối với người Rôma, hôn nhân không phải là một khế ước như người Âu Châu khác. Chính sự ưng thuận mới làm cho sự liên hợp của vợ chồng hiện hữu để tạo ra cuộc sống chung không chia cách. Truyền thống Rôma chống lại truyền thống Trung Âu vì truyền thống này coi cô dâu gần như một vật sở hữu (chattel). Truyền thống Trung Âu thì chống lại truyền thống Rôma vì truyền thống này phá hoại thẩm quyền của người cha và cơ may của ông muốn nâng cao thế đứng của gia đình ông. Điểm gay cấn khác là vị trí của việc giao hợp tính dục. Truyền thống Trung Âu coi lời hứa đính hôn và việc giao hợp tính dục sau đó đã đủ để tạo ra cuộc hôn nhân, điều này giả thiết đã có sự ưng thuận và nói lên sự ưng thuận ấy. Họ chủ trương rằng cuộc hôn nhân sẽ không được coi là bất khả tiêu cho tới khi có hành vi giao hợp tính dục đầu tiên. Vì cho đến khi việc đó xảy ra, người ta vẫn có đường chạy trốn khỏi một cuộc hôn nhân không vừa ý. Nhưng dưới cái nhìn của Rôma, thì trước đó, cuộc hôn nhân đã được tạo ra nhờ sự ưng thuận. Ngoài ra, còn có sự kiện này nữa: các vị giáo hoàng không luôn luôn phân biệt giữa *promissa foedera* (ưng thuận cho tương lai) và *consensus de praesenti* (ưng thuận trong hiện tại), nhưng nếu sự ưng thuận trước mà có tiếp theo sau bằng sự giao hợp thì điều ấy được suy đoán là đã tạo ra cuộc hôn nhân.

Bây giờ, nếu hôn nhân là một nghi lễ nhiều giai đoạn, thì đâu là điểm "một đi không trở lại"? Ở bước nào khả năng không được phép hay đúng hơn khả năng không thể tiêu hôn có hiệu lực? Làm cách nào sự ưng thuận có thể làm họ nên "một thân xác"? Nếu cuộc hôn nhân của 2 Kitô hữu không thể hủy tiêu được vì nó là hình ảnh cuộc kết hiệp bất khả tiêu của Chúa Kitô với Giáo Hội, thì ở điểm nào, cuộc hôn nhân theo Kitô Giáo bắt đầu trở thành hình ảnh ấy? Lúc hoàn hợp chăng? Yves thành Chartres kết luận rằng lời hứa khi đính hôn đã tạo thành cuộc hôn nhân và nó trở thành bất khả tiêu ngay lúc ấy. Nhưng Anselm thành Laon dạy rằng chỉ có cuộc hôn nhân đã hoàn hợp mới là hình ảnh cuộc kết hợp của Chúa Kitô với Giáo Hội của Người; trước khi có sự hoàn hợp này, người ta vẫn có thể hủy tiêu cuộc hôn nhân. William thành Champeaux phân biệt lời hứa kết hôn trong tương lai (*fides pactionis*) và việc thực sự lấy vợ (*fides conjugii*). Chỉ có việc sau mới tạo ra cuộc hôn nhân. Thành thử, ngay cả khi người đàn ông đoan hứa sẽ cưới một người đàn bà trong tương lai nhưng lại đi cưới một người khác (*fides conjugii*), người đàn bà thứ hai này mới không thể bị rẫy bỏ dù trước khi giao hợp. Học trò của William là Peter Abelard cũng nhất trí với thầy như thế.

## **Gratian và Peter Lombard**

Từ năm 1090 tới năm 1150, các luật gia giáo luật họp nhau và cho công bố các bộ án văn (*sententiae*), tức tuyển tập các công bố xưa nay về tôn giáo, luân lý và luật lệ. Hai trung tâm làm việc tích cực nhất là Bologna và Paris. Một vị đan sĩ thuộc chi phái Camaldoli của Dòng Bênêđictô là Graziano thành Clusio hay gọi tắt là Gratian lúc ấy làm việc ở Bologna. Cuốn *Decretum* (71) của ông, được thu thập trong các năm 1127-1140, đã trở thành sách giáo khoa cho các sinh viên giáo luật thời ấy. Còn Peter Lombard thì làm việc tại Paris. Cuốn *Libri IV Sententiarum* của ông, được thu thập trong các năm 1155-1158, cũng đã trở thành sách giáo khoa cho các sinh viên triết học và thần học tại các trường của Âu Châu. Gratian dạy rằng giống như sự ưng thuận hỗ tương để lấy nhau, việc giao hợp cũng cần thiết để tạo ra cuộc hôn nhân hoàn toàn (*matrimonium perfectum*). Quả như mong chờ, phán đoán của Gratian về việc có thể và được phép tiêu hủy một cuộc hôn nhân tùy thuộc vào ý kiến này. Peter Lombard ủng hộ lối giải thích của Rôma tức lối giải thích cho rằng sự ưng thuận lẫn nhau đủ để tạo ra cuộc hôn nhân hoàn toàn (72):

“Đôi với Gratian, cuộc tranh luận liên quan đến tác tố cần thiết để tạo ra cuộc hôn nhân hệ ở câu hỏi sau: liệu một người đàn ông và một người đàn bà từng công bố ý định kết hôn của họ, bất luận là công bố bằng sự ưng thuận cho tương lai hay bằng sự ưng thuận trong hiện tại, có thực sự kết hôn với nhau trước khi giao hợp hay không?”

Gratian đưa ra thể lưỡng nan sau đây: Nếu một người đàn ông và một người đàn bà không được coi là kết hôn trước khi giao hợp với nhau lần đầu, thì Đức Mẹ và Thánh Giuse chưa bao giờ kết hôn với nhau cả. Nhưng nếu một người đàn ông và một người đàn bà được coi là kết hôn trước khi giao hợp, thì một người anh và cô em gái có thể được coi là kết hôn dù không bao giờ giao hợp với nhau!

Gratian giải quyết vấn nạn của ông bằng cách vay mượn sự phân biệt do các đối tác của ông ở Paris đưa ra, tức sự phân biệt giữa *matrimonium initiatum* (cuộc hôn nhân phôi thai) và *matrimonium ratum* (cuộc hôn nhân được phê chuẩn hay hoàn toàn). Do đó, hôn nhân được tạo ra một cách phôi thai bởi *desponsatio* (ưng thuận kết hôn) nhưng được hoàn hảo nhờ cuộc giao hợp đầu tiên (73). Tiếp tục lối nhận định này, Gratian chủ trương rằng hôn nhân trở thành bất khả tiêu ngay ở giai đoạn phôi thai. Nhưng tính hoàn hảo của một cuộc hôn nhân được phê chuẩn chỉ tìm thấy khi nó trở thành *sacramentum* (biểu tượng) của Chúa Kitô và Giáo Hội.

“Mọi sự được suy diễn từ trước đến nay về việc không được tiêu hủy hôn nhân chỉ được hiểu về một cuộc hôn nhân hoàn hảo, một cuộc hôn nhân khởi đầu bằng việc kết hợp vợ chồng và được hoàn hợp bằng cách chu toàn bốn phận giao hợp thể xác. Các luận điểm cho thấy hôn nhân có thể bị tiêu hủy áp dụng vào một cuộc hôn nhân phôi thai, tức cuộc hôn nhân chưa được hoàn hảo nhờ việc thực thi bốn phận này” (74).

Như thế, Gratian đã giúp ta cố định được truyền thống Công Giáo, tức truyền thống cho rằng cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp có thể bị tiêu hủy. Nhưng phải nói gì về cuộc hôn nhân của Đức Mẹ và Thánh Giuse? Một lần nữa, ông lại dựa vào sự phân biệt vốn đã trở thành qui ước của thời ông. Sự hoàn hảo của hôn nhân có thể hiện hữu trong ơn gọi có tính bốn phận của nó (được chu toàn bởi việc giao hợp) hay trong các đức tính đi kèm với hôn nhân: lòng chung thủy, con cái và tính đại biểu (*sacramentum*) của nó. Cuộc hôn nhân của Đức Mẹ và Thánh Giuse hoàn hảo theo nghĩa sau cùng.

Ta không ngạc nhiên khi thấy Gratian không ủng hộ bất cứ cuộc tái hôn nào trong trường hợp một người phối ngẫu ngoại tình. Nếu một người phối ngẫu ngoại tình và bị loại ra khỏi cuộc hôn nhân, thì cả hai người đều không được tái hôn trong khi người kia còn sống. Nhưng ông thấy có khả thể tiêu hôn và tái hôn trong trường hợp không thể hoàn hợp cuộc hôn nhân, thí dụ trong trường hợp bất lực không thể giao hợp được (*impotence*).

“Di sản có ý nghĩa nhất của Gratian đối với việc khai triển ra học lý và kỹ luật Kitô Giáo về ly dị và tái hôn là: ông tiếp nhận sự giảm khinh, mà lúc đó, người ta đã chấp nhận, trong lệnh truyền của Chúa Kitô; lệnh truyền này buộc người chồng không được bỏ vợ, và vợ cũng không được bỏ chồng. Sự giảm khinh này cho rằng lệnh truyền của Chúa chỉ có ý nói tới một cuộc hôn nhân đã hoàn hợp. Và ông cho rằng trong việc rẫy bỏ vì bất lực này, ta thực sự được tiêu hôn” (75).

Peter Lombard hoàn thành cả bốn cuốn án văn (*Sententiae*) tại Paris trong các năm 1155-1158. Ông

cũng là một người thu thập. Các án văn của ông là tuyển tập các bài đọc của các vị giáo hoàng, các giáo phụ và các văn sĩ Kitô Giáo. Nhưng ông cũng là một nhà phân tích và phê bình. Ông bàn tới hôn nhân trong cuốn 4 bộ *Libri Sententiarum*. Ông gần như vay mượn hoàn toàn từ Gratian và Hugh thành St Victor.

“Giá trị công trình của ông hệ ở chỗ đã sắp xếp các tư liệu vay mượn này dưới một hình thức có thể sử dụng được một cách dễ dàng chưa từng có. Sự kiện gần như mọi học giả ở Âu Châu thuộc các thế hệ liền sau thế hệ Lombard đều soạn thảo một cuốn Bình Luận Về Bốn Cuốn Đề Cương Của Peter Lombard (*Commentarium in IV Libros Sententiarum Petri Lombardi*) đủ làm chứng cho lòng kính trọng của những thời kỳ này đối với tính hữu dụng trong bộ sưu tập của ông.

Peter Lombard có câu trả lời minh bạch cho câu hỏi: điều gì tạo nên cuộc hôn nhân? Nó chính là sự ưng thuận đối với xã hội phụ thê. Nó không phải là sự ưng thuận sống chung, cũng như giao hợp thể xác. Ngoài ra, không như Gratian, ông biết phân biệt giữa *consensus de futuro*, tức đính hôn, và *consensus de praesenti*, tức việc cưới nhau và chính việc này mới tạo ra cuộc hôn nhân, chứ không phải những gì xảy ra trước cũng như sau đó. Khi bàn tới lý do, ông nhắc tới các điều tốt của hôn nhân và chính tính biểu tượng (*sacramentum*) làm cho một cuộc hôn nhân bất khả tiêu, nó chính là phẩm tính phản ánh sự kết hợp của Chúa Kitô và Giáo Hội. Nếu các người phối ngẫu kết hôn hợp pháp, thì sợi dây hôn phối của họ tiếp tục tồn tại dù họ ly thân hay tìm cách kết hôn với người phối ngẫu mới. Điều tốt thứ ba của hôn nhân được gọi là *sacramentum*, vì hôn nhân là dấu chỉ sự kết hợp thiêng liêng và không thể phân rẽ của Chúa Kitô và Giáo Hội. Sợi dây *sacramentum* này làm cho cuộc hôn nhân bất khả tiêu.

Thành quả từ cuộc tranh luận thời trung cổ xem hành vi nào tạo ra cuộc hôn nhân chính là sự phân biệt giữa cuộc hôn nhân hoàn hợp và chưa hoàn hợp. Nay ta có thể nói rằng chỉ có cuộc hôn nhân hoàn hợp mới bất khả tiêu vì chỉ có nó mới là hình ảnh chân thực và hoàn hảo của việc kết hợp giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. Câu điều gì làm nên cuộc hôn nhân (*quiddam conjugale*) của Thánh Augustinô nay được đồng hóa với tính đại biểu (*sacramentum*), chứ không còn là lời đòan hứa sắt son của đôi vợ chồng đối với nhau nữa. Như thế, để kết luận, chỉ có cuộc hôn nhân bí tích và được hoàn hợp mới bất khả tiêu vì chỉ có nó mới là hình ảnh cuộc kết hợp không thể nào bẻ gãy giữa Chúa Kitô và Giáo Hội (76).

Gratian và Peter Lombard cung cấp nguồn cho hai luồng khai triển trong giáo huấn của Giáo Hội. Luồng thứ nhất được trường phái Bologna cung cấp, ta vốn quen gọi họ là Những Nhà Duy Sắc Lệnh (Decretists). Họ chính là các học trò và người kế nghiệp của Gratian. Họ cũng đã đưa ra sự phân biệt chủ yếu giữa *matrimonium initiatum* (cuộc hôn nhân phôi thai) và *matrimonium perfectum* (cuộc hôn nhân hoàn hảo). Cuộc hôn nhân phôi thai có thể bị tiêu hủy vì một số nguyên nhân nhưng cuộc hôn nhân hoàn hảo thì không thể bị tiêu hủy. Cuộc hôn nhân đã hoàn hợp là hình ảnh sự kết hợp bất khả tiêu của Chúa Kitô với Giáo Hội, cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp không phải là hình ảnh của sự kết hợp ấy. Giai đoạn thứ hai của đường hướng khai triển pháp lý này xuất hiện cùng với công trình pháp lý của Đức Giáo Hoàng Grêgôriô IX (1227-1241). Ngài cho công bố cuốn *Liber Decretalium* của ngài, tức Sách Các Sắc Lệnh, vào năm 1234. Đây là một tuyển tập các sắc lệnh và quyết định của các công đồng và của các vị giáo hoàng. Sự kết hợp giữa cuốn *Decretum* và cuốn *Liber Decretalium* có một giá trị vô song. Nó cung cấp cho các sinh viên một hợp tuyển thấu đáo, có tổ chức, gồm giáo huấn Công Giáo Rôma về lý do và tái hôn trong suốt 30 năm đầu của thế kỷ 13. Bao gồm trong đó là các sắc chỉ của Đức Alexandơ III, Urbanô II và Innocentê III. Đức

Grêgôriô nhận giáo huấn của trường phái Paris, là trường phái coi việc ưng thuận tạo ra hôn nhân. Nhưng việc giao hợp sau khi ưng thuận được coi là củng cố hôn nhân và nó có thể làm cho cặp đính hôn trở thành vợ và chồng.

Luồng khai triển thứ hai bắt đầu khoảng giữa thế kỷ 12 và phát sinh từ học thuyết của Peter Lombard ở Paris. Đây là cố gắng đầu tiên hướng tới một nền triết lý nhân học về hôn nhân. Nó cũng là cố gắng đầu tiên về thần học kể từ thời Thánh Augustinô. Bốn triết gia chính là Hugh thành St Victor, Thánh Tôma Aquinô, Thánh Bonaventura và chân phúc Gioan Duns Scotus.

Khai triển đầu tiên nhằm cố định nguyên tắc cho rằng một hôn nhân chưa hoàn hợp có thể được thẩm quyền Giáo Hội tiêu hủy. Đức Alexandơ cho rằng khi truyền: con người không được phân rẽ điều Thiên Chúa đã kết hợp, Chúa Kitô có ý nói tới cuộc hôn nhân đã hoàn hợp. Điều ấy trở thành thiên luật. Lỗi giải thích này được các vị kế nhiệm chấp nhận không thắc mắc (77). Khai triển quan trọng thứ hai vào thời điểm này là việc thiết lập ra việc “ly thân không cùng giường cùng ăn” như một giải pháp đối với người phối ngẫu có vấn đề. (Thánh Giêrôm vốn giải thích câu ngoại trừ của Tin Mừng Mátthêu là ly thân), nhưng chính hôn nhân thì vẫn tồn tại vì sợi dây hôn phối (ligamen) vẫn còn đó. Như thế, nay ta có sự phân biệt pháp lý giữa hôn nhân như một liên hệ nhân bản và sợi dây hôn phối. Cuối cùng, sự biện minh của Đức Innocentê về đặc ân Thánh Phaolô hệ ở sự kiện cuộc hôn nhân đầu tiên của hai người chưa rửa tội có thể được tiêu hủy vì đó không phải là cuộc hôn nhân Kitô Giáo (78).

### **Lutherô và Công Đồng Trent**

Bất chấp sự kiện học lý và kỷ luật của Công Giáo Rôma về ly dị và tái hôn có một lịch sử phát triển lâu dài, chúng vẫn dễ bị tấn công. Điểm đầu tiên là việc Giáo Hội giải thích Tân Ước. Chính Thánh Giêrôm cũng không chắc chắn khi đọc các đoạn văn về ly dị. Phải chăng việc giải thích câu ngoại trừ của Tin Mừng Mátthêu không chính xác? Liệu nó có ý chỉ sự tiêu hôn thực sự hay chỉ là sự ly thân không cùng giường cùng ăn như Thánh Giêrôm nghĩ? Lỗi giải thích của Giáo Hội phải chăng là lỗi chú giải theo ý mình (*eisegesis*) nghĩa là gán cho bản văn điều mình muốn nó nói?

“Giáo Hội vốn phải tạo ra một kỷ luật ly dị nhằm giảm thiểu những xáo trộn hôn nhân trong một đế quốc đang tan rã vì những cuộc xâm lấn của dân mọi rợ và để bênh vực những người không ai bênh vực trong cảnh hỗn loạn này. Khi đã tạo ra kỷ luật ấy rồi, giáo quyền còn phải tìm ra một nền tảng lý thuyết cho nó nữa. Các vị đã làm việc này bằng cách giải thích các đoạn Tân Ước cách nào đó để chúng hỗ trợ kỷ luật kia. Lỗi giải thích của Thệ Phản đối với thách thức này là một lỗi giải thích nhằm đưa ra nguyên tắc lý thuyết của mình rằng điều các Kitô hữu có nhiệm vụ phải tin chỉ có trong Thánh Kinh mà thôi. Thách thức của họ vì thế hẳn là: khi tạo ra giáo huấn Kitô Giáo về ly dị và tái hôn, những con người phạm đã bẻ cong lời Chúa để nó có thể ăn khớp với sự thuận tiện của con người” (79).

### **Việc thi hành thẩm quyền trong Giáo Hội**

Điểm nữa là việc các giám mục Công Giáo thi hành thẩm quyền để đưa ra các qui định cho hôn nhân. Như đã thấy, thẩm quyền dân sự vốn ra qui định cho hôn nhân tới các thế kỷ thứ 6 và thứ 7. Không bao giờ thẩm quyền này bị thách thức; chỉ tới lúc Đế Quốc Rôma bắt đầu tan rã cùng với hệ thống pháp lý của nó, Giáo Hội mới nhúng tay vào. Hôn nhân vốn có trước Giáo Hội. Nó là một

thực tại thế tục thuộc về một thẩm quyền thế tục. Nhưng giờ đây, người ta coi Giáo Hội như người ra qui định cho các cuộc hôn nhân của Kitô hữu căn cứ vào các đoạn văn được giải thích, rút từ Tân Ước. Người ta đã đóng lại cuộc tranh luận về ý nghĩa những đoạn khó hiểu để có thể dùng chúng như một thế giá mà ra luật lệ về hôn nhân. Đó là cách thách thức của các nhà Thệ Phản thế kỷ 16. Tuy nhiên, những điểm dễ bị tấn công ấy đã được nhận ra ngay từ thế kỷ 14 khi Đế Quốc Thần Thánh Rôma đang tan rã và cùng với nó là Giáo Hội trung ương tập quyền đầy uy lực. Ảnh hưởng của Giáo Hội đã đứng vững trước các đợt xâm lấn của người mọi rợ; những người này đã trở lại và được văn minh hóa. Các nhà trí thức thế tục bắt đầu đòi có tiếng nói về vấn đề hôn nhân. Dù sao, họ cũng là những người phải trải nghiệm việc đó! Các ý nghĩ của họ về hôn nhân không hoàn toàn nhất trí với điều Giáo Hội xưa nay vẫn nghĩ. Qua thế kỷ 12, các Công Xã Ý bắt đầu lên tiếng, nhất là trong Các Sắc Lệnh Pistoia, vốn chịu ảnh hưởng của luật Lombard. Sang thế kỷ 14, Vua Ludwig nước Bavaria biện luận cho trường hợp ông muốn con trai cưới một phụ nữ giàu có là Margarete Maultasch, người lúc đó đã kết hôn. Ludwig cho rằng cuộc hôn nhân của cô ta chưa hoàn hợp, nên Đức Giáo Hoàng có thể tiêu hủy! William Occam và Marsilius thành Padua cho rằng Ludwig có thể tự lấn quyền (arrogation of authority) mà tiêu hủy cuộc hôn nhân đó. Occam biện luận rằng các hoàng đế Rôma từng thi hành thẩm quyền luật pháp và tài phán mà Giáo Hội đâu có phản đối; vả lại, bổn phận của hoàng đế là bảo vệ thiện ích chung, nên nếu Giáo Hội ngăn trở việc đó, thì hoàng đế có thể miễn trừ không phải giữ luật (Giáo Hội). Vì theo ông, hoàng đế chỉ thần phục thiên luật mà thôi. Marsilius cũng đồng ý như vậy và nhấn mạnh rằng thẩm quyền Giáo Hội chỉ có thể nói các thiên hướng của thiên luật như thế nào mà thôi, trong khi hoàng đế có thể có quyền cưỡng bức. (Luthêrô gần như cũng có cùng một biện luận).

### **Erasmus thành Rotterdam**

Qua thế kỷ 16, nhà cổ điển học Erasmus thành Rotterdam đặt nghi vấn về lối giải thích có tính qui ước các đoạn văn của Tân Ước. Ông từng học tiếng Hy Lạp, thành thạo lịch sử soạn tác các đoạn văn này và ngữ cảnh từ đó các đoạn văn ấy phát sinh. Khi bình luận câu 7 thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô, ông đặt câu hỏi xem điều được Thánh Phaolô truyền lại như một lệnh truyền có phải là lệnh truyền thực sự hay không hay chỉ là một lời khuyên hay một lý tưởng. Ông dùng điển hình trong các thực hành được Giáo Hội chấp thuận để biện hộ cho luận điểm của mình. Ông nhấn mạnh đến lòng cảm thương mà vị giáo hoàng cũng như các giám mục nên thực thi đối với cuộc đời những người bị kẹt cứng trong một cuộc hôn nhân thất bại. Erasmus tin rằng ngoại tình tiêu hủy hôn nhân. Nhưng khi bị chỉ trích về điều này, ông đã giải thích rằng ông không có ý nói: sợi dây hôn phối bị bẻ gãy, mà chỉ nói rằng người phối ngẫu ngoại tình đã không còn tư cách đòi hỏi quyền lợi gì của một người chồng hay một người vợ hay không còn được coi như thế nữa. Khi có chuyện, Erasmus sẵn sàng tuân phục thẩm quyền của Giáo Hội, giống như Hồng Y Cajetan và Ambrosius Catharinus. Vị sau cùng này tin rằng sự ngăn cấm tuyệt đối tuy là sản phẩm của thẩm quyền giáo hoàng nhưng được biện minh vì để ngăn ngừa việc gia tăng ly dị, để trốn khỏi những cuộc hôn nhân bất hạnh. Ở đây, các vị khác với Luthêrô, người đã nổi loạn chống lại Giáo Hội. Erasmus đã trở lại với Thánh Basilô và các giáo phụ Đông Phương để bênh vực cho chủ trương của mình, giống Cajetan.

### **Đông và Tây cố gắng hợp nhất**

Vào thế kỷ 13, trong cố gắng hợp nhất Đông và Tây, điều tối thiết là học lý và kỹ luật về hôn nhân phải được giải quyết vì nhiều cuộc hôn nhân đã xảy ra giữa người Công Giáo Latinh và người

Chính Thống Đông Phương. Người Đông Phương cho rằng tính bất khả tiêu của hôn nhân phát sinh từ tính bí tích của nó nhưng được Thiên Chúa miễn chước như trong Tin Mừng Mátthêu đã nói. Lối giải thích của họ phát xuất từ một số giáo phụ Đông Phương, nhất là Thánh Basilêô. Đối với các vị này, *porneia* nghĩa đen chỉ ngoại tình, còn rầy bỏ chỉ tiêu hôn. Tuy nhiên, các nguyên nhân tương đương cũng được chấp thuận. Mọi Giáo Hội Đông Phương đều cho phép ly dị và tái hôn. Sắc chỉ 117 của Justinian vốn là căn bản của kỷ luật Byzantine. Tuy nhiên, Giáo Hội ra ngoài sắc chỉ này khi dạy rằng không được ly dị dù là do thoả thuận hỗ tương. Chỉ có Giáo Hội mới được tiêu hôn nhưng phải có lý do chính đáng.

Năm 1218, Đức Giáo Hoàng Hônôriô III được vị đặc sứ do ngài cử tới Giáo Hội Byzantine hỏi phải xử trí ra sao đối với kỷ luật của họ. Ngài đã trả lời rằng theo luật Công Giáo Rôma, không có thoả hiệp hay miễn chuẩn nào cả. Tính bất khả tiêu của sợi dây hôn phối là luật của Chúa và phải áp dụng cho mọi người. Bất chấp nhiều dị biệt giữa Đông và Tây khi Công Đồng Lyon thứ nhất cố gắng soạn thảo luật lệ để hợp nhất các Giáo Hội, các nghị phụ đã không lưu ý gì tới sự bất đồng về kỷ luật hôn phối. Công Đồng Lyon thứ hai cũng không muốn tấn công trực tiếp và bác bỏ kỷ luật Hy Lạp về hôn phối và sự ngăn ngại này sau đó còn được lặp lại tại Công Đồng Florence và Công Đồng Trent. Mục đích của Công Đồng Florence là hợp nhất các Giáo Hội Hy Lạp và La Tinh. Người Hy Lạp được khích lệ vì hy vọng nhận được trợ giúp để chống lại người Thổ Nhĩ Kỳ. Nhưng khi thấy các quốc gia Tây Phương không trợ giúp đủ, Công Đồng này đã tan vỡ (80). Điều lạ là không bên nào coi những dị biệt trong kỷ luật ly dị và tái hôn là trở ngại cho việc hợp nhất. Ta không biết liệu cả hai bên có để yên cho quan điểm của bên kia hay không hay họ thấy cuộc tranh cãi chỉ có tính phụ thuộc đối với các quan tâm nặng ký khác. Tuy nhiên, khi người Hy Lạp bỏ đi, thì người chính thống Ácmêni mò tới và 3 tháng sau, một văn kiện hợp nhất với người Ácmêni đã được ký kết trong đó, chủ trương của Giáo Hội Công Giáo về ly dị và tái hôn đã được trình bày căn kẽ (81). Ở đây, thần học Rôma về tính bất khả tiêu đã được trình bày là rút ra từ luật tự nhiên. Cuộc hôn nhân nào được kết ước một cách đúng phép thì đều vĩnh viễn trong bản chất. Khẳng định này có ý nói tới bất cứ cuộc hôn nhân nào. Lý lẽ thần học được đưa ra như thế vì hôn nhân là hình ảnh cuộc kết hợp bất khả tiêu của Chúa Kitô và Giáo Hội. Sự thiện thứ ba của hôn nhân nay được gọi là tính bất khả tiêu, thay thế cho tính *sacramentum* của Thánh Augustinô mà nó vốn là hiệu quả.

### **Các nhà cải cách Thệ Phản**

Martin Luther rất nghi ngờ lối giải thích các đoạn Tân Ước về ly dị của Giáo Hội và thách thức giáo quyền trong việc giải thích Sách Thánh. Các nhà cải cách bác bỏ, không coi hôn nhân là một bí tích. Nếu đúng thế, thì giáo quyền đâu có cơ sở nào để cho là mình có thẩm quyền về hôn nhân. Như một điều tiên quyết cho chủ trương này, họ cố gắng chứng minh rằng giáo quyền đã giải thích các đoạn Tân Ước kia một cách không chính xác. Điều ấy cho thấy kỷ luật Công Giáo về ly dị và tái hôn là sai lầm.

Sau khi đã thách thức thẩm quyền của giáo quyền, Luthêrô nhấn mạnh rằng hôn nhân do Thiên Chúa thiết lập nhưng mặt khác, nó không phải là một định chế tôn giáo. Nó là một việc thế tục do Thiên Chúa muốn như vậy và do đó lệ thuộc thẩm quyền các nhà cai trị thế tục. Điều này có nghĩa: các thẩm quyền thế tục phải giải thích các đoạn văn Tân Ước kia. Khi bác bỏ hôn nhân không phải là bí tích, ông tuyên bố rằng chính đoạn văn được người Công Giáo dùng làm chứng cứ không gọi cuộc hôn nhân của vợ chồng mà gọi sự kết hợp giữa Chúa Kitô và Giáo Hội là bí tích. Điểm này, một học giả nghiên cứu về Thánh Phaolô có thể đồng ý; nhưng chắc chắn không nhất trí với kết

luận của ông rằng bí tích chỉ có nơi Chúa Kitô và Giáo Hội, chứ không có nơi hôn nhân. Ông tin rằng câu ngoại trừ của Tin Mừng Mátthêu cho phép người ta tiêu hôn thực sự nhưng đây là lý do duy nhất, nên các vị giáo hoàng đều làm lần khi tiêu hủy các cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp vì những lý do khác. Còn đối với câu 7 thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô, ông giải thích rằng điều này có nghĩa: khi một người vợ Kitô hữu bỏ người chồng không tin, thì cuộc hôn nhân bị tiêu hủy, nhưng ông hỏi tại sao không áp dụng nguyên tắc này cho cả người tuy là tín hữu nhưng chỉ tin cho có lệ. Đến năm 1522, Luthêrô cho phép 3 lý do để ly dị: bất lực, ngoại tình và việc người phối ngẫu từ chối chu toàn bổn phận giao hợp vợ chồng.

## **Công Đồng Trent**

Đáp ứng của Công Giáo trước các luận điểm trên được đưa ra tại Công Đồng Trent năm 1563. Công Đồng này trình bày quan điểm Công Giáo, tiếp theo là một số phán quyết lên án sai lầm. Phán quyết số 6 hết sức thẳng thừng, phạt vạ tuyệt thông những ai nói rằng có thể tiêu hôn do việc ngoại tình của một trong hai người phối ngẫu và cả hai người phối ngẫu hay ít nhất người phối ngẫu vô tội được phép kết hôn lần thứ hai và nếu những người này tái hôn, họ không phạm tội ngoại tình. Tuy nhiên, một số nghị phụ cảm thấy phán quyết này hơi quá mạnh khi hiểu ra rằng có thể họ đang lên án cả các Thánh Basileô, Ambrôsiô và ý kiến của một số công đồng miền trong quá khứ. Giám mục Modena đề nghị rằng nên tu chính phán quyết ấy, vì Giáo Hội không bao giờ áp dụng vạ tuyệt thông chỉ trừ khi gặp việc đi ngược lại sự nhất trí (common consensus) chung của người Công Giáo. Đề nghị tu chính do giám mục Segovia gợi ý có nội dung như sau: “Nếu bất cứ ai dám nói rằng Giáo Hội sai lầm khi dạy rằng hôn nhân có thể bị tiêu hủy vì ngoại tình, người ấy phải bị vạ tuyệt thông”.

Giám mục Modena muốn tu chính phán quyết ấy hơn nữa nhưng không được nhiều vị nhất trí, do đó, phán quyết số 6 không được thay đổi. Tuy nhiên, Cộng Hòa Venice lên tiếng can thiệp. Phần lớn công dân của nước này theo kỹ luật Hy Lạp về ly dị và tái hôn. Họ biện luận rằng thời gian có thể giúp họ quên đi nhưng nếu bị vạ tuyệt thông, họ sẽ ly khai. Đại đa số các nghị phụ ngã theo đề nghị của Venice và phán quyết số 7, được chấp thuận sau cùng và cho công bố, đã thành công trong việc phạt vạ tuyệt thông Luthêrô, nhưng không đụng tới người Hy Lạp (82). Công Đồng nhắc lại chủ trương của Giáo Hội rằng tính bất khả tiêu của hôn nhân có nguồn gốc nơi Thiên Chúa và hôn nhân chỉ có thể bị tiêu hủy đối với những cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp. Công Đồng lập lại đoạn thư gửi tín hữu Êphêso và khẳng định rằng học lý Công Giáo về việc tuyệt đối không thể tiêu hôn chỉ áp dụng khi hôn nhân là một bí tích và được hoàn hợp như một bí tích, do đó, đề nghị khả thể giáo hoàng có thể tiêu hủy một cuộc hôn nhân đã hoàn hợp nhưng không phải là bí tích. Phán quyết số 1 ra vạ tuyệt thông những ai bác bỏ, không nhìn nhận Chúa Kitô thiết lập hôn nhân như một bí tích (83). Phán quyết số 4 ra vạ tuyệt thông những ai bác bỏ, không nhìn nhận rằng Giáo Hội Công Giáo có thẩm quyền định ra các trở ngại làm cho hôn nhân vô hiệu và cho rằng Giáo Hội sai lầm khi làm thế. Phán quyết số 12 ra vạ tuyệt thông những ai bác bỏ, không nhìn nhận rằng các vụ hôn nhân được mang tới để phán xử không thích đáng thuộc quyền tài phán của các thẩm phán Giáo Hội. Xét theo các tranh chấp xa hơn, ta cần nhắc lại rằng hôn nhân có trước Giáo Hội và ngay trong thiên niên kỷ đầu tiên, các cuộc hôn nhân Kitô Giáo đều do thẩm quyền dân sự qui định và Giáo Hội chấp nhận điều đó một cách thanh thản (84).

## **Việc tiêu hủy các cuộc hôn nhân không phải là bí tích**



Trong những năm này, thẩm quyền Công Giáo bắt đầu được thực thi trong nhiều tình thế mới. Thói quen tiêu hủy các cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp vốn bị Đức Grêgôriô IX hạn chế. Ngài chỉ cho phép tiêu hủy với lý do gia nhập cuộc sống tu trì. Nhưng nay, nguyên tắc có thể phá hủy những cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp đã được nhìn nhận từ lâu. Vấn đề các luật gia giáo luật cũng như các thần học gia phải đối đầu là: “Đâu là lý lẽ có thể biện minh cho việc tiêu hủy cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp? Và tại sao nó bị tiêu hủy như thế?” Có hai lý do đã được đưa ra cho vấn nạn này: a) Lời của Chúa Kitô dạy rằng các cuộc hôn nhân hoàn hợp mới làm cho cặp vợ chồng thành một thân xác; b) trong các cuộc hôn nhân bí tích, cuộc hôn nhân hoàn hợp mới là hình ảnh sự kết hợp giữa Chúa Kitô và Giáo Hội hay sự kết hợp của hai bản tính nơi Chúa Kitô. Một vấn nạn khác là: “Đức Giáo Hoàng, nhờ nắm giữ 'chìa khóa Nước Trời' có năng quyền tiêu hủy những cuộc hôn nhân như thế hay không?”. Các ý kiến trong thế kỷ 16 chia rẽ nhau vì câu hỏi này. Một số thần học gia cho rằng tiêu hủy một cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp vì lý do gia nhập đời sống tu trì không phải là một việc thi hành thẩm quyền. Thẩm quyền hệ ở việc cho phép gia nhập đời sống tu trì kia. Hôn nhân bị tiêu hủy với cái chết của một người phối ngẫu thế nào, thì việc khấn dòng, cũng là một cái chết thiêng liêng, hiển nhiên sẽ kết liễu một cuộc hôn nhân như thế. Các giáo luật gia suốt 3 thế kỷ từ thời Đức Grêgôriô tới Công Đồng Trent đã chia rẽ nhau. Những người bênh vực thẩm quyền tiêu hủy này đưa ra hai lý do: a) Các cuộc hôn nhân không hoàn hợp chưa phải là hình ảnh đầy đủ của cuộc kết hợp bất khả tiêu của Chúa; b) trên thực tế, các vị giáo hoàng từng tiêu hủy các cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp. Các vị đánh tan nghi ngờ bằng cách đơn giản tiêu hủy các cuộc hôn nhân ấy và để vấn đề lại cho các giáo luật gia và thần học gia biện minh cho việc làm đó.

### Tình thế truyền giáo

Hoạt động truyền giáo trong thế kỷ 16 ở các thuộc địa của Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha bên Châu Phi và Vùng Indies đã đưa lại nhiều nổ hôn nhân mà các vị giáo hoàng phải đương đầu. Đức Phaolô III đương đầu với một nổ năm 1537, 8 năm trước khi có Công Đồng Trent. Tông hiến *Altitudo* của ngài cho rằng những cuộc hôn nhân đặc thù này có thể bị tiêu hủy vì chúng không có tính bí tích. Việc tiêu hủy này chỉ là áp dụng Đặc Ân Thánh Phaolô. Điều gì xảy ra nếu một người đàn ông có nhiều vợ muốn trở lại Kitô Giáo? Chắc chắn ông ta không thể giữ mọi bà vợ! Tông hiến của Đức Phaolô dự liệu rằng nếu người chồng biết chắc ai là người vợ ông ta cưới đầu tiên, thì ông ta phải giữ người ấy và bỏ những người kia. Nếu ông ta không nhớ ai là người ông ta cưới đầu tiên, thì ông ta có thể giữ người nào ông muốn và bỏ những người còn lại. Điều này có nghĩa: ngài chuẩn miễn cho người vợ đầu không thể nào nhận diện được và người chồng của nàng ra khỏi cuộc hôn nhân của họ (85). Việc sử dụng “quyền nắm giữ chìa khóa” ấy thực sự đã mở màn cho một cơ sở mới để tiêu hôn vì một trong các yếu tố của Đặc Ân Thánh Phaolô không có, tức không có chứng cứ cho thấy người phối ngẫu kia vẫn không chịu rửa tội và chối từ sống yên ổn với người phối ngẫu này sau khi ông ta trở lại và chịu phép rửa. Người vợ đầu có thể đã chịu phép rửa hay chưa chịu. Nếu bà ấy đã chịu thì việc tiêu hôn không thể xảy ra dựa trên việc cuộc hôn nhân này không có tính bí tích nhưng dựa trên cơ sở nó không được hoàn hợp trong tư cách bí tích (86).

Tông hiến *Romani pontificis* năm 1571 của Đức Piô V xem xét nổ sau đây: Nếu người chồng vùng Indies có nhiều vợ muốn trở lại và thành thật về việc người nào là người vợ đầu, nhưng nếu nàng là người ngoại giáo, thì sao? Điều này có nghĩa: ông ta sẽ không có một cuộc hôn nhân bí tích, nếu nàng từ khước trở lại đạo với ông. Đức Piô V giải quyết nổ này bằng cách cho phép người chồng chọn người vợ bằng lòng trở lại với ông! Một lần nữa, cơ sở ở đây không tùy thuộc việc chưa hoàn hợp mà tùy thuộc việc không có tính bí tích. Cuộc hôn nhân không có tính bí tích đã cản đường cho

cuộc hôn nhân bí tích (87). Ở đây, Đức Piô chủ trương rằng chính uy quyền và thẩm quyền tông toà đã giúp ngài có thể ấn định ai là người vợ hợp pháp trong trường hợp các ông chồng bản địa trở lại đạo. Nhưng rồi một hạn chế đã được đưa ra sau khi Công Đồng Trent định rằng tông hiến này chỉ áp dụng khi không tìm ra hay không nhận diện được người vợ thứ nhất. Quyết định này ngăn cản thẩm quyền giáo hoàng không được tiêu hủy các cuộc hôn nhân biết rõ là đã hoàn hợp.

Điền hình thứ ba về việc giáo hoàng dùng quyền tiêu hôn tìm thấy trong tông hiến *Populis ac nationibus* năm 1585 của Đức Grêgôriô XIII. Đây là hậu quả của việc buôn bán nô lệ lúc đó đang lớn mạnh đưa tới việc vợ chồng xa cách nhau. Nhiều người phối ngẫu ở lại quê nhà từng đã kết hôn trước khi xa cách nhau, nay muốn được rửa tội và tái hôn. Mà những người bị bắt làm nô lệ cũng làm như vậy. Tông hiến tái khẳng định thẩm quyền đã được đưa ra trong các tông hiến *Altitudo* của Đức Phaolô và *Romani pontificis* của Đức Piô. Điều tông hiến làm là miễn chuẩn những người Công Giáo vừa được rửa tội khỏi một điều được coi là bất khả, tức việc điều tra và tra vấn người phối ngẫu không thể tìm ra để xác định xem họ còn có ý muốn tiếp tục cuộc hôn nhân đã bị trở ngại hay không. Do đó, những người tân tòng này nay có thể cưới một người đã rửa tội. Như thế, Đức Grêgôriô tiêu hủy một cuộc hôn nhân không phải là bí tích (88). Tông hiến này dẫn tới một lý thuyết lúc đó đang được triển khai nhằm đặt thành luật việc Đức Giáo Hoàng, dưới một số điều kiện đặc thù, ngoài đặc ân Thánh Phaolô ra, có thẩm quyền tiêu hủy hôn nhân (89).

### **Việc thể tục hóa hôn nhân**

Với Công Đồng Trent, học thuyết về hôn nhân đã trở thành cố định một cách chính thức. Nhưng một thách thức mới đối với thẩm quyền của Giáo Hội lại phát xuất từ phía các nhà cai trị thế tục ở Âu Châu. Những nhà cai trị này muốn đòi lại thẩm quyền vốn thuộc về họ trước khi đế quốc Rôma tan rã. Không người Công Giáo hợp lý nào lại bác bỏ việc Giáo Hội có quyền qui định về các bí tích của mình nhưng các ông hoàng Công Giáo cho rằng hôn nhân, trước hết, là một thực tại thế tục, một khế ước, và là một khế ước tự nhiên và có tính dân sự. Các khế ước loại này được đặt dưới thẩm quyền dân sự. Hệ quả ở đây là: khế ước và bí tích tách biệt nhau.

Những người Công Giáo muốn thiết lập pháp chế thế tục lên các cuộc hôn nhân của người Công Giáo Âu Châu trong hai thế kỷ 17 và 18 được gọi là “những người bảo hoàng”. Họ thừa nhận thẩm quyền của các vị giám mục Công Giáo, nhưng tìm cách hạn chế thẩm quyền ấy trong các vấn đề tôn giáo và thiêng liêng; khế ước hôn nhân không thuộc loại này. Luận chứng có ảnh hưởng nhất ủng hộ lập trường bảo hoàng xuất hiện vào năm 1620 do Marcantonio de Dominis, tổng giám mục Spoleto, đưa ra. Vị này cho rằng tuy hôn nhân là một bí tích, ấy thế nhưng từ thuở ban đầu, nó vốn là một khế ước tự nhiên do chính Thiên Chúa lập ra. Ngài biện luận rằng tuy Chúa Kitô quả có tái tạo hôn nhân trở lại tình trạng tinh tuyền thuở trước, nhưng Người đâu có tìm cách thay đổi bản chất của nó, tức bản chất của một khế ước, vốn có tính tự nhiên trước, sau đó có tính dân sự. Việc qui định các khế ước dân sự lẽ dĩ nhiên thuộc thẩm quyền dân sự. Thẩm quyền của Giáo Hội chỉ có trong các khía cạnh tôn giáo của hôn nhân mà thôi; các khía cạnh này vốn phụ thuộc dù bao gồm tính bí tích và tính bất khả tiêu. Lý thuyết này được áp dụng ở Pháp khi Vua Louis XIII tiêu hủy cuộc hôn nhân của em trai, người đã kết hôn với con gái Quận Công Lorraine, kẻ thù đáng ghét của mình. Vua Louis sợ rằng ông này sẽ được nối ngôi vua, nên đã đem vấn đề ra trước Hội Đồng Giáo Sĩ. Hội Đồng ủng hộ sắc lệnh tiêu hủy. Lý do nêu ra là chỉ một mình Chúa Kitô mới có thể tháp bí tích vào khế ước dân sự, và đến lượt nó, khế ước dân sự được tháp vào khế ước tự nhiên (90).

## Các triết gia của phong trào Ánh Sáng

Các triết gia của phong trào Ánh Sáng không quan tâm tới việc ai có thẩm quyền, nhưng đã tách bí tích ra khỏi khế ước trong hôn nhân. Họ biện luận rằng tình yêu nối kết hai người phối ngẫu với nhau vốn vượt lên trên sự kiểm soát của luật lệ. Nếu tình yêu ấy không hiện diện, họ không bắt buộc phải cố kết với nhau. Không như các triết gia thời trung cổ, họ lý luận rằng đòi hỏi của tự nhiên bao hàm việc có thể ly dị, chứ không phải cách khác. Nhiều triết gia khác thì cho rằng cha mẹ nên ở lại với nhau cho tới khi con cái đã được dưỡng dục đàng hoàng. Voltaire và Rousseau cho rằng nhu cầu của vợ chồng và con cái không có tính vĩnh viễn, và đôi khi còn đòi người ta phải tiêu hôn. Bản chất mà họ quan tâm không phải là bản chất của hôn nhân mà là bản chất của vợ chồng.

## Trường phái luật tự nhiên

Bên ngoài nước Pháp, trường phái Luật Tự Nhiên chủ trương phải tự nhiên hóa hôn nhân. Người sáng lập ra trường phái này là Hugo Grotius. Còn triết gia về luân lý và xã hội của nó là Samuel von Pufendorf. Ông này tin rằng tự bản chất, hôn nhân là một khế ước và do đó, trên căn bản, ông chống ly dị, tuy nhiên có những luật trừ như ngoại tình vì việc này xâm phạm mục đích đệ nhất đẳng của hôn nhân. Nó vi phạm khế ước và biện minh cho việc người phối ngẫu vô tội được phép giải thoát khỏi cuộc hôn nhân và tái hôn. Cũng vậy, sự tàn ác cũng là một lý do đủ biện minh cho ly dị. Lý thuyết của Puffendorf quay trở lại với các triết gia Hy Lạp và các nhà luật học Rôma, những người coi hôn nhân có thể bị tiêu hủy nhưng cha mẹ phải ở lại với nhau bao lâu việc sinh sản và dưỡng dục con cái cũng như lợi ích xã hội còn cần tới họ. John Locke cũng có cùng một lý thuyết như thế.

Trong căn bản, diễn trình thế tục hóa đã được hoàn tất trong phần tư cuối cùng của thế kỷ 18 (91). Những người vô tôn giáo và phản tôn giáo trong xã hội dân sự thấy không có lý do gì khiến những nhà cầm quyền hợp pháp trong các xã hội này không dành quyền độc hữu đối với hôn nhân như một định chế cung cấp con cái cho xã hội. Nếu hôn nhân là một phát kiến nhân bản, thì chả có gì trong nó vượt quá thẩm quyền nhà nước. Huân quyền Công Giáo cần dựa vào Sách Sáng Thế, để bẻ gãy luận điểm vô tôn giáo này bằng việc bác bỏ giả định cho rằng trong tư cách một liên hệ nhân bản tự nhiên, hôn nhân chỉ có tính thế tục chứ không có tính tôn giáo. Nhưng chẳng may vào thời điểm đó, tính sự kiện lịch sử của hai chương đầu Sách Sáng Thế đang bị tấn công. Nhân chủng học và cổ sinh vật học cũng đang chứng minh rằng loài người đã có từ hơn 4 ngàn năm nay. Các động thái chính chống lại phái duy thế tục chỉ là các tuyên bố của các vị giáo hoàng (92).

Đức Bênêđictô XIV gửi thông điệp *Matrimonii* năm 1741 cho các giám mục Ba Lan và cùng năm, cho công bố thông điệp *Dei miseratione*. Cả hai văn kiện này đều nhắc lại tính bất khả tiêu của hôn nhân. Năm 1747, ngài ban hành tông huấn *Apstolici ministerii* nhằm mục đích chấm dứt tập tục theo đó người Do Thái trở lại ly dị vợ họ sau khi được rửa tội, theo luật rabbi. Năm 1788, Đức Piô VI viết tông thư *Deessemus nobis* gửi giám mục giáo phận Motula, thuộc vương quốc Naples, người từng phán quyết trong một phiên xử tiêu hôn. Đức Giáo Hoàng nhắc ngài nhớ rằng mọi nỗ lực hôn nhân đều thuộc độc quyền các chánh án của Giáo Hội (93). Cũng vị giáo hoàng này đã cho công bố tông huấn *Auctorem fidei* vào năm 1794. Đây là cuộc phản công đầu tiên có chất lượng chống lại sự xâm lăng của thế tục và được gửi cho mọi người Công Giáo. Trước đó, Leopold II, chánh quận công Tuscany, đề nghị cải cách kỷ luật Giáo Hội và tổ chức ra Thượng Hội Đồng Pistoia. Đức Piô phản ứng bằng cách lên án 85 đề xướng của thượng hội đồng này, trong đó, có đề xướng ủng hộ chủ trương của thế tục nhằm thiết lập và miễn chuẩn các trở ngại của hôn nhân. Chỉ non một thế kỷ sau,

Đức Piô IX cho công bố Bản Danh Mục Các Lầm Lạc (1864). Trong đề xướng 67, lầm lạc bị kết án là: “do luật tự nhiên, dây hôn phối tự nó không phải là bất khả tiêu, và trong nhiều trường hợp, ly dị chính danh có thể được thẩm quyền dân sự thi hành”. Điều chủ yếu là các vị giáo hoàng phải chứng thực được tính tôn giáo của hôn nhân ngay từ khởi thủy của loài người và việc chính Chúa Kitô đã biến mọi cuộc hôn nhân của Kitô Hữu thành bí tích, đến nỗi khế ước và bí tích là hai điều không thể tách rời nhau. Các vị giáo hoàng kế tiếp đã thực hiện việc đó. Đức Lêô XIII, chẳng hạn, trong thông điệp *Quod apostolici* năm 1878 nói rằng hôn nhân được Thiên Chúa thiết lập là bất khả tiêu ngay từ khởi thủy có thể giới. Trong thông điệp *Arcanum divina sapientiae* năm 1880, ngài trình bày cả hai chủ trương này, tức việc chính Chúa thiết lập ra hôn nhân ngay lúc khởi đầu công trình sáng tạo. Đức Lêô dựa nguyên văn vào hai chương đầu Sách Sáng Thế và tổng hợp hai trình thuật này để thấy trong chúng hai đặc tính của hôn nhân, tức tính độc hữu và tính vĩnh viễn của nó, và Chúa Kitô đã trích dẫn Sách Sáng Thế để công bố tính bất khả tiêu của hôn nhân. Ngài ôn lại giáo huấn cổ truyền của Giáo Hội ở đây và ở sắc lệnh mà Bộ Văn Phòng Thánh năm 1886 đã gửi cho các chánh án Công Giáo Pháp, lúc ấy, đang bị lúng túng giữa đòi hỏi trong chức vụ của họ và các đòi hỏi của Giáo Hội.

## **Giáo huấn của thế kỷ 20**

Qua thế kỷ 20, ta bước vào một lãnh thổ quen thuộc hơn. Luật Giáo Hội từ trước tới nay đã được phát biểu thành một bộ luật hay *corpus iuris*. Việc khai triển luật lệ đã bắt đầu từ thế kỷ 12 với tác phẩm *Decretum* của Gratian vào khoảng năm 1140. Đây là một nguồn gốc và là một mô thức cho các tuyển tập luật lệ về sau. Công Đồng Trent đã ra lệnh tu chính luật lệ nhưng không bản tu chính nào được chấp thuận. Được thúc đẩy bởi các bộ luật Âu Châu theo gợi hứng của Bộ Luật Napoléon, nhu cầu phải có một bộ luật Công Giáo càng trở nên khẩn thiết hơn bao giờ hết. Công Đồng Vatican I không có khả năng đảm nhiệm trách nhiệm này vì hoàn cảnh lịch sử lúc đó, nhưng cuối cùng, với thông điệp *Arduum sane munus* năm 1904, Đức Piô X đã thiết lập Ủy Ban Giáo Hoàng về Bộ Luật Giáo Hội. Có thể nói, Đức Hồng Y Gasparri vừa là thư ký và người tổ chức, vừa là học giả và luật gia, cũng như người lèo lái đứng đằng sau công trình vĩ đại này, một công trình được hoàn tất chỉ trong 12 năm và được đệ trình Đức Bênêđictô XV vào ngày 4 tháng 12 năm 1916 (94).

Đối với chúng ta, chỉ cần nhắc tới những khoản luật liên hệ và thông điệp của Đức Piô XI và giáo huấn của Đức Piô XII. Điều 1012 của bộ luật năm 1917 nói như sau (95): “#1: Chúa Kitô, Chúa chúng ta, đã nâng chính khế ước hôn nhân giữa các người đã rửa tội lên hàng một bí tích. #2: Bởi thế, một khế ước hôn nhân thành sự giữa các người đã rửa tội không thể hiện hữu mà không vì chính sự kiện ấy là một bí tích”.

Điều luật trên nguyên tuyến đi ngược lại chủ trương của các nhà cai trị và các chính phủ thế tục khi họ đòi thi hành thẩm quyền trên hôn nhân của các công dân Công Giáo của họ vì theo họ, trong yếu tính, hôn nhân là một khế ước dân sự tách biệt hẳn bí tích khi cuộc hôn nhân ấy xảy ra giữa hai Kitô hữu. Nay thì Bí Tích không phải là một cái gì thêm vào khế ước. Tuy nhiên, Gasparri hình như không giải thích việc làm thế nào việc trao đổi quyền lợi có tính khế ước lại phản ảnh tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo Hội.

Điều 1013 nói rằng: “#1: mục đích đệ nhất đẳng của hôn nhân là sinh sản và giáo dục con cái; mục đích đệ nhị đẳng của nó là giúp đỡ lẫn nhau và làm dịu tư dục. #2: các đặc tính chủ yếu của hôn nhân là đơn nhất và bất khả tiêu, các đặc tính này có được sự vững chắc đặc biệt trong hôn nhân

Kitô Giáo nhờ tính bí tích của nó”.

Khoản đầu điều luật này nhắc ta nhớ lý do của tính vĩnh viễn trong hôn nhân được các triết gia Hy Lạp và Rôma cũng như các nhà triết học và thần học thời trung cổ đưa ra và được các triết gia của 2 thế kỷ 17 và 18 chấp nhận, tức mục đích của hôn nhân là sinh sản và giáo dục con cái. Tuy nhiên, như đã thấy, các triết gia thời cổ nghĩ rằng bao lâu con cái có khả năng tự lập, thì lý do khiến cha mẹ phải tiếp tục ở lại với nhau không còn nữa. Rồi còn việc này nữa, các luật gia giáo luật đã không diễn dịch khoản 2 như là hậu quả của khoản 1. Do đó, các sinh viên hẳn sẽ thắc mắc đâu là lý do của tính bất khả tiêu kia. Không có tuyên bố nào về bản chất hôn nhân và cũng không có giải thích nào đối với việc “vững chắc đặc biệt”. Mackin quả quyết rằng sự vững chắc đặc biệt và sự bất khả tiêu này thực sự không có ý nói tới “chính sự bất khả tiêu mà là tới tính dễ bị thương tổn của khế ước hay tính không thể bị thương tổn bởi hủy tiêu, trước thẩm quyền tiêu hủy. Điều luật này thực sự muốn hiểu tính bất khả tiêu của hôn nhân như sau: bất cứ khế ước hôn nhân nào cũng đều không thể bị thương tổn bởi hủy tiêu do thẩm quyền dân sự, nhưng nó chỉ trở nên không thể bị thương tổn bởi hủy tiêu do thẩm quyền Giáo Hội khi nó là một bí tích trong hôn nhân giữa hai Kitô hữu” (96).

Điều 1081 định rằng: “#1: Hôn nhân hữu hiệu bởi sự ưng thuận của các bên được phát biểu một cách hợp lệ giữa những người có khả năng theo luật; và sự ưng thuận này không một quyền lực nhân bản nào có thể cung cấp. #2: Sự ưng thuận kết hôn là một hành vi của ý chí qua đó, mỗi bên cho đi và nhận lãnh quyền vĩnh viễn và độc chiếm trên thân xác, đối với những hành vi tự chúng thích hợp với việc sinh sản con cái”.

Phần đầu của điều trên hàm nghĩa rằng hôn nhân là một khế ước và trái ngược với các phong tục văn hóa vốn nhìn nhận thẩm quyền của cha mẹ, của người giám hộ hay của các ông hoàng được xếp đặt người ta vào cuộc hôn nhân. Như thế nó bảo vệ sự dễ hai người phối ngẫu được quyền tự do kết hôn và chọn người phối ngẫu. Quyền trao đi và nhận lãnh này phải là một quyền vĩnh viễn tương ứng với tính bất khả tiêu của hôn nhân.

Đức Piô XI, trong *Casti connubii*, nhắc lại giáo huấn nay đã thành hình về hôn nhân. Nhưng điều đáng chú ý là ngài nói về truyền thống không thay đổi và phổ quát của Giáo Hội. Lịch sử hình như không hẳn thế, nhất là giáo huấn của Thánh Basileô và truyền thống Đông Phương, ít nhất trong các thế kỷ đầu. Trong Bài Nói Truyện Với Các Đới Tân Hôn vào năm 1940, Đức Piô XII thêm một lý do mới cho tính vĩnh viễn của hôn nhân tức loại tình yêu do nó tạo ra, hay việc hiến thân độc chiếm và không thể thu hồi. Rồi trong Bài Nói Truyện Với Các Đới Tân Hôn năm 1942, ngài nói thêm rằng: bản chất bất hủy diệt của tình yêu hôn nhân đã sản sinh ra mối liên hệ hôn nhân bất khả tiêu. Tính bất khả tiêu cần phải có để bảo vệ phẩm giá nhân vị.

Đến năm 1930, gần như mọi nước Âu Châu đều đặt hôn nhân dưới thẩm quyền dân sự. Cặp hôn nhân nào muốn có một nghi lễ tôn giáo, thì cứ việc, nhưng họ cũng phải kết hôn theo dân sự nữa. Các nước này cũng dành cho mọi công dân của họ quyền được ly dị dân sự. Câu hỏi được đặt ra là: tại sao người Công Giáo Âu Châu lại chấp nhận việc “tiếm quyền” của các thẩm quyền dân sự? Thực ra, vốn đã có một thay đổi lớn lao về cách hiểu hôn nhân rồi và người ta coi đó như có lợi cho họ. Mackin nhấn mạnh điểm này rằng một xã hội nông nghiệp chắc chắn sẽ không chấp nhận việc dễ dàng bẻ gãy cuộc hôn nhân là định chế luôn bảo đảm cho họ một gia đình liên tục và duy trì được đất đai. Nhưng xã hội càng ngày càng trở nên kỹ nghệ hóa và người ta có những lý do khác để kết hôn. Con cái bắt đầu kết hôn vì nhiều lý do được chúng giữ kín, với người do chúng chọn lựa,

chứ không phải những người do vị “tổ phụ” chọn cho. Hôn nhân, vì thế, nay đã trở nên một thiện ích ngay trong nó, chứ không phải như một phương tiện để đạt một mục tiêu ở bên ngoài nó. Nay người ta kết hôn để đạt được và vui hưởng điều mà liên hệ tính dục này có thể mang đến cho họ trong tư cách những nhân vị. Một khi bắt đầu coi hôn nhân như một thiện ích ngay trong nó, người ta bắt đầu có quan điểm khác hẳn về tính dục và khả thể có thể tiêu hôn, cả hai đều quan hệ tới hạnh phúc của họ (97).

### **Các thách thức đối với giáo huấn truyền thống**

Trong những năm sau đó, một số học giả Đức và Pháp bắt đầu lên tiếng thách thức giáo huấn về hôn nhân từng được chấp nhận đầu thế kỷ 12 và trở thành cố định trong Bộ Giáo Luật năm 1917. Hai học giả được các sinh viên nói tiếng Anh biết đến nhất chính là Dietrich von Hildebrand và Heribert Doms. Học giả sau được biết đến nhờ tác phẩm Ý Nghĩa Hôn Nhân. Tác phẩm này bị thu hồi vào đầu thập niên 1940 do lệnh của Bộ Văn Phòng Thánh (Holy Office). Hai học giả này thách thức việc hiểu hôn nhân, thứ nhất, như một khế ước được tạo ra bởi sự ưng thuận hỗ tương của các bên, quyền được làm các hành vi tính dục để sinh sản và giáo dục con cái và mục đích thứ hai được hiểu như việc giúp đỡ lẫn nhau để giảm thiểu tư dục. Doms phản đối, cho rằng việc diễn tả hôn nhân theo luật pháp như thế không dễ dàng gì được các cặp vợ chồng nhận ra. Người đàn ông và người đàn bà không coi mục đích đệ nhất đẳng trên của hôn nhân như là ý nghĩa chính trong lời hiểu của họ về bản chất hôn nhân. Mục đích đệ nhất đẳng nằm ngay bên trong mối liên hệ của họ; nó chính là việc hoàn tất chính họ trong bản chất tính dục như là người đàn ông và người đàn bà của họ. Ông cho rằng không có lý do gì tách biệt hai mục đích trong hôn nhân. Ý nghĩa thứ nhất của giao hợp là thực hiện và hoàn tất sự kết hợp của các người phối ngẫu, một phương cách thấu đáo nhất trong đó, họ có thể hiến tặng và tiếp nhận toàn bộ con người của nhau. Ý nghĩa này đạt được trong mọi hành vi giao hợp dù việc sinh sản và giáo dục con cái không luôn luôn được thực hiện. Bởi thế, theo Doms, sự kết hợp giữa vợ chồng không phải vì một mục đích nào đó ở bên ngoài nó (mục đích đệ nhất đẳng), nó không phải là một phương tiện có tính khí cụ để đạt một mục đích, nhưng là “sự trở bông trọn vẹn của việc hiến mình và nhận lãnh không e ngại” (98). Mối quan tâm mà lý thuyết này gợi ra cho các nhà cầm quyền Giáo Hội lúc ấy là sự kiện nó có thể tác động xấu đối với phán quyết luân lý của Giáo Hội về việc giao hợp ngừa thai (contraceptive intercourse), vì giá trị việc lên án của Đức Piô XI trong *Casti connubii* tùy thuộc trước nhất ở việc phải nhìn nhận rằng sinh sản và dưỡng dục là mục tiêu bẩm sinh tự nhiên của hôn nhân. Nếu đó không phải là mục đích đệ nhất đẳng của hôn nhân, thì không thể kết luận rằng việc giao hợp ngừa thai đi ngược lại mục đích yếu tính của hôn nhân. Do đó, Bộ Văn Phòng Thánh đã kết án tác phẩm trên và cấm không được lưu hành nó nữa. Năm 1944, Bộ này lên án giáo huấn cho rằng mục đích đệ nhất đẳng của hôn nhân không phải là việc sinh sản và giáo dục con cái, rằng mục đích đệ nhị đẳng không tùy thuộc mục đích này. Bộ cũng lên án lời quả quyết cho rằng mục đích đệ nhất đẳng của hôn nhân là việc hoàn thiện bản thân và thỏa mãn hỗ tương giữa vợ và chồng. Năm 1951, Đức Piô XII đã nhắc lại việc lên án này: “Giờ đây sự thật là hôn nhân, như một định chế tự nhiên, căn cứ vào ý Đấng Tạo Hóa, không lấy việc hoàn thiện thân mật và bản vị của cặp vợ chồng làm mục đích đệ nhất đẳng, nhưng là việc sáng tạo và dưỡng dục sự sống mới. Các mục đích khác, bao lâu chúng do bản nhiên định hướng, không phải là các mục đích đệ nhất đẳng bằng nhau, càng không cao trọng hơn mục đích đệ nhất đẳng trên, như theo yếu tính, tùy thuộc mục đích đệ nhất đẳng này” (99).

Việc này ảnh hưởng ra sao đối với giáo huấn của Giáo Hội về ly dị và tái hôn? Đến năm 1951, Giáo Huấn Công Giáo vốn biện luận chống lại ly dị vì 3 lý do: a) Nó làm què cụt và có khi còn hủy diệt

bản chất của hôn nhân vì cản trở việc giáo dục con cái mà hôn nhân từ bản chất vốn hướng về; b) nó bác bỏ một trong các đặc tính chủ yếu của hôn nhân tức tính bất khả tiêu; c) người ta không thể hủy diệt được giữa Chúa Kitô và Giáo Hội của Người. Bây giờ, nếu bảo tính bất khả tiêu phát xuất từ bản chất hôn nhân, thì liệu nó có còn đúng nữa khi bản chất ấy bị người ta hiểu sai?

Doms cho rằng tính vĩnh viễn của hôn nhân hệ ở tình yêu của vợ chồng, được phát biểu qua giao hợp tính dục. Ý muốn được thỏa mãn và tự hiến cho nhau không thể đạt tới sự thành toàn của nó trong một sự kết hợp tạm bợ; vợ chồng vì thế phải có ý định kết hợp vĩnh viễn. Trọng tâm đã được chuyển khỏi nhu cầu con cái; thực vậy, vợ chồng thường biết là có thể họ không có con.

## **Công Đồng Vatican II**

Đây không phải là chỗ để ta theo dõi các luận điểm của Công Đồng Vatican II một cách chi tiết (100). Nhưng ta có thể nhắc lại rằng sơ đồ thứ nhất về giáo huấn hôn nhân lúc đó đã bị bác bỏ và một sơ đồ khác đã được soạn thảo. Đức HY Dopfner chỉ trích sơ đồ thứ nhất là quá tiêu cực và quá nặng về phân tích luật học cũng như hiểu lầm về tình yêu vợ chồng, hơn nữa, đã đặt sự kết hợp bản thân vào hàng thứ yếu: “Nhưng tình yêu vợ chồng, trong chính trật tự khách quan và theo ý định của Thiên Chúa, há đã không, một cách nào đó, tạo ra chính mô thể (form) và linh hồn của hôn nhân đến nỗi nếu không có tình yêu phu phụ thật sự, thì các mục đích của hôn nhân không thể nào quan niệm được và cũng không thể nào đạt được đó sao?” (101).

Đức HY Alfrink chỉ rõ: người Công Giáo nói về hôn nhân cách khác hẳn với nghĩa luật học theo kiểu nói mục đích đệ nhất và đệ nhị đẳng. Một số nói đến hôn nhân chỉ như một khế ước, người khác nói về nó theo ngôn ngữ tâm lý học, một ngôn ngữ nhân bản, thần học và thánh kinh, như một chia sẻ cuộc đời bởi hai con người nhân bản yêu nhau và tìm cách đem những đứa con vào đời. Ngài đặt câu hỏi: “Phải chăng hôn nhân chỉ là một khế ước?”. Người ta thấy rõ: các nghị phụ, trước nhất, không nghĩ tới lý dị nhưng nghĩ tới một lối giải thích hợp thời và mang nhiều ý nghĩa hơn đối với bản chất của chính hôn nhân.

Bản thảo hiến chế Vui Mừng Và Hy Vọng từng cho thấy một sự thay đổi trong lối hiểu hôn nhân. Nó không còn chỉ là một dụng cụ, một phương tiện, nhưng bản chất của giao ước bất khả tiêu giữa hai con người, và nhất là thiện ích của con cái đòi họ phải yêu nhau thật sự. Tính đơn nhất bất khả tiêu tự nhiên của hôn nhân được ơn thánh của bí tích củng cố, như lời Công Đồng Trent dạy.

Trong cuộc tranh luận về Vui Mừng Và Hy Vọng, bản văn sửa đổi giữ lại lối giải thích duy nhân vị về hôn nhân và nhất định từ khước việc nói rằng sinh sản và giáo dục con cái là mục đích đệ nhất đẳng của hôn nhân. Như thế, nó cũng tỏ ý hoài nghi, không coi việc trao đổi quyền được làm các hành vi tính dục như đối tượng của việc ưng thuận kết hôn. Nó không đặt tính bất khả tiêu trong ngữ cảnh một khế ước không thể nào mất hiệu lực. Nó nhấn mạnh tới việc tình yêu vợ chồng có một thể đứng chủ yếu trong giao ước hôn nhân. Không có lời phản đối nào có ý nghĩa đối với điều được Vui Mừng Và Hy Vọng nói về tính vĩnh viễn và bất khả tiêu của hôn nhân. Trong bản văn cuối cùng, hôn nhân được gọi là: “tương ước thân mật về đời sống và tình yêu lứa đôi... bắt rễ trong giao ước vợ chồng về một ưng thuận bản thân không thể thu hồi. Bởi thế, do hành vi hai người phối ngẫu trao ban và tiếp nhận lẫn nhau, một liên hệ đã phát sinh mà do thánh ý Thiên Chúa cũng như dưới mắt xã hội vốn là một liên hệ vĩnh viễn” (102).

Như thế, tính bất khả tiêu được định vị trở lại trong hôn nhân. Sự ưng thuận hỗ tương, tức hành vi giao ước, tạo ra hôn nhân. Sự ưng thuận đó không thể nào thu hồi được. Hai người phối ngẫu trao chính con người họ cho nhau. Các nhà kinh viện vốn dựa vào luật tự nhiên để biện luận cho tính vĩnh viễn của hôn nhân bằng cách trước nhất nại tới thiện ích của con cái. Còn ở đây, các vị giám mục nại tới sự kết hợp trong hôn nhân đầu tiên. Việc tự hiến thân này đòi phải có lòng chung thủy nơi vợ chồng và tính bất khả tiêu nơi việc kết hợp (103).

### **Bộ Giáo Luật Năm 1983**

Ngày 25 tháng Giêng năm 1959, ngày Đức Gioan XXIII công bố việc triệu tập Công Đồng Vatican II, ngài cũng công bố việc tu chính Bộ Giáo Luật. Việc này đòi Công Đồng phải họp trước và được coi như một bổ túc cho Công Đồng. Việc tu chính này khởi đầu năm 1966 và sau cùng đã được công bố ngày 25 tháng Giêng năm 1983.

“Điều 1055 #1: Giao ước hôn nhân giữa hai người rửa tội, qua đó, một người đàn ông và một người đàn bà thiết lập ra giữa họ một tương ước suốt đời, và từ chính bản chất riêng của nó, vốn được sắp đặt cho phúc lợi của hai người phối ngẫu và cho việc sinh sản và dưỡng dục con cái, đã được Chúa Kitô, Chúa chúng ta, nâng lên hàng bí tích. #2. Do đó, một khế ước hôn nhân thành sự không thể nào hiện hữu giữa hai người rửa tội mà không là một bí tích do chính sự kiện trên.

Điều 1056: Các đặc điểm yếu tính của hôn nhân là tính đơn nhất và tính bất khả tiêu; trong hôn nhân Kitô Giáo, các đặc điểm này nhận được một sự bền vững rõ rệt nhờ chính tính bí tích này.

Điều 1057 #1: Hôn nhân hiện hữu là do sự ưng thuận, được tỏ bày cách hợp lệ, bởi những người có khả năng về luật pháp. Sự ưng thuận này không thể do bất cứ quyền lực nhân bản nào cung cấp. #2. Sự ưng thuận vợ chồng là một hành vi của ý chí qua đó, một người đàn ông và một người đàn bà nhờ một giao ước không thể thu hồi đã hiến thân và chấp nhận lẫn nhau vì mục đích thiết lập ra cuộc hôn nhân” (104).

Việc đáng lưu ý là Điều 1055, ở câu đầu, nói rằng hôn nhân là một giao ước, nhưng ở câu sau, lại nói là một khế ước. Rõ ràng Giáo Hội muốn duy trì lý thuyết cổ truyền theo đó, hôn nhân là một khế ước nhưng cũng nhấn mạnh tới việc nó cũng là một giao ước giữa hai người phối ngẫu. Không có sự thay đổi nào trong lối hiểu của Giáo Hội về đặc điểm của hôn nhân; tính bất khả tiêu đã được khẳng định rõ ràng. Trong Điều 1057 #2, người đàn ông và người đàn bà tạo nên cuộc hôn nhân của họ bằng việc hiến thân hỗ tương cho nhau, như thế phù hợp với giao ước hơn là một khế ước về việc trao đổi quyền tính dục, như bộ giáo luật cũ. Sau cùng, không thấy nhắc gì tới mục đích đệ nhất và đệ nhị đẳng, mà chỉ nhắc tới hai mục đích, “phúc lợi của hai người phối ngẫu và việc sinh sản và dưỡng dục con cái”. Công thức của điều 1055 không nhắc gì tới hiệp thông tình yêu thân mật: “Không có điều gì trong câu này mà từ đó có thể rút ra kết luận này là tình yêu vợ chồng mà biến mất khỏi hôn nhân, thì chính cuộc hôn nhân cũng biến mất” (105). Điều 1057 #2 xác định rằng tính vĩnh viễn của hôn nhân phát sinh từ giao ước không thể thu hồi của vợ chồng.

“Điều 1134: Từ cuộc hôn nhân thành hiệu, phát sinh ra một dây liên kết giữa hai người phối ngẫu; sợi dây này từ bản chất của nó, có tính vĩnh viễn và độc chiếm. Mặt khác, trong cuộc hôn nhân Kitô Giáo, hai người phối ngẫu được củng cố nhờ một bí tích đặc biệt và như thế họ được cung hiến cho các bổn phận và phẩm giá bậc sống của họ”.



Sự ưng thuận vợ chồng tạo ra dây hôn phối, một sợi dây độc chiếm và vĩnh viễn. Điều này càng quan trọng để ta hiểu tính bất khả tiêu. Một số người cho rằng nếu tình yêu tàn lụi thì hôn nhân cũng nên kết liễu hay thực sự đã kết liễu rồi. Ở đây, Giáo Hội dạy rằng không phải như thế. Nếu hiệp thông cuộc đời, tức việc chia sẻ, biến mất, thì sợi dây kia vẫn tồn tại vì đã được sản sinh ra từ việc ưng thuận lúc ban đầu. Cuộc hôn nhân vẫn còn đó.

Buckley (106) gợi ý rằng Thomas P. Doyle trong cuốn chú giải Bộ Giáo Luật năm 1983 (107) đã định nghĩa dây hôn phối là “thực tại hữu thể hiện hữu giữa hai con người từng trao đổi sự ưng thuận vợ chồng”. Ông cho rằng “Đây là một thực tại bước vào hiện hữu qua lời ưng thuận, nên việc hiện hữu của nó không còn tùy thuộc ý muốn của riêng hai người phối ngẫu nữa” (tr. 776). Doyle nói thêm: khi Giáo Hội đạt được năng quyền đối với hôn nhân vào thời Trung Cổ, cái hiểu về sợi dây này thay đổi từ việc coi nó chỉ như một trói buộc luân lý qua việc coi nó như một thực tại biệt lập, một điều không thể bị kết liễu, hơn là một điều không nên kết liễu (tr.808). Mặt khác, Ladislav Orsy (108) kết luận rằng xét về phương diện triết học, không thể nói tự nó, sợi dây này hiện hữu. Nó chỉ là một sản phẩm của luật lệ: “Trong trường hợp hôn nhân bí tích, chính Thiên Chúa ban cấp cho sợi dây này một chiều kích đặc biệt đây ơn thánh... Khi Giáo Hội chấm dứt sự trói buộc đây ơn thánh này qua việc miễn chuẩn khỏi sợi dây hôn phối chưa hoàn hợp, một cách đơn giản, Giáo Hội đã giải thoát người ta nhân danh Thiên Chúa, nhờ một quyền lực do Thiên Chúa ban, khỏi một *vinculum*, một “sợi xích”, trói buộc chàng hay nàng”.

Sách Giáo Lý nói rõ: “Như thế, sợi dây hôn phối đã được chính Thiên Chúa thiết lập một cách khiến cho cuộc hôn nhân do hai người đã rửa tội ký kết và hoàn hợp không thể nào bị tiêu hủy. Sợi dây này, vốn phát sinh từ hành vi nhân bản tự do của vợ chồng và sự hoàn hợp hôn nhân của họ, là một thực tại, từ nay không thể thu hồi, và phát sinh ra một giao ước được lòng thủy chung của Thiên Chúa bảo đảm. Giáo Hội không có quyền làm ngược lại sự sắp xếp khôn ngoan này của Thiên Chúa” (109).

Buckley cho rằng sợi dây bí tích được định nghĩa là thuộc một trật tự hoàn toàn khác với sợi dây tự nhiên nhưng cả các nhà thần học lẫn huấn quyền đều không thể nói rõ sự phân biệt thoả đáng khi đụng tới tính bất khả tiêu vì mọi cuộc hôn nhân đều được coi là bất khả tiêu. Giáo luật chỉ nói một cách đơn giản rằng trong trường hợp hôn nhân bí tích, tính bất khả tiêu đã được tăng cường.

## **Khung cảnh hiện nay, các vấn nạn và gợi ý**

Từ trước tới nay, tập sách này đề cập tới lịch sử ly dị và tái hôn trong Giáo Hội. Phần này sẽ bàn tới các khó khăn mục vụ phát xuất từ tình trạng người ta đã ly dị và tái hôn phần đời, các phán định của Giáo Hội về tình trạng này liên quan tới vấn đề lãnh nhận Thánh Thể cũng như các vấn đề và gợi ý đã nảy sinh từ các suy tư về tình trạng này.

Câu trích lời Đức Cha **Peter Smith** của giáo phận **East Anglia** trong một bài nhận định trên truyền hình có lẽ đã tóm lược được đầy đủ việc nhiều người ngày nay cảm nhận ra sao về tình thế của những người Công Giáo ly dị và tái hôn: “Về phương diện mục vụ trong tư cách một linh mục, tôi nghĩ rằng một trong các khó khăn lớn lao là câu hỏi sau đây của những người đã kết hôn: cuộc hôn nhân của những ai đã bị tan vỡ? Họ đã tái hôn, tái hôn trong ngoặc kép, nhưng không thể hay không cảm thấy mình là thành viên đầy đủ của Giáo Hội. Họ không thể tham dự Bí Tích Thánh Thể và Bí

Tích Thống Hối như lòng mong ước. Tôi rất muốn tình thế ấy được giải quyết, nhưng tôi muốn nói, tôi nghĩ tôi cũng nên minh xác rằng đây không phải là một điều sắp dễ dàng được giải quyết hay được giải quyết rất nhanh. Nhưng tôi nghĩ: trong tư cách một Giáo Hội, ta nên, ta cần đưa ra nhiều cố gắng hơn đối với việc này, để cố gắng thấy rõ các hệ luận thần học và kỷ luật của nó, và đến mức nào ta có thể giúp đỡ được những người này. Trong khi chờ đợi, tôi nghĩ ta phải hết sức nhạy cảm đối với những người đang ở trong các tình huống này; và thực sự thuyết phục, như tôi từng nói, để họ thấy rằng họ không bị Giáo Hội từ bỏ; họ vẫn là thành phần của Giáo Hội; và đối với họ, rất có thể đây là một phần của Calvariô, của một cuộc vác thánh giá như họ nghĩ: vì trong lúc này đây, hiện đang có một cuộc bế tắc” (110).

Ladislav Orsy nói thêm: “Trạng huống của những người ly dị và tái hôn xem ra có vẻ mới và bất thường. Thật khó tìm thấy một tiền lệ trong đó, một nhóm tín hữu được mời gọi tham dự sinh hoạt đạo đức, bác ái, và cả tông đồ nữa của Giáo Hội, nhưng đồng thời lại bị cấm cản, không được nhận lãnh Bí Tích Thánh Thể vì họ là những kẻ tội lỗi công khai. Hơn nữa, bình thường ta vẫn giả thiết rằng ơn phúc sự sống tiếp nhận được lúc chịu rửa tội phải được nuôi dưỡng bằng phép Thánh Thể; thế mà nhóm người này dù được mời gọi sống trọn cuộc sống Kitô hữu hàng ngày, nhưng lại không được tiếp nhận sức mạnh thông thường vốn được **ban** cho qua Phép Thánh Thể. Đàng khác, người ta nhiều lần gợi ý rằng, một khi đã ăn năn, thì ơn thánh Chúa sẽ ở với những người như trên. Nếu điều đó đúng, họ khó có thể là các tội nhân cứng lòng không muốn sửa lại đường đi của mình” (111).

**Buckley** nói thẳng hơn: “Chúng có nặng ký hơn cả của những người này (có cả giám mục, linh mục và giáo dân) là: bản năng của họ cho họ thấy: với giáo huấn hiện nay, một điều gì đó đang sai lầm một cách nghiêm trọng và còn hơn hế nữa, đây là một gương mù gương xấu... Bản năng [tín hữu] của họ cho họ thấy rằng sự hiện diện cứu chuộc của Chúa Giêsu phải có khả năng đi sâu vào mọi tình thế, nhất là các tình thế kêu nài đến Người vì chúng chính là thành phần của sự gãy đổ mà Người đã đích thân xuống thế để cứu chuộc. Họ coi đây là mệnh lệnh Tin Mừng căn bản nhất và tôi tin chắc họ đúng” (112).

Trước nhất, ta hãy xem giáo huấn của Huân Quyền trong hơn 30 năm qua, sau đó, xem xét các nhận định về giáo huấn này rồi gợi ý về cách thế vượt qua thế bế tắc vốn đè nặng lên các người ly dị và tái hôn và những người có nhiệm vụ chăn dắt họ. Tuy nhiên, thiện nghĩ nên nói ngay rằng hiện không có những giải đáp dễ dãi vào lúc này.

## Vấn đề

Vấn đề căn bản ở đây được giải thích tuyệt nhất nhờ đoạn trích sau đây từ tông huấn *Familiaris Consortio*: “Tuy nhiên, Giáo Hội đã tái khẳng định thực hành của mình, một thực hành đặt căn bản trên Thánh Kinh, là không cho rước lễ những người ly dị tái hôn. Họ không thể được phép bởi sự kiện này là bậc sống và điều kiện sống của họ, một cách khách quan, đã đi ngược lại với sự kết hợp yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội, một sự kết hợp vốn được Phép Thánh Thể biểu tượng và thể hiện. Bên cạnh đó, còn một lý do mục vụ đặc biệt nữa: nếu những người này được phép rước lễ, việc này sẽ dẫn các tín hữu đến chỗ lầm lẫn và mù mờ liên quan tới giáo huấn của Giáo Hội về tính bất khả tiêu của hôn nhân” (113).

Dĩ nhiên, điều trên được viết ra năm 1981 nhưng giáo huấn của Giáo Hội từ đó vẫn nhất quán. Ta

cũng phải ghi nhận rằng Đức Gioan Phaolô II nói tới một hoàn cảnh khách quan, chứ ở đây, ngài không phán định về tính luân lý chủ quan của các bên. Mà ngài cũng không phân biệt giữa những người **tin** rằng cuộc hôn nhân cũ của họ là không thành hiệu và những người tin là nó thành hiệu.

### **Thập niên đầu 1970-1980**

James Provost viết một bài quan trọng vào năm 1980 trong đó ông khảo sát hoàn cảnh “hôn nhân không thể nào còn chịu đựng được nữa” (114). Trong bài này, ông nhấn mạnh rằng hậu bán thập niên 1960, hoàn cảnh của những người Công Giáo ly dị và tái hôn được nhiều người chú ý vì 3 yếu tố sau: sự quan tâm phát sinh từ việc tin mừng hóa, sự gia tăng biến cố ly dị, và một ý thức đối mới đối với quyền lợi những người được tòa án Giáo Hội thụ lý. Một phương thức tiếp cận các vấn đề này là xét xem có thể làm gì để đơn giản hóa thủ tục tòa án. Trong khi người khác đặt câu hỏi để biết liệu có nên duy trì các hạn chế hiện hữu đối với những người ly dị hay không. Năm 1968, một loạt bài báo ở Mỹ đã tra vấn năng quyền độc hữu của các tòa án trong việc giải quyết hoàn cảnh này và còn đưa ra một số gợi ý thay thế nữa.

### **Hoàn cảnh tranh cãi và hoàn cảnh khó khăn**

Năm 1968, ý thức được các khó khăn trên, Hội Giáo Luật Hoa Kỳ (CLSA) thiết lập một ủy ban chuyên đề. Năm 1970, Ủy ban này tường trình rằng cần phải phân biệt giữa hoàn cảnh tranh cãi và hoàn cảnh khó khăn. Hoàn cảnh tranh cãi (conflict situation) là hoàn cảnh trong đó cuộc hôn nhân cũ bất thành hiệu trước mặt Thiên Chúa nhưng người ta không chứng minh được tính bất thành hiệu này trước tòa án Giáo Hội (115). Còn hoàn cảnh khó khăn (hardship situation) là hoàn cảnh cuộc hôn nhân cũ được coi là thành hiệu nhưng bị tan vỡ. Trong cả hai hoàn cảnh, người phối ngẫu của cuộc hôn nhân cũ cũng đã tái hôn.

Ủy ban có 3 khuyến cáo đối với hoàn cảnh tranh cãi:

- (a) phải chú trọng nhiều hơn tới lời tuyên bố của hai bên khi tòa án đi tới kết luận,
- (b) mỗi giáo phận được khuyến khích thành lập một ủy ban để xử lý các vụ không thể chứng minh trước tòa; việc làm của ủy ban này là cố vấn cho các bên, giúp họ biết đánh giá một cách khách quan xác tín bản thân của họ về tính bất thành hiệu.
- (c) ủy ban thúc giục các vị giải tội khuyên hối nhân của mình tuân theo lương tâm có hiểu biết đàng hoàng dù việc đó không phù hợp với luật lệ bên ngoài. Ủy ban không có khuyến cáo xây dựng nào đối với các hoàn cảnh khó khăn.

Trong thập niên 1970, các tòa án đã nhận được sự hỗ trợ và các cố gắng đã được đưa ra nhằm giải quyết nền thần học hôn nhân và vấn đề “tòa trong” đã được dành cho nhiều quan tâm. Provost nhận ra 4 khuynh hướng chính nơi các nhà thần học. Khuynh hướng có tính truyền thống hơn cả cho rằng người ly dị tái hôn là người sống trong trạng thái tội lỗi và do đó bị loại ra ngoài việc tiếp nhận các bí tích. Khuynh hướng ôn hòa hơn đặt nghi vấn có phải mọi cặp hiện đang sống trong cuộc kết hợp sai qui định có thực sự “sống trong tội” hay không. Khuynh hướng này nhìn nhận một vài ngoại lệ khiến có thể cho phép người ly dị tái hôn được lui tới các bí tích. Khuynh hướng thứ ba tra vấn tính bất khả tiêu của hôn nhân và dù không bác bỏ giáo huấn của Giáo Hội, nhưng tìm cách giải thích

giáo huấn này theo nền thần học đương đại. Khuynh hướng thứ tư thách thức hiệu lực trói buộc của giáo huấn bất khả tiêu nội tại và cố gắng biện luận cho việc phải xem xét từng trường hợp một. Ta sẽ thấy các khuynh hướng này vẫn tồn tại tới nay.

### **Tòa trong và tòa ngoài**

Hai tòa này không được phân biệt bằng thẩm quyền được sử dụng, cũng không bằng người thực thi thẩm quyền ấy, hay chủ đề bàn tới mà là bằng mức độ được nhiều người biết đến hay không (publicity). Tòa trong có đặc điểm bí mật hay dấu kín trong cách quyền tài phán của Giáo Hội được thi hành (116).

### **Tòa ngoài**

Quyền tài phán có thể được thi hành theo pháp chế (nơi tòa án chẳng hạn) hay theo hành chánh (như việc tuyên bố hôn nhân vô hiệu, nullity) (117).

### **Tòa trong**

Việc này có thể được thi hành nơi tòa bí tích (phép thống hối chẳng hạn) hay một tòa không có tính bí tích. Quyền tài phán này có thể có giới hạn như các vị giải tội phải giới hạn quyền tài phán của mình vào bí tích mà thôi. Nên nhớ rằng cả hai trường hợp này đều có liên hệ tới quyền tài phán. Chứ không phải chỉ là vấn đề khuyến bảo một ai đó. Nó cũng không chỉ là quyết định lương tâm của cá nhân. Người không có quyền tài phán không được sử dụng quyền này. Trường hợp hiển nhiên là các linh mục không có năng quyền giải tội hay các linh mục không có năng quyền do thánh chức (ex officio) hay do ủy quyền được chủ tế các nghi thức hôn phối. Người ta có thể thấy rõ hạn từ “giải pháp tòa trong” không luôn được sử dụng theo nghĩa hẹp (118).

### **Các sáng kiến của Hoa Kỳ**

Ta nên tạm đề qua một bên các giải pháp đã được đề nghị trong thập niên này và nên tóm lược cuộc tranh luận về vấn đề người ly dị và tái hôn.

Năm 1972, giáo phận Baton Rouge, Louisiana, cho công bố các thủ tục đối với “Các Trường Hợp Lương Tâm Tốt”. Các thủ tục này xét tới việc được phép rước lễ dưới những điều kiện đặc thù trong hoàn cảnh tranh cãi. Tòa Thánh có phản ứng ngay lập tức. Đức HY Krol được chỉ thị phải ra một tuyên bố phê phán các thủ tục này và kêu gọi việc tuân giữ kỷ luật hiện hành. Cần nhấn mạnh rằng Hội Đồng Giám Mục Hoa Kỳ lúc đó đang nghiên cứu tình huống, do đó, Đức Cha Tracy đã cho ngưng ngay các thủ tục trên. Tuy nhiên văn kiện này không bao giờ được công bố. Tại Áo, Đức và Thụy Sĩ, nhiều đề nghị cũng đã được đưa ra trong các thượng hội đồng. Tại Đức, người ta xem xét đề nghị cho phép một số người ly dị tái hôn được chịu các bí tích dưới một số điều kiện; còn người Thụy Sĩ thì xét chung vẫn có cảm tình với những thay đổi như thế nhưng các giám mục của cả 2 nước đều cảm thấy mình không thể hành động độc lập với kỷ luật phổ quát. Tháng 4 năm 1973, Đức HY Seper gửi một lá thư nhân danh Bộ Giáo Lý Đức Tin cho các chủ tịch các hội đồng giám mục. Bức thư này bác bỏ điều nó mô tả là việc từ bỏ giáo huấn truyền thống của Giáo Hội về tính bất khả tiêu. Việc từ bỏ này từng dẫn tới nhiều lạm dụng liên quan tới việc cho phép người sống trong các cuộc hôn nhân không đúng qui định được lãnh nhận các bí tích.

“Về việc chấp nhận cho chịu các bí tích, một đảng, các vị bản quyền được yêu cầu phải nhấn mạnh tới việc tuân giữ kỷ luật hiện hành và đảng khác, phải lo sao để các vị mục tử thi hành việc chăm sóc đặc biệt hòng tìm ra những người đang sống trong một cuộc kết hợp không đúng qui định để áp dụng tập quán vốn được Giáo Hội chấp nhận ở tòa trong, như một giải pháp cho các trường hợp này cộng với nhiều phương thế đúng đắn khác” (119).

Nhận định về lời công bố này, Provost cho rằng: “các phương thế đúng đắn” thường được hiểu là ly thân, trở về với người phối ngẫu trước đây, hay tuyên bố vô hiệu cuộc hôn nhân trước sau khi đã hữu hiệu hóa cuộc kết hợp hiện nay. Miễn chuẩn và tiêu hôn cũng có thể được bao gồm ở đây. Nhưng “tập quán vốn được Giáo Hội chấp nhận ở tòa trong” nghĩa là gì?

Các giám mục Hoa Kỳ đã gửi cho Bộ Giáo Lý Đức Tin một lá thư đề xin minh xác về ý nghĩa này. Sau hai năm với nhiều yêu cầu được lặp đi lặp lại, cuối cùng Bộ Giáo Lý Đức Tin đã trả lời qua Đức TGM Hamer, thư ký của Bộ. Ngài giải thích rằng phải hiểu câu trên trong ngữ cảnh nền thần học luân lý truyền thống nghĩa là các cặp vợ chồng này có thể lãnh nhận các bí tích với hai điều kiện: a) họ cố gắng sống theo đòi hỏi của các nguyên tắc luân lý Kitô Giáo; b) họ lãnh nhận các bí tích trong các nhà thờ nơi không ai biết họ để tránh gây gương mù gương xấu. Ngài không đưa ra sự phân biệt nào giữa các hoàn cảnh tranh cãi và khó khăn. Các vị giám mục Hoa Kỳ từng chỉ chú tâm tới hoàn cảnh tranh cãi mà thôi. Các vị cố gắng triển khai một chính sách toàn quốc nhưng hai lần bị Tòa Thánh bác bỏ. Năm 1976, một đề nghị được đưa ra nhằm tiêu chuẩn hóa thủ tục tòa trong qua việc buộc phải trình mọi hoàn cảnh cho vị giám mục hay người được ngài ủy nhiệm. Ngài phải nắm chắc theo nghĩa luân lý rằng cặp vợ chồng này quả đang nằm trong hoàn cảnh tranh cãi trước khi cho họ được lãnh nhận các bí tích. Đức HY Felici từ Rôma trả lời rằng sự chắc chắn theo nghĩa luân lý này có thể đạt được bởi tòa án chứ không phải là một giải pháp của tòa trong. Một đề nghị nữa vào năm 1979 nhằm đem lại cho các giám mục nhiều ý tưởng để các ngài chỉ thị riêng cho các linh mục của mình trong việc sử dụng tòa trong. Nhưng đề nghị này không bao giờ hoàn tất. Trong khi ấy tại Âu Châu, người ta vẫn có nhiều cố gắng để giải quyết tình thế. Một vài nước phân biệt các hoàn cảnh tranh cãi và các hoàn cảnh khó khăn, một số không đưa ra một phân biệt như vậy (120).

Lúc Provost viết bài này (1980), thì các nhà giáo luật học, thần học và mục tử vẫn còn đang loay hoay với nhiệm vụ khó khăn phải giải thích “tập quán vốn được Giáo Hội chấp nhận ở tòa trong” nghĩa là gì. Căn cứ theo các cuộc thảo luận này trong thập niên 1970, Provost đã xem xét cả hai hoàn cảnh tranh cãi và khó khăn.

#### **a) Hoàn cảnh tranh cãi (121)**

Khởi đầu, ông cho rằng hoàn cảnh tranh cãi từng “được tường trình là lỗi giải thích có thể chấp nhận được của tập quán vốn được chấp nhận ở tòa trong” (122). Đức HY Gasparri (123) cho rằng nếu cuộc hôn nhân thứ nhất không được ai trong khu vực biết đến và chắc chắn vô hiệu theo phán đoán của vị bản quyền, thì không nên phiền hà gì cặp vợ chồng đang sống trong cuộc hôn nhân “theo tòa trong” hiện nay. Người ta tranh luận về việc: liệu một xác quyết như thế có phải chỉ được giới hạn vào vị bản quyền hay không. Câu hỏi là chính cặp vợ chồng có thể đưa ra một xác quyết như thế hay không. (Họ dám đang làm việc ấy!). Provost cho hay: phần lớn các trước tác ủng hộ cách tiếp cận này đều tiên giả thiết một sự trợ giúp nào đó từ bên ngoài giúp vợ chồng biết lượng định một cách khách quan liệu các sự kiện hiện có có cho thấy họ đang nằm trong hoàn cảnh tranh

cãi hay không. Nói theo giáo luật, nếu họ tự ý hành động, thì hành vi của họ không hẳn đúng là một giải pháp của “tòa trong” vì không có hành vi tài phán nào can dự vào (124).

Hai điều kiện của Đức TGM Hamer xem ra đã được chứng thực trong hoàn cảnh tranh cãi. Điều kiện đầu do ngài đưa ra là: cặp vợ chồng phải cố gắng sống phù hợp với các nguyên tắc luân lý. Các nguyên tắc này liên quan tới việc bảo vệ các quyền mà hai bên thủ đắc được trong hôn nhân, và việc sử dụng tính dục cách hợp lệ vốn chỉ có trong hôn nhân. Xét một cách khác quan, người ta có thể biện luận rằng vợ chồng trong hoàn cảnh tranh cãi không ở trong trạng thái tội lỗi vì cả hai lý do. Nếu cuộc hôn nhân trước bất thành hiệu, thì đâu có quyền nào được thủ đắc. Cuộc kết hợp hiện tại có thể đặt căn bản trên sự ưng thuận vợ chồng thật sự dù không được giáo luật nhìn nhận. Đức HY Gasparri cho rằng sự ưng thuận có hiệu quả trong các hoàn cảnh này. Do đó, có thể kết luận rằng việc họ sử dụng tính dục không trái phép. Nói một cách khách quan, chúng là các hành vi vợ chồng dù không được hệ thống luật lệ của Giáo Hội nhìn nhận.

Điều kiện thứ hai là không gây gương mù gương xấu. Những ai không thấy sự phân biệt nào giữa hoàn cảnh tranh cãi và hoàn cảnh khó khăn chắc sẽ coi đây là lý do mạnh mẽ để loại mọi người ly dị và tái hôn khỏi việc lãnh nhận các bí tích. Nếu họ lãnh nhận các bí tích, thì lòng tôn trọng của mọi người khác đối với giáo huấn của Giáo Hội về tính bất khả tiêu sẽ yếu đi nhiều lắm. Những ai chủ trương sự phân biệt này sẽ cho rằng phải cân nhắc gương mù gương xấu căn cứ vào tính công khai thực sự, chứ không căn cứ vào khả thể có người khám phá ra hoàn cảnh. Sau cùng, phải nói thế nào về các tuyên bố vô hiệu và tiêu hôn? Người ta thường tái hôn một cách thầm lặng và trở lại lãnh nhận các bí tích mà không gây ra gương mù gương xấu nào cả. Có người đã tính toán rằng đến giữa thập niên 1970, chung chung ai cũng sẽ chấp nhận rằng hoàn cảnh tranh cãi là lối giải thích hợp pháp cho thuật ngữ “tập quán vốn được chấp nhận ở tòa trong”. Nhưng khó khăn thực tế còn đó trong việc quyết đoán ai là người thực sự nằm trong hoàn cảnh tranh cãi.

## **b) Hoàn cảnh khó khăn**

Để giải quyết các hoàn cảnh khó khăn, hiện có hai giải pháp truyền thống thuộc tòa trong a) coi nhau như anh em và b) che dấu (dissimulation). Nhiều giải pháp khác cũng đã được đề nghị.

Như đã biết, phương thức có tính truyền thống hơn cả là vợ chồng nên tách rời nhau và trở lại với người phối ngẫu trước. Trong các hoàn cảnh cực đoan, cặp “tái hôn” có thể được phép sống với nhau như anh em mà không có liên hệ tính dục và được lãnh nhận các bí tích với một số điều kiện để tránh gương mù gương xấu (125). Ít người có thể sống qua việc sắp xếp anh em này và các nhà luân lý học từng cân trọng chỉ giới hạn việc dùng tới nó trong các trường hợp cực đoan.

Che dấu là một giải pháp thuộc tòa trong: “Che dấu là một hành vi cố ý về phía vị có thẩm quyền trong việc làm ngơ một điều gì đó không được phép (illicit) đang diễn ra, để tránh một sự xấu lớn hơn có thể xảy ra nếu vị này hành động. Việc này không phải chỉ là “một sự im lặng có tính khoan dung” (economic silence) và đôi khi không chỉ hàm nghĩa để mặc người ta “tỏ ý ngay lành” (in good faith) (126).

Luận điểm ở đây là: giáo quyền không đòi vợ chồng phải chia tay. Theo bộ giáo luật 1917, những người như thế được suy đoán (deemed) là song hôn và giám mục có thể trừng phạt họ bằng vạ tuyệt thông đích danh và xuất giáo (interdict) đích danh nếu họ không chịu xa nhau (127). Nhưng thái độ

chung của Giáo Hội vốn là che dấu và để cặp này sống với nhau. Thế còn việc lãnh nhận các bí tích? Theo truyền thống, “ý ngay lành” cần có để giáo quyền che dấu. Ta có thể nói được không rằng cặp này có ý ngay lành? Ấy thế nhưng các vị giám mục quả có che dấu trong các trường hợp như thế. Giáo luật điều 855 của bộ luật 1917 đòi những ai bị công khai biết tới như là bất xứng không được lãnh nhận Thánh Thể. Nhưng phải cho những kẻ phạm tội bí mật (occult) lãnh nhận Thánh Thể nếu việc từ chối họ một cách công khai sẽ gây ra gương mù gương xấu. Đây chắc chắn là trường hợp che dấu về phía các linh mục. Liệu có thể áp dụng cùng điều này nếu hoàn cảnh của cặp này bị cộng đoàn biết tới nhưng việc cho họ lãnh nhận bí tích vẫn không gây gương mù gương xấu? Trường hợp này không được giáo luật bàn tới và cũng không được các tác giả truyền thống dự liệu. Một đề nghị thay thế phải nhớ tới hai nguyên tắc của Đức TGM Hamer tức các bên phải cố gắng sống phù hợp với các nguyên tắc luân lý và mọi nguy cơ gây gương mù gương xấu phải được tránh.

Những người bảo thủ sẽ lý luận rằng những ai sống trong các hoàn cảnh khó khăn là đang sống trong trạng thái tội lỗi. Ngay dù không có tội theo chủ quan, thì hoàn cảnh của họ ít nhất cũng là chất liệu nặng gây ra tội và do đó bất tương hợp với việc lãnh nhận các bí tích (128). Năm 1978 chẳng hạn, Ủy Ban Thần Học Quốc Tế tuyên bố rằng những người ly dị tái hôn là những người ngoại tình, đi ngược lại thiên luật và ở trong một trạng thái bất tương hợp với việc lãnh nhận Thánh Thể. Chủ trương này cho rằng giáo huấn của Chúa Giêsu về tính bất khả tiêu là một mạc khải. Cho nên không thể nói về quyền chủ quan đối với Thánh Thể. Người ở trong hoàn cảnh khó khăn, vì thế, quả là người lạc giáo. Nhiều tác giả khác nhấn mạnh đến việc cần phải phân biệt giữa chất thể và mô thể của tội. Những người ở trong hoàn cảnh khó khăn có thể không phạm tội theo chủ quan và do đó, không nên bị từ khước lãnh nhận bí tích. Họ không chính thức bác bỏ tính bất khả tiêu và nhiều người ly dị thành thực hối lỗi về hoàn cảnh hiện hữu của họ.

Xét theo giáo luật, hoàn cảnh vào lúc ta đang bàn tới phức tạp hơn là mới thoạt nhìn theo cái nhìn của các tuyên bố chính thức. Luật coi những người trên là song hôn hơn là ngoại tình vì hoàn cảnh của họ có một số yếu tố của hôn nhân và rất có thể họ còn đã trao đổi sự ưng thuận đầy đủ theo tự nhiên, dù vô hiệu theo giáo luật. Song hôn là một căn bản của ngăn trở công xúc tu sĩ (public decency) (giáo luật điều 1078 của bộ luật 1917). Những người song hôn bị coi là ô danh (infamous) theo luật pháp nhưng không nhất thiết phải loại những người như thế khỏi Phép Thánh Thể. Giáo luật điều 855 # 1 (bộ luật 1917) rõ ràng chỉ phải áp dụng để chống lại những ai ô danh một cách lộ liễu (manifestly infamous). Nếu họ không bị mang tiếng ô danh trong khu vực, họ có thể thi hành quyền được lãnh nhận Thánh Thể, nếu họ không biết chắc là mình có tội trọng. Khó có thể thấy tại sao chỉ vì lý do này, những người trên lại bị loại ra ngoài việc lãnh nhận bí tích vì lý do này (129).

Hội Giáo Luật Hoa Kỳ nghĩ tới các trường hợp khó khăn khi đệ nạp 4 tiêu chuẩn cho phép những người Công Giáo ly dị và tái hôn được lãnh nhận các bí tích vào năm 1975. Bốn tiêu chuẩn đó là 1) cuộc hôn nhân trước tan vỡ không thể phục hồi và hòa giải được; 2) các bồn phận do cuộc hôn nhân trước phát sinh đều được nhìn nhận và thực hiện một cách có trách nhiệm; 3) các bồn phận do cuộc phối hợp hiện nay được nhìn nhận và thực hiện một cách có trách nhiệm; 4) Ý muốn sẵn sàng sống đức tin Kitô Giáo trong cộng đồng Giáo Hội được nhận rõ (130).

### **Gương mù gương xấu**

Còn về gương mù gương xấu thì nhiệm vụ của mục tử là gìn giữ đời sống của cộng đồng khỏi nguy

cơ gặp những gương mù gương xấu nặng nề. Một vài khả thể gây ra gương mù nặng nề là: a) Giáo Hội từ bỏ giáo huấn về tính bất khả tiêu, b) một số người bị giao động trong đức tin, c) một số người từng tuân giữ giáo huấn của Giáo Hội nay cảm thấy mình như bị phản bội, d) nó chứng minh cho cơn khủng hoảng lương tâm nặng nề nơi một số linh mục và giáo dân. Câu hỏi là liệu những điều ấy có ngăn cản những người ly dị và tái hôn không được lãnh nhận các bí tích hay không. Đức TGM Hamer giải thích khả thể gương mù không ngăn cản những cặp này lãnh nhận Thánh Thể tại những nhà thờ không ai biết họ. Mặt khác, cộng đồng giáo xứ thường không hay biết các phán quyết của Giáo Hội ở toà ngoài (như tuyên bố vô hiệu chẳng hạn) nhưng ngay cả khi họ được thông báo, dường như cũng không có nguy cơ gương mù nặng nề. Về bí tích thống hối, thì đây là việc của tòa trong nên luôn được bảo vệ bằng ấn tín giải tội. Còn đối với bí tích Thánh Thể, thiện ích thiêng liêng của bản thân phải nhường bước cho việc “hiệp thông” của cộng đồng, một hiệp thông mà bí tích này thực hiện với Chúa Kitô và với nhau. Việc những người ly dị tái hôn lãnh nhận bí tích này khó có thể được cho phép vì như thế sẽ làm hại tới sự hiệp thông kia.

Provost nhận ra nhiều khuynh hướng khác nhau được triển khai vào cuối thập niên 1970. Một trong những khuynh hướng này tập chú vào việc nhấn mạnh tới tính bí tích đổi mới trong đời sống Giáo Hội và tìm cách tìm ra các phương cách cho những người đang sống trong các hoàn cảnh không đúng qui định được lãnh nhận bí tích thống hối và bí tích Thánh Thể. Một khuynh hướng khác thừa nhận rằng những người như thế không bị loại ra khỏi sự hiệp thông với Giáo Hội nhưng vẫn không được lãnh nhận các bí tích. Những người theo khuynh hướng sau nhấn mạnh tới giáo huấn của Giáo Hội về bất khả tiêu và trở lại ý niệm “bí tích ước muốn” (sacraments of desire) dành cho những người ly dị tái hôn. Đức Giáo Hoàng, các giám mục, thần học gia và mục tử tất cả đều nhấn mạnh tới nhu cầu phải gia tăng chăm sóc mục vụ cho những người này. Provost kết luận bài viết của mình bằng lời quả quyết như sau: có hai cách tiếp cận tổng quát đối với vấn đề này, một là thay đổi giáo huấn của Giáo Hội về hôn nhân, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp, tái giải thích nó tận nguồn. Hai là duy trì giáo huấn hiện hữu nhưng thích ứng việc thực hành trong Giáo Hội. Ông thấy cách thứ hai có nhiều hy vọng thực tiễn hơn.

## **Quan điểm khác**

Cùng lúc Provost viết bài trên, linh mục Francisco Javier Urrutia, Dòng Tên, cựu giáo sư tại Giáo Hoàng Học Viện Piô X Đà Lạt, lúc ấy đang dạy tại Đại Học Gregoriana, ở Rôma, cũng có bài đăng trên cùng một tập san (131). Ngài nhận định rằng phương thức mục vụ nghiêm ngặt trong quá khứ xem ra không ngăn cản được đà ly dị. Do đó, cần phải xem xét các thông sáng mới về thần học. Một trong các phương thức mới là một số người thời nay coi hôn nhân như một diễn trình đang lớn mạnh hướng tới việc xây đắp một cộng đồng sự sống do giao ước hôn nhân đòi hỏi, hơn là một khế ước hiện có hay không có vào một lúc nhất định nào đó. Việc hoàn hợp hôn nhân không phải chỉ là một hành vi thể lý. Ngài cũng nghĩ rằng nó có thể mở ra “một con đường để giải thích chính xác hơn nguyên tắc bất khả tiêu của hôn nhân Kitô Giáo” (132).

Cha Urrutia tiếp tục viết rằng luật không những chỉ xem xét tới thiện ích của cộng đồng hay duy trì định chế mà còn phải phát huy thiện ích bản thân của mỗi cá nhân nữa. Tuy nhiên, cha không đồng ý việc các nguyên tắc mục vụ bị cắt đứt khỏi các nguyên tắc tín lý. Theo cha, điều quan trọng là phải phân biệt các hoàn cảnh tranh cãi với các hoàn cảnh khó khăn. Các nhà giáo luật học phải đưa ra các giải pháp căn cứ vào giáo huấn chân chính của Giáo Hội và phù hợp với luật lệ hiện hành của Giáo Hội. Ngài nhấn mạnh rằng thuật ngữ “giải pháp của tòa trong” không thực sự chính xác. Mặc



dù nó dựa trên sự kiện chỉ được biết đến ở tòa trong, nhưng nó có ảnh hưởng hiển nhiên tới tòa ngoài. Nếu người ly dị và tái hôn được khuyến khích sống một đời sống bí tích bình thường và một đời sống vợ chồng coi như bình thường, thì điều này rõ ràng thuộc tòa ngoài: “Bất cứ ý niệm về tòa trong nào hàm nghĩa rằng các tòa khác biệt và tách biệt nhau đến nỗi có thể đưa ra giải pháp cho một trong các tòa mà những giải pháp này không gây ảnh hưởng tới tòa kia là điều không thể chấp nhận được” (133).

Như Provost từng nhấn mạnh, tòa trong chỉ là tòa lương tâm theo nghĩa nó là tòa kín (occult) chứ không có nghĩa là tòa đưa ra các quyết định tư riêng, không liên hệ gì tới các bồn phận bên ngoài. Không được quan niệm nó như một tòa không còn lệ thuộc các qui định pháp lý, ngược với tòa ngoài theo nghĩa tòa ngoài có tính pháp lý một cách độc hữu. Nó cũng không phải là tòa của các quyết định chủ quan, ngược với các quyết định được các qui định khách quan bên ngoài hướng dẫn. Cha Urrutia tin rằng một giải pháp đề nghị ra để giải quyết sự kinh chống giữa tòa trong và tòa ngoài thực ra đang đưa ra một lối hành động ở tòa ngoài mà người ta không thể chấp thuận được: “Giải pháp này đôi khi được gọi là 'Giải Pháp Của Lương Tâm Tốt', hay giải pháp mục vụ dựa vào lương tâm tốt vào lúc này của người ta. Xin cho tôi được đề nghị rằng thay vì là một giải pháp của 'lương tâm tốt', thực tế, nó chỉ là một giải pháp đem lại cho người ta một lương tâm tốt. Họ được khuyến khích đặt ra các câu hỏi nữa về tình thế hôn nhân của họ và cứ việc tới lãnh các bí tích theo ý ngay lành, bất kể thực tại khách quan có ra sao” (134).

### **Hoàn cảnh khó khăn**

Rồi Cha Urrutia đề cập tới hoàn cảnh khó khăn. Theo cha, không có luật Giáo Hội nào trực tiếp ngăn cấm những người này lãnh nhận các bí tích, đây là một vấn đề luân lý. Họ tự đặt mình vào một tình huống không hợp qui định, tình huống này ngăn cản họ lãnh nhận các bí tích. Cha cho rằng chính lương tâm họ, chứ không phải luật của Giáo Hội, cho họ thấy họ thiếu những tư thái (dispositions) cần thiết (135). Vấn đề thực sự là vấn đề thái độ đối với tội lỗi hiện có mà họ chưa chịu ăn năn từ bỏ.

Có người biện luận cho “lương tâm tốt” như sau: cuộc hôn nhân đầu đơn thuần đã tan vỡ. Về phương diện pháp lý, nó có thể thành hiệu nhưng thực tại của nó đã tan biến. Chắc chắn nó đã chết trong tư cách một cuộc hôn nhân thực chất dù nó vẫn là một cuộc hôn nhân thành hiệu xét theo giáo luật. Cha Urrutia cho rằng “cuộc hôn nhân thực chất” (real marriage) trong ngữ cảnh này chỉ có thể chỉ về thực tại của liên hệ xúc cảm giữa hai vợ chồng. Nó không phát sinh từ thực tại hôn nhân vì nó không hiện hữu. Nhưng hôn nhân là một thực tại pháp lý (136), một liên hệ pháp lý gồm các quyền lợi và các bồn phận từng được trao đi và tiếp nhận một cách hỗ tương. Ta nói tới hôn nhân như một giao ước và một sợi dây nối kết. Sự cam kết hỗ tương của chồng và vợ, các quyền lợi và bồn phận này cũng như sợi dây hỗ tương kia chính là thực tại của hôn nhân. Thực tại này không thể chết ngoại trừ với cái chết thể lý của ít nhất một trong hai người phối ngẫu. Cha Urrutia không thấy sự khác nhau nào giữa cuộc hôn nhân giáo luật và cuộc hôn nhân thực chất. Theo ngài, nếu một cuộc hôn nhân đã hiện hữu, thì nó có tính nhân bản, Kitô Giáo và giáo luật. Ngài không bình luận về cuộc hôn nhân giữa hai người ngoại giáo!

Cha Urrutia không chủ trương che dấu (137). Không thể để người ta với ý ngay lành. Ngài tin rằng phải chỉ cho họ thấy điều sai lầm của họ, hy vọng rằng họ sẽ sửa lại sai lầm ấy và hành động đối với nó. Ngài tin đó là trách nhiệm mục vụ nhất là khi các mục tử được hỏi ý kiến. Ngài kết luận phần

nói về các hoàn cảnh khó khăn bằng việc bác bỏ ý niệm cho rằng hôn nhân không được thiết lập bằng sự ưng thuận hỗ tương (một khế ước) mà là một diễn trình đang lớn lên, một diễn trình rất có thể không bao giờ tới được điểm trở thành cuộc hôn nhân Kitô Giáo (138).

## Hoàn cảnh **tranh cãi**

Đối với hoàn cảnh tranh cãi, Cha Urrutia tin rằng việc ban hành quyết định vô hiệu hóa hôn nhân dựa vào lời các bên liên hệ (và ngay cả chỉ một bên) là điều hợp pháp và do đó, ta có thể đạt được sự chắc chắn đối với tính bất thành hiệu của cuộc kết hợp trước. Theo cha, đây không phải là vấn đề người ta phải chắc chắn về tính bất thành hiệu trước đây, chỉ cần họ phải chắc chắn về một sự kiện nào đó, một sự kiện mà nếu xảy ra thực sẽ làm cho cuộc hôn nhân thành bất hiệu lực. Thiển nghĩ Cha Urrutia đang bênh vực một giải pháp đơn giản hóa của tòa án. Quả thế, vì chính ngài viết rằng thủ tục tòa án đã trở nên mềm dẻo hơn như ta sẽ thấy (139). Cha Urrutia kết luận bằng cách đề nghị ra một giải pháp khác (140). Ngài viết rằng nếu cuộc hôn nhân thứ nhất bất thành hiệu, thì cuộc hôn nhân mới theo giáo luật sẽ thành hiệu dù bất hợp pháp (illicit) khi cuộc hôn nhân trước chưa bị tuyên bố là bất thành hiệu. Tuy nhiên, luật cấm sẽ không có tính bắt buộc nếu có những khó khăn không tương xứng. Như thế, người ta có thể tự coi mình không bị cột vào trói buộc kia hay họ có thể tránh gương mù gương xấu bằng cách kết hôn ở những nơi xa xôi không ai biết đến họ. Để kết luận, ta chỉ cần nói rằng Cha Urrutia phản ánh thái độ cứng rắn đối với những người Công Giáo ly dị và tái hôn hơn một số các thần học gia và luật gia Giáo Hội khác.

## Thập niên thứ hai: 1980-1990

Năm 1990, James Provost lại viết một bài khác để thăm dò các phản ứng của huấn quyền trong thập niên 1980 (141). Ông tập chú vào ba nguồn chính: Thượng Hội Đồng Giám Mục năm 1980 về gia đình và tông huấn *Familiaris consortio* của Đức Gioan Phaolô II; bộ giáo luật mới (1983 cho GH Latinh; 1990 cho GH Đông Phương) là bộ hết sức nặng ký về pháp chế; và các suy tư của các học giả và mục tử.

## Thượng Hội Đồng Giám Mục năm 1980 (142)

Không ngạc nhiên gì khi ta nghe Thượng Hội Đồng nhấn mạnh trước nhất tới tầm quan trọng của vấn đề người ly dị và tái hôn, một vấn đề mà Đức HY Ratzinger gọi là một trong các quan tâm mục vụ khó khăn nhất tại nhiều nơi trên thế giới.

a) *Liên quan tới tòa án*, trong bài báo trước, Provost có kể ra một số khó khăn trong phương thức của tòa án đối với cố gắng xin tuyên bố vô hiệu. Khó khăn hiển nhiên là khi không có đủ bằng chứng (143). Nhưng còn nhiều khó khăn khác. Thí dụ, tòa án liên hệ có quá nhiều vụ chờ để được giải quyết. Lễ công bình đòi hỏi nguyên tắc *mutatis mutandis*, tức vụ nào đến trước phải được giải quyết trước. Điều này không có nghĩa không thể đồng thời giải quyết nhiều vụ, mà chỉ có nghĩa là có thể có những vụ ứ đọng nếu con số nhân viên của tòa chỉ có giới hạn và khoảng thời gian dài mà một số tòa án cần để giải quyết các vụ nhiều khi gây tai tiếng. Việc ấy có thể gia trọng do việc chậm trễ có được nhân chứng, những người không phải luôn luôn sẵn sàng có đó, người thì đang ở bệnh viện, người thì ra ngoại quốc một thời gian v.v... Ấy là chưa kể nỗi sợ sệt của chính người thỉnh nguyện không dám giáp mặt với tòa án; hay một người ly dị không phải là Công Giáo rất có thể ngần ngại không muốn đưa vụ việc ra một tòa án Công Giáo; hay người thỉnh nguyện sợ phản ứng

dữ dội của bên kia; hay nguy hiểm đối với những đứa con của cuộc hôn nhân trước. Tại Thượng Hội Đồng này, “Đức TGM N’Dayen của Cộng Hòa Trung Phi gọi thủ tục phức tạp của các tòa án Giáo Hội là một trò cười nơi các xứ truyền giáo và nhấn mạnh tới các vấn đề thiếu nhân viên, đường xá xa xôi và chi phí của diễn trình. Đức Cha Arce của Costa Rica than phiền rằng các giáo phận nhỏ bé của Trung Mỹ không thể cung cấp nhân viên cho tòa án và người nghèo không đủ tiền sử dụng các tòa án này” (144).

Nhiều đề nghị cho rằng cần phải làm một điều gì đó đối với hoàn cảnh trên như đơn giản hóa cơ cấu tổ chức hay tái xét các căn bản cho việc vô hiệu hóa hôn nhân và liệu hôn nhân có tiếp tục được hưởng đặc ân của luật trong các trường hợp hoài nghi hay không. Phần lớn các đề nghị này tái khẳng định điều cuối cùng vừa kể nhưng một số đặt câu hỏi liệu điều đó có thực sự thích ứng với hoàn cảnh hôn nhân thời nay hay không. Một đề nghị gợi ý rằng đặc ân đức tin (*Privilegium fidei*) nên được quyết định ở cấp địa phương hơn là tại Rôma. Một đề nghị khác cho rằng Giáo Hội nên xem xét truyền thống của Giáo Hội thời sơ khai, lúc chưa bị phân rẽ, nghĩa là lúc các qui định của Thánh Basilêô được chính thức nhìn nhận trong một công đồng chung (145).

b) *Về các hoàn cảnh ngoài tòa án*, người ta cũng đề cập tới các hoàn cảnh tranh cãi và khó khăn. Có nhóm phân biệt các hoàn cảnh này, có nhóm không. Hai loại hoàn cảnh khó khăn đã được bàn tới, tức hoàn cảnh khó khăn của người phối ngẫu vô tội bị bỏ và hoàn cảnh khó khăn nói chung. Thí dụ, Đức Cha Yeddanapally nhắc tới vấn đề những người phối ngẫu bị bỏ tại Ấn Độ, Thượng Phụ Hakim thì một lần nữa nhắc tới tập tục của các Giáo Phụ đầu tiên. Nói chung, đã có sự nhất trí phải có một phương thức có tính mục vụ nhiều hơn đối với các trường hợp khó khăn. Tuy nhiên, vẫn có khác biệt ý kiến về việc liệu phương thức này có bao gồm việc cho phép rước Thánh Thể hay không. Người ta không ngạc nhiên khi một số ý kiến muốn trở lại với các tập tục xưa trong Giáo Hội, tức hình thức kỷ luật thông hối, hay sử dụng các tập tục của Đông Phương. Như thế, ta thấy các ý kiến đã có tính đa dạng đi từ việc cho phép tham dự các bí tích tới việc sử dụng truyền thống gọi là “oikonomia” (khoan dung) của Đông Phương (146), hay kiểu sắp xếp coi nhau như anh trai em gái v.v... Các đề nghị này đã được soạn thảo và đề nghị 14 đề cập đến hoàn cảnh ly dị và tái hôn.

## **Đề nghị 14**

Đề nghị này khẳng định vai trò của Giáo Hội trong việc chăm sóc người ly dị và tái hôn. Nó liệt kê hai phân biệt chủ yếu vốn đã từng xuất hiện, tức trường hợp người phối ngẫu bị bỏ rơi, và hoàn cảnh tranh cãi. Phân biệt khác là trường hợp chính hai người phối ngẫu phá vỡ hôn nhân nhưng đề nghị này không nói gì tới các cuộc hôn nhân bị tan vỡ vì những nguyên nhân khác nằm ngoài quyền kiểm soát của hai vợ chồng. Đề nghị nhấn mạnh rằng những người ly dị tái hôn không nên tự coi mình như bị cắt đứt ra khỏi Giáo Hội. Tuy nhiên, Thượng Hội Đồng ủng hộ nguyên trạng, tức việc các người ly dị tái hôn không được lãnh nhận Thánh Thể và coi việc này có gốc rễ trong Thánh Kinh. Các lý do được nêu ra là: lối sống của những người này đi ngược lại giao ước tình yêu bất khả tiêu giữa Chúa Kitô và Giáo Hội mà Phép Thánh Thể là biểu tượng và thể hiện (lý do thần học). Lý do nữa là: nó sẽ dẫn tín hữu đến chỗ sai lầm và mù mờ về giáo huấn hôn nhân bất khả tiêu của Giáo Hội. Ở đoạn cuối cùng của đề nghị, Thượng Hội Đồng khuyến cáo nên tiến hành một cuộc tìm hiểu mới và sâu sắc hơn bằng cách xem xét tới tập tục của các Giáo Hội Đông Phương. Đề nghị này tỏ ước mong có được một phương thức tích cực hơn, có chiều hướng mục vụ hơn đối với các người ly dị tái hôn. Mặt khác, đề nghị này coi những người này như những người đặc biệt cần phải hồi tâm

và thống hối. Đề nghị không duy trì các phân biệt được đưa ra trong Thượng Hội Đồng này nhưng coi tất cả những ai đã tái hôn đều nằm trong cùng một hoàn cảnh, bất luận cuộc hôn nhân trước của họ có thành hiệu hay không hay họ có bị bỏ rơi hay không.

### **Bài giảng của Đức Giáo Hoàng ngày 25 tháng 10 năm 1980**

Đức Giáo Hoàng tái khẳng định tính bất khả tiêu của hôn nhân và tập tục không cho phép những người ly dị tái hôn được lãnh Thánh Thể nhưng đồng thời cũng kêu gọi các vị mục tử giúp đỡ những người này. Cách tiếp cận tích cực không coi họ như bị cắt đứt khỏi Giáo Hội này là một bước tiến bộ trong chủ trương chính thức của Giáo Hội Công Giáo. Một lần nữa, Đức Giáo Hoàng quả quyết rằng những người đó nên rời bỏ cuộc kết hợp thứ hai hay nếu không thể sống hoàn toàn tiết dục nghĩa là tiết chế các hành vi chỉ những cặp vợ chồng có cưới xin được phép tham dự, thì phải tránh làm gương mù gương xấu. Ngài không phân biệt các trường hợp tranh cãi và các trường hợp khó khăn cũng như hoàn cảnh người phối ngẫu vô tội bị bỏ rơi.

### **Tông huấn “Familiaris Consortio” ngày 15 tháng 12 năm 1981 (147)**

Tuy nhiên, trong tông huấn *Familiaris consortio* của ngài, Đức Gioan Phaolô II có nhắc tới một số phân biệt, thí dụ, ngài phân biệt những người là nạn nhân vô tội của việc bị bỏ rơi khác với những người đã rời bỏ một cuộc hôn nhân thành hiệu theo giáo luật bằng lỗi lầm riêng của họ, những người bước vào cuộc hôn nhân mới vì lý do giáo dục con cái và tin chắc là cuộc hôn nhân trước bất thành hiệu. Nhưng không phân biệt nào được nêu ra khi ngài quả quyết rằng những người ly dị không được lãnh nhận Thánh Thể. Ngài cũng nhắc lại các lý do được Thượng Hội Đồng nêu ra về việc tại sao các người ly dị bị từ khước Thánh Thể. Ngài trích dẫn chính bài giảng của ngài để chuyên biệt nhấn mạnh rằng chỉ được lãnh nhận bí tích thống hối những ai đã rời bỏ người phối ngẫu thứ hai hay sống với người ấy như anh trai em gái nếu có lý do nghiêm chỉnh không thể nào rời bỏ. Ngài viết thêm rằng không mục tử nào vì bất cứ lý do gì được cung cấp bất cứ loại nghi thức nào cho người ly dị nay bước vào một cuộc hôn nhân mới.

Dù người ta có thể cho rằng giáo huấn trên làm sáng tỏ và dứt khoát chủ trương chính thức, nhiều sắc thái khác vẫn tiếp tục được nói lên về chủ đề này. Thí dụ, non hai tháng sau Thượng Hội Đồng, Đức Hồng Y Ratzinger, một trong các tác giả chính của dự thảo *Familiaris consortio*, có gửi một thư mục vụ dày 28 trang cho các linh mục của mình thuộc tổng giáo phận Munich-Freisung, như một phúc trình về kết quả của Thượng Hội Đồng. Đối với những người trong hoàn cảnh tranh cãi, ngài cho phép rước lễ miễn là đừng gây gương mù gương xấu, nhưng không đòi họ phải sống với nhau như anh trai em gái. Chỉ những trường hợp khó khăn mới bị từ khước Thánh Thể, điều mà Thượng Hội Đồng cũng như bài giảng của Đức Giáo Hoàng ngăn cấm đối với mọi người ly dị tái hôn. Đối với họ, ngài không nhắc gì tới cách sắp xếp sống như anh trai em gái nhưng có ủng hộ lời kêu gọi của Thượng Hội Đồng muốn có những nghiên cứu sâu xa hơn.

### **Thượng Hội Đồng từ 29 tháng 9 tới 29 tháng 10 năm 1983**

Một hội nghị các giám mục Nhật họp để chuẩn bị tham gia Thượng Hội Đồng này đã lên tiếng khẩn khoản yêu cầu cho các người ly dị tái hôn được lãnh nhận các bí tích. Các ngài cho rằng các chỉ thị thực tế của tông huấn *Familiaris consortio* quá nghiêm khắc và kêu gọi nên có một sự nói lỏng lớn hơn dưới ánh sáng tập quán xưa của Giáo Hội sơ khai và để chứng tỏ Giáo Hội là tác nhân của hòa

giải. Các giám mục khác cũng khẩn khoản yêu cầu nên hòa giải các người ly dị tái hôn giúp họ hiệp thông đầy đủ với Giáo Hội. Nhưng các nhóm họp theo ngôn ngữ phần đông tái khẳng định chủ trương của tông huấn *Familiaris consortio*. Trong tông huấn *Reconciliatio et paenitentia* (ngày 2 tháng 12 năm 1984) của ngài, Đức Gioan Phaolô II tái khẳng định giáo huấn của mình trong tông huấn *Familiaris consortio*.

*Thượng Hội Đồng từ 24 tháng 11 tới 8 tháng 12 năm 1985*

Đây là một thượng hội đồng bất thường, được triệu tập để đánh giá 20 năm kể từ ngày Công Đồng Vatican II kết thúc. Các giám mục Nhật Bản, một lần nữa, lại khẩn khoản yêu cầu giải quyết hoàn cảnh của những người ly dị tái hôn, trong đó có việc cho phép họ tham dự vào đời sống Giáo Hội. Các giám mục khác cũng nêu lên vấn đề này. Nhiều vị nhắc tới các thủ tục tòa án như nên uỷ quyền cho các giám mục được tiêu hủy những cuộc hôn nhân chưa hoàn hợp. Tuy nhiên, các chủ đề này không trở thành các chủ đề chính tại thượng hội đồng này. Giáo quyền chỉ cố gắng đưa ra các quan tâm có tính mục vụ thật sự đối với người ly dị tái hôn, nhưng không đụng tới vấn đề cho phép lãnh nhận các bí tích. Ta có thể nói rằng cho đến thời điểm này, chủ trương của Đức Gioan Phaolô II vẫn được sự ủng hộ mạnh mẽ.

### **Bộ Giáo Luật 1983**

Bộ Giáo Luật năm 1983 dành cho Giáo Hội La Tinh được công bố ngày 25 tháng Giêng năm 1983 bằng tông hiến *Sacrae Disciplinae Leges* và bắt đầu có hiệu lực vào ngày đầu tiên của Mùa Vọng 27 tháng 11 năm 1983 (148).

Provost ngắn gọn nhắc tới các thay đổi liên quan tới hôn nhân trong các điều luật mà ta đã nhắc trên đây (149). Nhưng thiết nghĩ nên nhắc lại ở đây.

- a) Hôn nhân được nhắc tới cả như giao ước lẫn khế ước.
- b) Ngôn từ mục đích đệ nhất đẳng và đệ nhị đẳng đã bị bỏ.
- c) Hôn nhân được mô tả như một chung sống (partnership) suốt đời, nhằm thiện ích của các người phối ngẫu và việc sinh sản cùng giáo dục con cái.
- d) Hiệu quả của một hôn nhân thành hiệu là dây nối kết giữa hai người phối ngẫu, tự bản chất, vốn vĩnh viễn và độc chiếm.
- e) Đối với những người đã được rửa tội, khế ước hôn nhân không thể hiện hữu một cách thành hiệu nếu đồng thời không là một bí tích.
- f) Hôn nhân được hưởng ơn huệ của luật cho dù có sự hoài nghi về tính thành hiệu của nó.
- g) Ngay cả khi cuộc hôn nhân trước bất thành hiệu hay bị tiêu hủy vì bất cứ lý do gì, người ta cũng không được phép ký kết một cuộc hôn nhân mới trong Giáo Hội Công Giáo trừ khi việc vô hiệu hóa hay tiêu hủy cuộc hôn nhân trước đã được “thiết lập một cách hợp pháp và chắc chắn” (150).

Cái hiểu về hôn nhân trên, thực tại và hiệu quả pháp lý của nó chủ yếu đã được lặp lại trong Bộ Giáo Luật năm 1990 dành cho các Giáo Hội Đông Phương.

Giờ đây, trong các bộ luật mới, các người ly dị và tái hôn không còn bị vạ tuyệt thông nữa và tội song hôn cũng đã được bỏ cũng như hình phạt ô danh (infamy) gắn liền với nó (151). Như thế, trong thực hành, người ly dị và tái hôn không còn bị ngăn cấm đối với các hành vi hợp pháp của

Giáo Hội như làm cha mẹ đỡ đầu lúc rửa tội hay làm công chứng viên (notary) trong Giáo Hội (152). Các bộ luật này cũng phản ánh sự tiến bộ của Thượng Hội Đồng năm 1980 và tông huấn *Familiaris consortio*. Nhưng không có xử lý minh nhiên nào trong các bộ luật này về việc chăm sóc mục vụ cho người ly dị và tái hôn. Còn về việc cho phép lãnh các bí tích, các điều kiện của bộ luật trước năm 1983 vẫn tiếp tục được áp dụng liên quan tới việc sử dụng tòa ngoài trong vấn đề tuyên bố vô hiệu và tiêu hôn. Cuộc hôn nhân duy nhất tuyệt đối bất khả tiêu là cuộc hôn nhân thành hiệu, có tính bí tích và chưa hoàn hợp, dù bộ luật mới có thêm câu “theo phong cách nhân bản” vào việc hoàn hợp (153). Việc điều hành các tòa án Giáo Hội đã được đơn giản hóa phần nào. Vấn đề mức độ đức tin cần có đối với bí tích hôn phối vẫn chưa được giải quyết.

Vấn đề cho phép người ly dị và tái hôn được chịu bí tích thống hối và Thánh Thể không được bộ giáo luật mới đề cập tới. Nhưng nó chịu ảnh hưởng phần nào bởi điều 915 của bộ luật dành cho Giáo Hội La Tinh: “Những ai đã bị áp dụng và tuyên bố vạ tuyệt thông hay xuất giáo, và những người ương ngạnh trì chí trong tội lỗi nặng nề, sẽ không được hiệp lễ thánh”.

Điều luật trên xử lý 3 loại người bị thừa tác viên từ chối không cho hiệp lễ thánh là a) người bị vạ tuyệt thông b) người bị xuất giáo c) những người ương ngạnh sống trong tội trọng công khai. Hai loại người đầu không liên hệ đến chúng ta ở đây. Về loại thứ ba, họ phải ở trong trạng thái tội trọng, tư cách người phạm tội trọng của họ phải công khai và mang tiếng và họ phải ương ngạnh cứ sống trong trạng thái tội trọng. Điều sau cùng này mang theo nó âm hưởng như họ đã được khuyên phải ngưng làm điều đó nhưng vẫn cứ tiếp tục làm như vậy. Một số nhà chú giải tin rằng các điều kiện này áp dụng vào những người ly dị và tái hôn, căn cứ vào tông huấn *Familiaris consortio*. Nhiều người khác cho rằng “tội” và “trọng” không phải là các ý niệm giáo luật, nên cần được xử lý bởi các vị giải tội chứ không phải các thừa tác viên bí tích. Nếu người nào đã thỏa mãn các điều kiện của tông huấn *Familiaris consortio* thì điều này vị giải tội biết rõ chứ không phải thừa tác viên bí tích. Một tác giả khác chỉ ra sự khó khăn trong việc biện phân các tội trọng công khai. Thừa tác viên không thể giả thiết rằng việc thê thiếp công khai (public concubinage) phát sinh do ly dị và tái hôn luôn luôn là trọng trong tòa trọng. Provost viết rằng kiểu nói “bất xứng một cách công khai” (publicly unworthy) của bộ giáo luật Đông Phương có lẽ gần hơn với truyền thống giáo luật. Regatillo thì tin rằng người sống trong cảnh thê thiếp hay ngoại tình, do chính lối sống của họ, hẳn có tập tính (habitually) phạm tội hay ở trong dịp phạm tội trọng và do đó thuộc loại “bất xứng một cách công khai” nhưng nghĩa vụ không được tới gần bí tích khi mắc tội trọng đặt lên tội nhân chứ không phải thừa tác viên. Không chỗ nào trong luật khẳng định rằng những người ly dị và tái hôn nhất thiết là những người phạm tội. Phải để việc này cho các nhà thần học luân lý. Cả hai bộ luật đều không minh nhiên loại bỏ các người Công Giáo khỏi Bí Tích Thánh Thể mặc dù đã có sự chú ý tới chủ đề này trước khi có bộ luật 1983 (154).

### *Các suy tư của các học giả và mục tử*

Trong thập niên này, một vài cuộc thảo luận có tính giáo luật và một số khác có tính thần học. Theo sự phân loại của Provost, ta sẽ trước nhất bàn tới hoàn cảnh tranh cãi, sau đó mới nói tới hoàn cảnh khó khăn.

#### *a) Hoàn cảnh tranh cãi*

Như đã nói trên đây, các bộ luật tu chính đã đơn giản hóa các thủ tục tòa án. Dù người ta có thể nói

đã có một vài cải tiến trong hoạt động của tòa án trong 10-20 năm nay, nhiều giáo phận vẫn không có tòa án hoạt động. Tại Vương Quốc Thống Nhất (UK), thời gian cần để giải quyết một vụ án thay đổi một cách đáng kể. Provost cho rằng trong năm 1985, 11 nước có tỷ lệ 94% trong việc kết thúc các vụ án ngay ở giai đoạn đầu, không một nước nào trong số này thuộc Châu Phi hay Châu Á. Còn tuyên bố vô hiệu (155) thì sao? Trong số các nước mà con số thống kê được Provost tìm hiểu, tỷ lệ bách phân thay đổi từ 86% tại Mỹ tới 30% tại Ái Nhĩ Lan. Trên thực tế, các con số của 12 nước cho thấy các người thỉnh nguyện có cơ may lớn hơn 50% nhận được tuyên bố vô hiệu. Do đó, nếu có tòa án, thì dễ có giải pháp thỏa đáng (156). Tuy nhiên, cần nhớ rằng một số vụ không bao giờ tới được giai đoạn đầu, rất có thể đã bị loại ngay lúc bắt đầu hay sau đó không lâu. Các con số chỉ cho ta một tỷ lệ nhỏ các thỉnh nguyện có tiềm năng đến được tòa án. Dù tòa án là phương thức được khuyến cáo cho những người thuộc các hoàn cảnh tranh cãi, nhưng một cách đơn giản, phần đông người Công Giáo không sử dụng được phương thức này. Nó cũng bị người ta chỉ trích là “nã trạng vô hiệu hóa” (annulment mentality) hay “nã trạng ly dị” (divorce mentality). Người ta cũng phải tính thêm các quyết định bị các bên bị (respondent) không hài lòng coi là bất công. Có phải như thế hay không lại là chuyện khác nhưng hình ảnh Giáo Hội cũng vì thế bị tổn thương.

Giáo luật điều 1085 # 2 cấm cuộc hôn nhân mới trong Giáo Hội cho dù cuộc kết hợp trước có bất thành hiệu cho tới khi việc vô hiệu hóa được thiết lập một cách hợp pháp và chắc chắn. Cùng nguyên tắc này được áp dụng cho việc tiêu hủy dây hôn phối trước (157). Trên đây, ta đã thấy Cha Urrutia nhận định về điều này (158). Marcelino Zalba thì gợi ý rằng một số người trong hoàn cảnh tranh cãi có thể được miễn chức hình thức giáo luật nhưng họ phải hành động sao cho tránh được gương mù gương xấu. Nhiều người khác nghĩ rằng có thể áp dụng nguyên tắc *epikeia* (thích nghi, không câu nệ chữ nghĩa) (159). Đã có gợi ý cho rằng nếu những người trong hoàn cảnh tranh cãi có thể kết hôn, thì việc chấp nhận họ lãnh bí tích xem ra không bị thủ tiêu. Zalba cảnh giác về việc có thể có gương mù. Còn Cha Urrutia thì cho biết: như thế, cuối cùng, sẽ có sự kình chống giữa tòa trong và toà ngoài. Huels gợi ý rằng nên cho họ lãnh các bí tích nếu họ tránh gương mù gương xấu và sống cuộc sống ngay thẳng về luân lý. Điều đáng lưu ý là mặc dù đã có các tuyên bố của Đức Giáo Hoàng cũng như các dự liệu của luật, các học giả đáng kính vẫn tiếp tục thảo luận các khả thể.

#### *b) Hoàn cảnh khó khăn*

Phần đông nhất trí rằng người trong hoàn cảnh này bị loại không được lãnh các bí tích ngoại trừ họ phải sống với nhau như anh trai em gái. Đa số các tác giả không phân biệt hai hoàn cảnh này có lẽ vì Đức Gioan Phaolô II không sử dụng sự phân biệt ấy trong tông huấn *Familiaris consortio*, và họ thì chú giải tông huấn này. Một hay hai tác giả đề nghị rằng cộng đoàn Giáo Hội nên chào đón những cặp này và nâng đỡ cuộc hôn nhân mới của họ. Một tác giả khác thì cảnh giác chống lại đề nghị này vì nó có thể dẫn tới mù mờ về ý nghĩa hôn nhân nhất là khi có nghi lễ khiến người ta kết luận rằng cặp này được kết hôn lại trong Giáo Hội. Phần lớn các tác giả không đề cập tới vấn đề nhìn nhận cuộc hôn nhân hiện nay. Nhưng cho rằng họ vẫn là người Công Giáo và nên được chia sẻ đời sống của Giáo Hội theo khả năng khả hữu của họ. Đức Giáo Hoàng không coi họ là những kẻ thiếp và phân biệt họ với những người chỉ sống chung với nhau.

Cũng nên ghi nhận rằng họ không còn bị xếp vào loại song hôn cũng như bị trừng phạt vì ô danh công khai, cũng không bị tuyệt thông hay xuất giáo (160). Nhưng một vài tác giả vẫn nghĩ họ là người tội lỗi công khai hay ít nhất ở trong tình trạng “vô trật tự về luân lý” mà người ta có thể xếp vào tội khách quan. Nhiều tác giả khác tập chú vào trạng thái chủ quan của những người liên hệ để

biện luận rằng việc liệu những người này có sống trong tội hay không còn tùy việc họ có hội đủ các điều kiện để phạm tội trọng hay không. Các tác giả này cho rằng quả là sai lầm khi xếp những người này vào loại có tội công khai hay ương ngạnh cứ sống trong tội trọng một cách công khai (giáo luật điều 915). Phải xét riêng từng trường hợp cá thể một. Các tác giả này cho rằng quan điểm của họ được tông huấn *Familiaris consortio* (số 84) hỗ trợ.

Hẳn ai cũng biết các quan điểm khác nhau sẽ dẫn tới các phương thức khác nhau về việc có nên cho những người như trên được xưng tội và rước lễ. Ta đã ghi nhận giáo huấn của Đức Giáo Hoàng trong *Familiaris consortio* và các lý do đưa ra để không cho những người ly dị và tái hôn được rước lễ. Cả xưng tội họ cũng không được phép trừ khi họ ăn năn và quyết chí sửa đổi. Nghĩa là tách rời khỏi người phối ngẫu hiện nay và sống mà không thực hành các hành vi vợ chồng đúng nghĩa.

Một số tác giả ủng hộ quan điểm trên và bênh vực cho nó. Nhưng có những tác giả khác nghi vấn các luận điểm bênh vực cho quan điểm này. Họ không bác bỏ các giá trị mà thượng hội đồng cũng như Đức Giáo Hoàng phát biểu nhưng tìm cách đặt các luận điểm này trong một ngữ cảnh rộng hơn gồm nhiều giá trị khác như sự kiện này chẳng hạn: Giáo Hội là một cộng đồng những kẻ tội lỗi đang ăn năn thống hối. Nên sẽ bị coi là gương xấu nếu Giáo Hội xử với những người trên như thể họ phạm những tội không thể nào tha thứ được; họ cũng nên nghi vấn về những quan hệ coi nhau như anh trai em gái.

Bernard Haring, chẳng hạn, lưu ý ta rằng điều này sẽ dẫn người ta tới chỗ ác cảm đối với thẩm quyền Giáo Hội, gây ra tranh chấp trong gia đạo và có khi còn gây hại cho việc dưỡng dục con cái nữa. Nhiều tác giả khác nhắc tới các khó khăn trong việc sắp xếp nơi ăn chốn ở. Ladislav Orsy cho rằng hai người không phải là anh trai em gái và “thiên nhiên không dung dưỡng những giả đò giả dối” (161). Như Kelly từng nhấn mạnh, xóa bỏ gương mù công khai và phản chứng tính bất khả tiêu sẽ không hữu hiệu khi hai người xem ra đang sống như vợ chồng (162). Một luận điểm khác cho rằng đó là một sắp xếp không nhất quán với giáo huấn của Giáo Hội về hôn nhân vì hôn nhân có hai mục đích là tình đồng hành (consortium) và sinh sản. Nếu người ta buộc phải tránh các hành vi đặc thù của những người kết hôn, thì theo luận lý, họ cũng phải từ bỏ cả tình đồng hành nữa. Ấy thế mà sự sắp xếp này lại không đòi việc hoàn toàn tách biệt. Các tác giả này tìm xem có những luật trừ nào đối với việc thực hành chung được phản ánh trong giáo huấn của Đức Giáo Hoàng không, như đặt những người ly dị tái hôn vào một diễn trình hòa giải, coi từng trường hợp một trên căn bản cá thể như một tình thế khẩn trương, áp dụng lòng khoan dung, chỉ nhấn mạnh rằng không nên để hoàn cảnh của họ được nơi họ chịu bí tích biết đến một cách công khai.

Nhiều tác giả khác đề nghị ra các tiêu chuẩn thực tế để xác định xem liệu những người Công Giáo đã ly dị nay tái hôn có thể chịu các bí tích hay không. Một tác giả gợi ý rằng vị giải tội có thể ban phép giải tội trong một trường hợp cá biệt, như nếu người này không thể trở về cuộc hôn nhân thứ nhất, hay nếu cuộc hôn nhân thứ hai đã phát triển thành một thực tế hợp đạo đức (ethical reality), hoặc có sự hối hận thực sự, có cố gắng đền tội và có động lực tôn giáo muốn gắn bó với cộng đoàn Kitô Giáo và tìm cách phát biểu sự gắn bó này bằng các bí tích.

Nhìn vấn đề từ quan điểm Thánh Thể, nhiều tác giả khác đưa ra các tiêu chuẩn sau đây:

1) cuộc hôn nhân thứ nhất không còn cứu vãn được, và mọi nghĩa vụ đối với người phối ngẫu thứ nhất (và con cái) đã được chu toàn;



- 2) cuộc phối hợp hiện nay chứng tỏ nhiều dấu hiệu cho thấy các nghĩa vụ lâu dài và hiện nay sẽ được chu toàn;
- 3) cặp sống chung hiện nay đã thông hối và chứng tỏ nhiều dấu hiệu hồi tâm lâu dài;
- 4) tiết dục vĩnh viễn là một thực tại không thực tế;
- 5) cặp sống chung hiện nay muốn được tham dự vào đời sống của cộng đoàn Công Giáo và ước mong được chịu các bí tích của họ là do đức tin thúc đẩy;
- 6) cộng đoàn đã được chuẩn bị và sẽ không có nguy cơ gương mù (163).

Nhiều tiêu chuẩn trên vốn đã được áp dụng để xác định xem có nên cho các cặp sống chung theo kiểu sắp xếp anh trai em gái được chịu các bí tích hay không.

Kết thúc việc nhìn lại thập niên 1980 này, ta thấy có sự gia tăng trong quan tâm mục vụ. Xem ra, ngay trong các văn kiện chính thức, cũng đã có sự nhất trí tổng quát cho phép những người ly dị tái hôn được lui tới các bí tích, nhưng các dị biệt đáng kể vẫn còn đó đối với các giả định cần có trước cho việc này. Phần lớn coi trọng hội đồng và tông huấn *Familiaris consortio* có mời gọi ta biện phân cẩn thận, nhưng hai thể giá này chỉ đề cập tới những hoàn cảnh gặp trên thực tế mà không đưa ra các kết luận thực tế. Phần các tác giả thì lưu tâm đến việc không xếp chung mọi người ly dị và tái hôn vào cùng một loại. Ta cũng thấy rằng việc phân biệt giữa các hoàn cảnh tranh cãi và khó khăn đã không luôn luôn được thực hiện.

Vấn đề chính là mối liên hệ của những người ly dị và tái hôn với giáo huấn của Giáo Hội về tính bất khả tiêu. Không ngạc nhiên gì khi có nhiều câu hỏi được nêu ra chung quanh ý nghĩa và tầm nhìn chung về tính bất khả tiêu và liên hệ của nó với việc được phép chịu các bí tích. Ta sẽ bàn đến điều này về sau. Lúc này, ta chỉ cần nói rằng giáo huấn của Chúa Giêsu về tính bất khả tiêu ngay từ đầu đã được thích ứng bởi thực hành của Giáo Hội, như Provost từng gợi ý. Thí dụ, Giáo Hội quả đã tiêu hủy một số cuộc hôn nhân. Một câu hỏi quan trọng khác nữa là: các cuộc hôn nhân của người rửa tội nhưng không tin có nhất thiết là bí tích hay không? Nếu không, chúng có thể bị tiêu hủy hay không? Như thế, cần có mức độ đức tin ra sao để trở thành một hôn nhân theo bí tích? Hiện nay, giáo huấn dạy rằng các cuộc hôn nhân giữa các người đã rửa tội tự động là bí tích. Còn về việc hoàn hợp, “theo cách nhân bản đòi hỏi” nghĩa là gì? Liệu còn có gì khác đối với hoàn hợp ngoài việc kết hợp thể lý hay không? Như thế, nếu các cuộc hôn nhân không thực hiện được một tình đồng hành chân chính, liệu có thể được coi như những cuộc hôn nhân không được hoàn hợp về tính dục không? Cuối cùng, thượng hội đồng năm 1980 yêu cầu nên nghiên cứu thực hành *oikonomia* ngõ hầu đạt được một lòng khoan dung mục vụ rõ rệt hơn. Lúc Provost viết khảo luận của mình, người ta chưa thấy hội đồng giáo hoàng chính thức nói điều gì.

### **Thập niên thứ ba 1990-1999**

#### **Lá thư của linh mục Theodore Davey gửi tờ *The Tablet*: Tháng 7 năm 1991**

Ta bắt đầu thập niên này với bài báo của linh mục Theodore Davey trên tờ *The Tablet* (164). Bài báo này đề cập tới các biến cố quá khứ, tức tuyên bố của Đức Hồng Y Seper năm 1973 và câu trả lời của Đức Tổng Giám Mục Hamer cho Đức Tổng Giám Mục Bernardin (165). Linh mục Davey nhắc tới sự khó khăn của những người tham dự chương trình khai tâm Kitô Giáo dành cho người lớn. Những người này thấy hoàn cảnh của mình (ly dị và tái hôn) dẫn mình vào Giáo Hội để rồi bị cấm không được rước lễ hay không được vào cả Giáo Hội nữa. Do đó, ngài bảo hiện có quan tâm

mới đối với việc có thể giải quyết hoàn cảnh này nhờ “thực hành tòa trong vốn được chấp thuận trong Giáo Hội”. Ngài trích dẫn tông thư *Familiaris consortio* liên quan tới hoàn cảnh tranh cãi; còn về hoàn cảnh khó khăn, ngài trích dẫn lời Đức Giáo Hoàng nói về việc phải thận trọng biện phân các hoàn cảnh. Sau đó, ngài đưa ra một số hướng dẫn liên quan tới việc giáo dân có thể lãnh nhận các bí tích. Ở đây, ngài không phân biệt hai hoàn cảnh. Một trong các hướng dẫn này là nên tham khảo linh mục chánh xứ trước khi đưa ra phán đoán khách quan về gương mù. Ngài kết luận bằng cách nhấn mạnh rằng trong số các thần học gia giúp nói lên các hướng dẫn này có Đức Hồng Y Ratzinger!

### **Đức Hồng Y Ratzinger lên tiếng**

Câu trả lời của Đức Hồng Y Ratzinger được công bố trên tờ The Tablet( 166). Ngài muốn đính chính các giải thích sai lầm liên quan đến chủ trương của ngài. Hiểu lầm thứ nhất liên quan đến thẩm quyền tối cao của Đức Giáo Hoàng. Hiểu lầm thứ hai liên quan tới vấn đề ly dị và tái hôn. Ngài quả quyết rằng các hướng dẫn được linh mục Davey nói tới không phải là các qui phạm theo nghĩa chính thức, mà chỉ là những gợi ý do ngài đưa ra năm 1972. Ngài trích dẫn chính lời ngài rằng “Với sự thận trọng cần có, tôi muốn cố gắng đưa ra một số gợi ý cụ thể xem ra thuộc các giới hạn này” (167). Việc thực hiện chúng thì còn cần phải được hành động chính thức của huấn quyền chứng thực. Mặt khác, ngài không bao giờ ủng hộ ý niệm một huấn quyền kép (dual magisteria), tức huấn quyền của các vị giám mục và huấn quyền của các nhà thần học (168). Đức Hồng Y Ratzinger nói rằng huấn quyền đã lên tiếng một cách dứt khoát trong tông huấn *Familiaris consortio*, và ngài trích dẫn số 84 là số ngăn cấm những người ly dị và tái hôn chịu các bí tích. Ngài tiếp tục cho biết: nhận định của linh mục Davey còn chứa nhiều sai lầm và bóp méo khác mà vì giới hạn của câu trả lời nên ngài không đi vào chi tiết được.

Nhưng ngài nhắc tới Đức Hồng Y Hamer và lá thư năm 1973 của Đức Hồng Y Seper. Liên quan đến lá thư vừa nói, câu “thực hành tòa trong đã được chấp thuận” viết trong đó không có ý nói tới điều vốn được gọi là giải pháp tòa trong, là tòa chỉ quan tâm tới hoàn cảnh khó khăn, nhưng có ý nói tới trường hợp những người đang sống trong cuộc hôn nhân thứ hai, một cuộc hôn nhân bất hợp pháp, những người này có thể lãnh nhận các bí tích, với điều kiện, trong sự ăn năn hối cải, họ sẵn sàng tiết dục, có những lý do chính đáng khiến họ không thể sống tách biệt nhau và phải tránh gương mù.

Mặt khác, Đức Hồng Y Ratzinger còn nhấn mạnh rằng “giải pháp tòa trong” chưa được huấn quyền cho phép vì nhiều lý do, trong đó có sự kiện này: có sự mâu thuẫn nội tại trong việc giải quyết một điều ở tòa trong nhưng tự bản chất, điều này vốn thuộc tòa ngoài, thành thử sẽ mang lại nhiều hậu quả nghiêm trọng.

“Hôn nhân, vì là một hành vi không tự riêng, nên dĩ nhiên có nhiều hệ luận sâu xa cho cả hai người phối ngẫu cùng con cái do họ sinh ra, và cả xã hội Kitô Giáo lẫn xã hội dân sự nữa. Chỉ có tòa ngoài mới đem lại một bảo đảm có thực chất cho người yêu cầu rằng ông ta không mắc tội biện giải (rationalisation), vì (xét cho cùng) ông ta đâu phải là bên vô tư. Cũng thế, chỉ có tòa ngoài mới có thể giải quyết quyền lợi và yêu cầu của người phối ngẫu kia thuộc cuộc phối hợp trước, và, trong trường hợp tòa công bố án vô hiệu (nullity), mới làm cho ông ta có khả năng bước vào một cuộc hôn nhân bí tích, có giá trị trước giáo luật. Đàng khác, tôi cũng muốn thêm rằng nhiều lạm dụng xảy ra dưới danh nghĩa giải pháp tòa trong ở một số quốc gia đã chứng minh rằng giải pháp tòa trong

trên thực tế khó có thể thi hành được. Chính vì những lý do như thế, những năm gần đây, Giáo Hội, nhất là qua Bộ Giáo Luật mới, đã mở rộng các tiêu chuẩn áp dụng cho việc chấp nhận việc làm chứng và chứng cứ tại các tòa hôn phối để nhu cầu phải nại tới giải pháp tòa trong sẽ không xảy ra nữa. Dĩ nhiên, trong một số trường hợp cực kỳ hiếm hoi trong đó việc nại tới thủ tục giáo luật của Giáo Hội không thành công và vấn đề lương tâm được đặt ra, thì có thể chạy tới với Tòa Ân Giải Thánh (Sacred Penitentiary)” (169).

Đức Hồng Y Ratzinger kết thúc thư trả lời của ngài bằng cách cho rằng tuyên bố của Đức Hồng Y Hamer trong lá thư năm 1975 cho phép những người đã ly dị rồi tái hôn, dù cuộc hôn nhân trước của họ chưa được tuyên bố vô hiệu, được phép lãnh nhận các bí tích “nếu họ cố gắng sống phù hợp với đòi hỏi của các nguyên tắc luân lý Kitô Giá” không có nghĩa gì khác ngoài việc phải tiết chế các hành vi đặc trưng vợ chồng như đã đề cập tới trong số 84 tông huấn *Familiaris consortio*. Sự nghiêm nhặt trong kỷ luật hiện hành không phát sinh từ luật lệ chỉ có tính thuần kỷ luật mà là phát sinh từ chính lời phán dạy của Chúa Giêsu.

### **Thư Mục Vụ của Các Vị Giám Mục Miền Thượng Sông Rhine: Tháng 7 năm 1993**

Ngày 10 tháng 7 năm 1993, ba vị giám mục của miền Thượng Sông Rhine đã công bố một lá thư mục vụ trong đó các ngài xem xét hoàn cảnh các Kitô hữu ly dị và tái hôn (170).

Vì vấn đề này vượt quá trách nhiệm của một giám mục cá thể, nên ba giám mục của giáo tỉnh Thượng Sông Rhine quyết định hướng lá thư mục vụ chung này tới các tín hữu của họ và đưa ra những hướng dẫn mục vụ chung cho những ai có trách nhiệm chăm sóc mục vụ” (171).

Các vị giám mục này cho biết các nguyên nhân tạo ra quá nhiều các đổ vỡ hôn nhân trong xã hội hiện đại, trong số đó có a) sự phân ly giữa gia đình và thế giới việc làm, phát sinh ra các căng thẳng giữa gia đình và nghề nghiệp, b) cái hiểu mới về các vai trò của người đàn ông và người đàn bà, c) việc gia tăng thời gian kéo dài của hôn nhân, d) sự tiêu hủy của hình thức đại gia đình theo truyền thống và sự cô lập của hình thức tiểu gia đình và e) không đủ sự hỗ trợ cho hôn nhân và gia đình trong bầu khí xã hội hiện nay. Các ngài cũng nhắc đến các nguyên nhân có tính bản thân như các mong chờ hạnh phúc vô lý, thiếu chín chắn nhân bản và thất bại bản thân trong cuộc sống hàng ngày, không đủ tận hiến đến độ bất trung, tiêu diệt hiệp đoàn phu thê hoặc có khi còn bạo hành thể lý trong hôn nhân nữa. Các ngài nhấn mạnh rằng những người bị mất mát hôn nhân vì đổ vỡ có thể cảm thấy mình bị kỳ thị, bị loại bỏ, ngay cả kết án nữa, và do đó, hết sức khó khăn trong việc chấp nhận phán quyết của Giáo Hội, có khi còn bác bỏ nữa, vì coi những phán quyết này là khó khăn đến hiểu không nổi và tàn ác là đằng khác. Đây quả là một bức thư mạnh bạo. Các ngài còn trích dẫn nhiều câu trong Tin Mừng nói về hôn nhân (172)

Chúa Giêsu... đặt câu trả lời của Người liên quan đến hôn nhân và ly dị trong khuôn khổ sứ điệp của Người về việc xuất hiện Nước Thiên Chúa... Do đó, lời lẽ của Người không phải là luật lệ để người, mà đúng hơn là lời đề nghị, là lời mời, lời huân dụ và một tặng phẩm, để ta thể hiện ý nghĩa nguyên thủy của hôn nhân với một lòng trung trinh suốt đời. Vì nơi đâu Thiên Chúa hiện mình trọn vẹn, nơi ấy người đàn ông và người đàn bà cũng có thể hiện mình trọn vẹn và tận cùng và kết hợp nên một trong yêu thương và trung thành (173).

Các vị giám mục trên tiếp tục cho hay: Giáo Hội không thể coi thường lời lẽ của Chúa Giêsu liên

quan đến tính bất khả tiêu của hôn nhân; nhưng Giáo Hội cũng không thể nhắm mắt trước sự thất bại của quá nhiều cuộc hôn nhân.

Vì bất cứ nơi nào con người rơi về phía sau thực tại cứu chuộc, Chúa Giêsu đều gặp họ trong xót thương vì Người rất thông cảm với hoàn cảnh của họ (174).

Nhưng Giáo Hội lúc nào cũng trung thành với sứ điệp của Chúa Giêsu và không thể thiết lập ra một trật tự luật pháp theo đó việc ly dị và sau đó tái hôn có thể trở thành biến cố bình thường hay có khi còn là một cái quyền nữa. Mặt khác, Giáo Hội phải tỏ tình liên đới với những người thất bại trong hôn nhân. Các vị giám mục này quả quyết rằng những người như thế vẫn là thành phần của cộng đoàn giáo xứ nơi họ sinh sống, và các ngài trích dẫn tông huấn *Familiaris consortio* nói về những người ly dị nhưng không tái hôn. Không có trở ngại nào đối với việc họ lãnh nhận bí tích. Một lần nữa, lời của Đức Giáo Hoàng dạy phải biện phân đã được trích dẫn liên quan tới những người tái hôn, cho thấy sự khác biệt giữa người phối ngẫu bị bỏ rơi cách bất công và người đã tiêu hủy một cuộc hôn nhân thành sự do chính lỗi lầm đáng trách của mình. Khi đề cập tới chủ đề cho phép người ly dị và tái hôn được rước lễ, các ngài nhắc lại giáo huấn mới đây cho rằng xét chung, những người này không được rước lễ vì lối sống của họ mâu thuẫn một cách khách quan với yếu tính của hôn nhân Kitô Giáo. Sau đó, các ngài nói rằng:

Tuy nhiên, giáo luật chỉ có thể ‘thiết lập một trật tự có giá trị tổng quát; nó không thể qui định mọi trường hợp cá biệt hết sức phức tạp được’ (175). Do đó, phải dùng đối thoại mục vụ để minh giải xem có thể áp dụng điều có giá trị tổng quát vào một hoàn cảnh đặc thù nào đó hay không. Điều này, xét chung, có thể coi là áp dụng được, nhất là khi những người liên hệ, dựa vào những cơ sở chắc chắn, thấy lương tâm mình chắc chắn về tính vô hiệu của cuộc hôn nhân thứ nhất nhưng không có chứng cứ hợp luật nào để có được một tuyên bố vô hiệu của tòa án Giáo Hội. Trong những trường hợp này và những trường hợp tương tự, một cuộc đối thoại mục vụ có thể giúp những người liên hệ đạt được một quyết định bản thân và có trách nhiệm phù hợp với phán đoán của lương tâm họ, một quyết định mà Giáo Hội và cộng đoàn phải tôn trọng (176).

Các vị giám mục coi điều trên là việc phục vụ và sứ mệnh chăm sóc mục vụ của những linh mục biết quan tâm tới hợp nhất và hòa giải.

### **Các nguyên tắc chăm sóc mục vụ của các vị giám mục**

Với lá thư trên, các vị giám mục đã đưa ra các nguyên tắc chăm sóc mục vụ đối với những người ly dị và tái hôn (177). Về việc nhận cho chịu các bí tích, các vị giám mục trên một lần nữa tuyên bố rằng không thể nhận những người này nhưng cho biết thêm: đây chỉ là một tuyên bố tổng quát. Các ngài trích dẫn tông huấn *Familiaris consortio* rồi cho hay:

Tông huấn *Familiaris Consortio* chỉ rõ những khác biệt này về hoàn cảnh, nhưng rõ ràng để các hậu quả cụ thể tùy sự phán đoán mục vụ khôn ngoan của từng vị cố vấn thiêng liêng cá biệt. Không nên coi việc này như "tấm thẻ trắng" (carte blanche) để hoàn toàn tùy hứng hành động. Tuy nhiên, việc lượng định các hoàn cảnh khác nhau không thể và không nên phó mặc cho các ý kiến cá nhân (178).

Rồi các vị giám mục đưa ra một loạt tiêu chuẩn cần phải tuân theo trong một quyết định có trách nhiệm của lương tâm.

- Khi có chuyện thất bại nghiêm trọng liên hệ tới việc sụp đổ cuộc hôn nhân thứ nhất, trách nhiệm phải được nhìn nhận và hối hận;
- phải thiết lập được bằng chứng có tính thuyết phục rằng việc trở về với người phối ngẫu thứ nhất thực sự không thể thực hiện được và rằng dù có thiện chí bao nhiêu thì cuộc hôn nhân thứ nhất cũng không thể phục hồi được;
- đền bù thiệt hại phải được thực hiện đối với những lỗi lầm phạm phải và những thương tích đã gây ra khi có thể;
- trước nhất, việc đền bù này phải bao gồm việc chu toàn các nghĩa vụ đối với vợ con của cuộc hôn nhân thứ nhất (xem Giáo Luật, điều 1071, 1.3);
- phải xét xem người phối ngẫu có phá vỡ hay không cuộc hôn nhân thứ nhất của mình dưới sự chú ý lớn của công chúng, có khi còn gây ra gương mù gương xấu nữa;
- Phải chứng minh cuộc kết hợp hôn nhân thứ hai trong một thời gian dài để cho thấy nó tượng trưng cho một ý chí dứt khoát và dễ được công chúng nhìn nhận là mình muốn sống chung với nhau vĩnh viễn, phù hợp với các đòi hỏi của hôn nhân, như một thực tại luân lý;
- phải xét xem lòng trung thành với mỗi liên hệ thứ hai có trở thành hay không một nghĩa vụ luân lý đối với người phối ngẫu và con cái;
- Phải cho thấy rõ một cách đầy đủ việc hai người phối ngẫu sống theo đức tin Công Giáo, với những động lực chân thực, nghĩa là được các ước muốn tôn giáo đích thực thúc đẩy, muốn được tham dự đời sống bí tích của Giáo Hội. Đối với việc giáo dục con cái cũng vậy (179).

Các vị giám mục nhấn mạnh rằng phải có đối thoại mục vụ giữa linh mục và các người phối ngẫu của cuộc hôn nhân thứ hai và điều này giúp các người phối ngẫu có được một lương tâm trong sáng đủ để lên rước lễ (điều 843 # 1).

Đặc biệt đây là trường hợp lương tâm xác tín rằng cuộc hôn nhân trước, bị tiêu hủy một cách không thể cứu vãn được, chưa bao giờ thành sự (*Familiaris Consortio*, 84). Hoàn cảnh cũng tương tự như thế khi những người liên hệ đã suy nghĩ lâu dài và làm việc đền tội. Đàng khác, cũng có thể có những kinh chống về bản phận không thể giải quyết được vì nếu rời bỏ cuộc hôn nhân thứ hai sẽ gây ra những bất công gây đau đớn (180).

Các ngài ngăn cấm nghi lễ phụng vụ cho người ly dị muốn tái hôn vì nghi lễ này có thể dẫn tới hiểu lầm nghiêm trọng nơi các tín hữu về tính bất khả tiêu của một cuộc hôn nhân đã kết ước hợp lệ. Các ngài đề nghị nên tổ chức một buổi cầu nguyện cộng đoàn cùng với hai người phối ngẫu liên hệ, không phải với những lời cầu nguyện theo nghi thức hay chính thức, nhưng là những lời cầu nguyện có tính bản thân hay các lời chuyển cầu đặc thù.

## **Ladislav Orsy**

Linh mục Ladislav Orsy nhận định thuận lợi đối với sáng kiến của các vị giám mục Đức năm 1994 (181). Ngài cho rằng các vị “đã cân bằng tình hiệp thông không lay chuyển của các vị với Giáo Hội hoàn vũ và việc các vị xác định thẩm quyền riêng của mình một cách âm thầm”. Ngài coi lời tuyên bố của các vị về việc cần phải khảo sát từng trường hợp cá thể một như một điển hình cho việc sử dụng sự công bằng (equity) và tính tối thượng của lương tâm.

Ta phải lưu ý rằng thư mục vụ này không phải chỉ là một tuyên bố được ba vị giám mục cá thể ký

nhận: nó thực sự là giáo huấn tập thể của hàng giám mục một giáo tỉnh. Theo truyền thống xưa của Giáo Hội, khi các giám mục một miền họp nhau nhân danh Chúa, thì Người hiện diện với họ một cách đặc biệt. Đàng khác, cả ba vị giám mục đều là những học giả được thừa nhận, hai trong ba vị (Lehmann và **Kasper**) là các nhà thần học có tiếng quốc tế (182).

Cha Orsy kết luận bằng cách cho thấy: tạp chí *The Tablet* cũng tường trình (ngày 16 tháng 4 năm 1994) rằng ba vị giám mục trên được mời về Rôma để thảo luận các quan điểm của mình. Cha hy vọng các vị làm luật tại đó sẽ được “phong phú hơn nhờ kinh nghiệm và tầm nhìn thấu suốt của các vị giám mục, những người trực tiếp săn sóc linh hồn tín hữu” (183)! Cha thấy trong thư mục vụ của các ngài một điển hình tốt đẹp của việc phối hợp *akribeia* (trung thành giữ luật) với *oikonomia* (tinh thần cảm thương).

### **Thư Thánh Bộ Tín Lý Đức Tin gửi các giám mục thế giới, 14 tháng 9 năm 1994 (184).**

Ngày 14 tháng 9 năm 1994, Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin (CDF) viết một lá thư cho các vị giám mục hoàn cầu liên quan tới vấn đề chấp nhận cho các người đã ly dị và tái hôn được chịu các bí tích. Thư này khởi đầu bằng cách bày tỏ sự quan tâm đối với những ai bị lâm vào hoàn cảnh khó khăn và cần đến sự trợ giúp của mục vụ. Sau đó, thư nhắc tới việc tại nhiều vùng, trong nhiều năm qua, nhiều giải pháp mục vụ đã được gợi ý theo đó những người đã ly dị và tái hôn có thể được tiếp nhận Thánh Thể trong những trường hợp đặc thù khi họ thấy mình như được lương tâm cho phép làm như thế. Đó là trường hợp những người phối ngẫu bị bỏ rơi một cách bất công sau khi đã cố gắng cứu vãn cuộc hôn nhân đầu, hay những người phối ngẫu tin chắc rằng cuộc hôn nhân trước của họ không thành sự nhưng không có khả năng chứng minh điều đó ở tòa ngoài, hay khi họ đã trải nghiệm một cuộc suy niệm và thống hối lâu dài, hoặc họ không thể thỏa mãn được việc ly thân vì những lý do chính đáng về luân lý. Một số nơi còn đề nghị rằng việc tham khảo mục vụ là điều phải có nhưng các linh mục nên kính trọng quyết định của những người liên hệ.

Về phần mình, Thánh Bộ gợi ý rằng cho dù các hoàn cảnh tương tự đã được một số giáo phụ của Giáo Hội đề nghị và đã được đem ra thi hành, nhưng việc này chưa bao giờ nhận được sự nhất trí và chưa tạo thành một học lý chung của Giáo Hội cũng như ấn định ra kỷ luật trong Giáo Hội. Thư viết như sau: “Về các đề nghị mục vụ vừa nêu ra trên đây, Thiêm Bộ thấy mình có bổn phận nhắc lại học lý và kỷ luật của Giáo Hội về vấn đề này. Để trung thành với lời dạy của Chúa Giêsu Kitô, Giáo Hội quả quyết rằng không thể công nhận một cuộc phối hợp mới là thành sự, nếu cuộc hôn nhân trước đó đã thành sự. Nếu những người đã ly dị nay tái hôn theo luật dân sự, họ lâm vào tình thế đi ngược lại luật của Chúa một cách khách quan. Thành thử, họ không thể rước lễ bao lâu tình thế kia còn tiếp diễn. Qui định này không hề là một trừng phạt hay một kỳ thị chống lại người ly dị và tái hôn, nhưng đúng hơn, chỉ nói lên một tình thế khách quan, tự nó, làm cho việc chịu lễ kia trở thành bất khả” (185).

Thư trích dẫn *Familiaris consortio* số 84 và nhắc tới giải pháp coi nhau như “anh trai em gái” (186). Thánh Bộ nhấn mạnh rằng giáo huấn chính thức của Giáo Hội được chứa đựng trong *Familiaris consortio*, các mục tử phải biện phân cẩn thận các hoàn cảnh khác nhau nhưng tông huấn này cũng đưa ra các lý do tại sao không thể cho phép những người đã ly dị và tái hôn rước lễ. Đàng khác, nếu có thể, các mục tử và cha giải tội có bổn phận nghiêm trọng phải giải thích cho họ thấy phán đoán lương tâm như trên là đi ngược lại giáo huấn của Giáo Hội.

Xác tín lương tâm có tính bản thân của một người cho rằng cuộc hôn nhân trước của mình không thành sự và cuộc phối hợp mới có giá trị không cho phép họ tới rước lễ được. Hôn nhân không thuộc lãnh vực tư riêng; nó là việc công cộng, là hình ảnh mối tương quan phụ thê giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. Việc cá nhân chuẩn bị để rước lễ một cách xứng đáng đặt căn bản trên một lương tâm luân lý được đào tạo thích đáng, nhưng hôn nhân không phải là quyết định tư riêng, nên phán đoán của lương tâm liên quan đến tình trạng hôn nhân của một người không thể “tách biệt khỏi sự trung gian của Giáo Hội, một sự trung gian cũng bao gồm cả các khoản giáo luật có tính trói buộc lương tâm. Không nhìn nhận khía cạnh chủ yếu ấy, trên thực tế, có nghĩa là chối bỏ việc hôn nhân không phải là một thực tại của Giáo Hội, nghĩa là, không phải một bí tích” (187)

Các hoàn cảnh tranh cãi thì cần được giải quyết bằng tòa án ở tòa ngoài. Bí tích ta kết hợp với Chúa Kitô cũng là bí tích hợp nhất của Giáo Hội. Rước lễ trái với các qui định của hiệp thông Giáo Hội, do đó, tự nó là một mâu thuẫn.

### **Nhận định của Ba Vị Giám Mục Đức trong một Thông Điệp gửi Giáo Dân, ngày 14 tháng 10 năm 1994**

Không lạ gì khi các vị giám mục vùng Thượng Sông Rhine cảm thấy nhu cầu phải nhận định về lá thư của CDF. Các ngài bắt đầu các nhận định này bằng cách giải thích rằng các ngài chờ mong các giải pháp mục vụ chứ không chờ mong các đổi mới về học lý. Sau đó, các ngài cho hay lá thư của mình dựa trên nguồn nào và được viết cho ai, tức cho giáo tỉnh Thượng Sông Rhine.

Cuối tháng 12 năm 1993, các ngài nhận được một lá thư từ CDF cho hay các ngài đã không “hoàn toàn tuân giữ” học lý Công Giáo trong lá thư mục vụ của các ngài và trong các nguyên tắc đính kèm (188). Tháng 2 năm 1994, các ngài tới Rôma để thảo luận với CDF. Các ngài trình bày luận chứng bên vực các quan điểm của mình cả bằng miệng lẫn bằng văn bản một cách chi tiết. Dù quan điểm căn bản về thần học của các ngài không bị thách thức trong nguyên tắc, nhưng về vấn đề rước lễ, thì các ngài đã không đạt được một thỏa hiệp trọn vẹn nào cả. Do đó, Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin đã quyết định cho công bố phần trình bày học lý Công Giáo của mình. Tháng 6 năm đó, lại có cuộc thảo luận thêm. Thư của Thánh Bộ ngày 14 tháng 9 khiến các ngài chú ý. Dù Thánh Bộ bảo đảm rằng lá thư này không chỉ nhằm vào giáo huấn riêng của các ngài mà thôi. Các ngài công bố lá thư này cho giáo dân của mình ngay lập tức và cho hay: ở các điểm căn bản, thư của Thánh Bộ nhất trí với các tuyên bố của các ngài: “Chúng tôi cũng xác tín, và từng cố ý ghi nhận điều này nhiều lần, rằng việc tái giải quyết các vấn đề phức tạp trong chăm sóc mục vụ đối với những người đã ly dị và tái hôn chỉ có thể xảy ra trong sự trung thành vô điều kiện với chúng tá Thánh Kinh và với truyền thống trói buộc của Giáo Hội, chứ không phải bằng cách thích ứng với các khuynh hướng đương thời” (189).

Các ngài tiếc rằng thay vì vấn đề cho phép rước lễ được nhìn như là một phần trong phương thức mục vụ đối với người ly dị và tái hôn, thì nó lại có khuynh hướng bị nhấn mạnh như là có hại cho toàn bộ. “Vì chúng tôi cũng quan niệm rằng tái hôn khi người phối ngẫu của cuộc hôn nhân đầu đã thành sự theo bí tích vẫn còn sống (190) là khách quan đi ngược lại trật tự của Thiên Chúa mà Chúa Giêsu Kitô đã canh tân; trật tự này tiên thiên loại bỏ việc chính thức cho phép rước lễ, cả tổng quát lẫn trong từng trường hợp cá thể. Nhiều lần, chúng tôi đã nhấn mạnh như thế. Điều quan trọng chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây là không hề có bất cứ bất đồng nào trong các vấn đề căn bản này của giáo huấn Giáo Hội” (191).

Các ngài tiếp tục cho hay: phải áp dụng luật chung của Giáo Hội vào những con người cụ thể và vào các hoàn cảnh cá biệt tuy không đi ra ngoài chính luật chung này. Nhưng giáo luật chỉ có thể ấn định trật tự sự vật một cách tổng quát, chứ không thể qui định mọi trường hợp cá biệt, là những trường hợp thường rất phức tạp. Vì mục đích này, truyền thống tín lý của Giáo Hội từng khai triển ra ý niệm *epikeia* (công bình, equity), trong khi giáo luật đưa ra nguyên tắc *aequitas canonica* (công bình theo giáo luật). Nguyên tắc này áp dụng luật vào các tình thế phức tạp và khó khăn tùy theo công lý và công bình giúp người ta chú trọng tới tính độc đáo của những con người cá thể. Các ngài hết sức cố gắng đem đến một trật tự nào đó cho việc thực hành mục vụ, một việc không luôn luôn chính xác.

Sự tranh cãi nằm ở chỗ liệu có thể áp dụng nguyên tắc công bình và công bình theo giáo luật vào vấn đề rước lễ của người ly dị và tái hôn hay không, không phải vì họ được chính thức cho phép rước lễ, mà vì những cá nhân này, sau khi được các linh mục hướng dẫn thích đáng, tự thấy lương tâm đã được hướng dẫn kia biện minh cho việc tiến lên rước lễ của mình. Các vị giám mục Đức muốn nhấn mạnh tới sự khác nhau giữa việc chính thức cho phép và việc tiến lên rước lễ không chính thức. Các ngài cho rằng việc sau không được cho phép nhưng được khoan thứ (tolerated). Tuy nhiên, CDF không đồng ý với quan điểm ấy vì dựa vào *Familiaris Consortio*. “Do đó, ta phải ghi nhận sự kiện này là do lá thư của Thánh Bộ, một số các tuyên bố trong thư mục vụ của chúng tôi và trong các nguyên tắc đã không được Giáo Hội phổ quát chấp nhận và do đó, không thể trở thành các qui định trói buộc trong thực hành mục vụ” (192).

Điều đáng lưu ý là dựa vào các chứng tá được trích dẫn trong Các Nguyên Tắc Mục của các ngài (193), các vị giám mục vẫn còn tin rằng “Dựa vào các nghiên cứu mới đây hơn, và dưới ngưỡng cửa giáo huấn bó buộc, hiện vẫn còn chỗ dành cho sự mềm dẻo trong các trường hợp cá biệt phức tạp mà ta cần phải sử dụng một cách có trách nhiệm. Sự mềm dẻo này không đi ngược lại tính bất khả tiêu của hôn nhân” (194).

Kết luận, các vị giám mục cho rằng: các ngài có bổn phận đối với cả tín lý có giá trị phổ quát và sự hợp nhất của Giáo Hội lẫn đối với những con người hiện sống trong các hoàn cảnh khó khăn. Các ngài yêu cầu giáo dân tìm kiếm các giải pháp có trách nhiệm đối với từng trường hợp cá biệt mà vẫn trung thành với sứ điệp của Chúa Giêsu và đức tin của Giáo Hội và trong tình hiệp thông với toàn thể Giáo Hội.

Thiền nghĩ chủ trương của ba vị giám mục này có tính lưỡng diện phần nào. Vì một đằng, các ngài nhấn mạnh tới lòng trung thành đối với Giáo Hội và chấp nhận các nguyên tắc do CDF đưa ra nhưng, đằng khác, lại đi thụt lùi để kiểm tìm một thứ mềm dẻo nào đó dựa trên các nghiên cứu mới có... Theo Kelly, trong thư của CDF, hình như không có điều gì khiến các vị giám mục thay đổi quyết định của mình, vì lá thư chỉ nhắc lại giáo huấn của Đức Gioan Phaolô II trong *Familiaris consortio* mà thôi (195). Người ta rất có thể ngạc nhiên không hiểu tại sao CDF đã chỉ nhắc lại một giáo huấn mà các vị giám mục vốn biết rõ. Rõ ràng, bức thư chỉ nhắc lại các giới hạn mà nếu vượt qua, các vị giám mục sẽ chống lại huân quyền. Và quả thực, các giám mục đã nắm được điều ấy. Tuy nhiên, theo Kelly, đối với các giám mục này, lá thư của Vatican không hẳn kết thúc mọi thảo luận và loại trừ mọi khả thể có những phương thức mục vụ cởi mở hơn.

**Khảo sát bộ Giáo Luật 1983 liên quan tới việc cho phép người ly dị và tái hôn rước lễ**



Năm 1995, một bài viết của Linh Mục Patrick Travers đã được đăng trên tạp san *The Jurist* (196). Bài này nói đến việc khảo sát bộ Giáo Luật được ngài coi là có liên hệ tới việc có thể cho phép người ly dị và tái hôn rước lễ. “Bài nghiên cứu này... chuyên biệt có tập chú giáo luật. Nó giả thiết tính bất khả tiêu tuyệt đối của một cuộc hôn nhân *ratum et consummatum* (thành sự và hoàn hợp) như đã được tín lý Công Giáo quan niệm xưa nay. Nó cũng coi bất cứ cố gắng tái hôn nào của người Công Giáo sau khi ly dị theo dân luật trái với luật của Giáo Hội, trong căn bản, có bản chất tội nặng. Nó cũng nhìn nhận đặc quyền của các vị thừa hành thẩm quyền trong Giáo Hội trong việc loại các tín hữu ra khỏi các bí tích dựa vào bản chất tội nặng trong hành vi của họ bất chấp có hay không có thiên hướng chủ quan khiến cho tác phong ấy trở thành tội nặng. Thực vậy, luật lệ điều hướng việc chế tài của Giáo Hội này dựa trên đặc quyền ấy. Vấn đề căn bản của bài nghiên cứu thu gọn ở điểm này: liệu thẩm quyền tối cao của Giáo Hội có quyết định thi hành đặc quyền này, và thi hành đến mức nào, bằng cách sử dụng bộ giáo luật 1983 đối với những người Công Giáo mưu toan tái hôn sau khi ly dị (phân đò) (197).

Travers bắt đầu bài nghiên cứu của mình bằng cách thừa nhận lá thư ngày 14 tháng 9 năm 1994 của CDF (198). Ngài cho rằng Thánh Bộ loại người ly dị và tái hôn khỏi Bí Tích Thánh Thể là do tính tội lỗi nặng một cách khách quan của mưu toan tái hôn nơi người Công Giáo sau khi ly dị, chứ không hẳn do vấn đề liệu người này, về phương diện chủ quan, có ý thức được bản chất tội nặng của nó hay không. Ngài nhắc đến các Nguyên Tắc Mục Vụ công bố hồi tháng 7 năm 1993 của các giám mục vùng Thượng Sông Rhine (1999) trong đó, các ngài phác thảo một phương thức theo đó, một số người Công Giáo có thể được phép rước lễ bất kể sự tiếp diễn tình trạng hôn nhân không bình thường của họ. Travers cho rằng lá thư của Thánh Bộ luôn có tính bắt buộc đối với các mục tử Công Giáo nhưng đó không phải là việc thực thi duy nhất thẩm quyền tối cao của Giáo Hội liên quan đến vấn đề này. Lời phát biểu hay nhất của Tòa Thánh về các điều kiện để được rước lễ nằm trong các điều 912-923 của Bộ Giáo Luật năm 1983. Đặc biệt nhất là các điều 915 và 916.

*Điều 915:* Không được nhận rước lễ: những người bị phạt tuyệt thông và cấm chế sau khi hình phạt đã tuyên kết hay tuyên bố; những người khác có chấp trong một tội nặng công khai.

*Điều 916:* Ai ý thức mình phạm tội nặng và chưa xưng tội trước, thì không được làm lễ và không được rước lễ, trừ khi có lý do quan trọng và không có dịp tiện đi xưng tội. Trong trường hợp này, họ phải tâm niệm về bốn phận thống hối trọn vẹn, bao gồm lòng dộc quyết đi xưng tội sớm ngần nào có thể.

Ta đã thấy các thay đổi trong Bộ Giáo Luật năm 1983 liên quan đến song hôn và ô danh (infamy) được Bộ Giáo Luật 1917 nhắc tới (200). Travers tóm tắt quan điểm ấy như sau. Xem ra trong Bộ Giáo Luật 1983, một người trưởng thành Công Giáo đã rửa tội và đầy đủ khả năng, chưa bị bất cứ chế tài nào của Giáo Hội đặt để hay công bố, đều phải được phép rước lễ ngoại trừ (1) người này ương ngạnh tiếp tục sống trong tội nặng một cách rõ ràng (điều 915); hay (2) người này ý thức rõ mình có tội nặng (điều 916). Vậy, người Công Giáo ly dị và tái hôn có rơi vào một trong hai loại người đó hay không? Giáo luật các điều 17 và 18 có mục đích giải thích các luật lệ của Giáo Hội.

*Điều 17:* Các luật của Giáo Hội cần phải được hiểu theo ý nghĩa riêng của các từ, xét trong văn bản và văn mạch; nếu có chỗ hoài nghi hay tối tăm, thì phải nại đến các chỗ tương tự nếu có, đến mục đích và các hoàn cảnh của luật, và đến ý định của nhà lập pháp.

*Điều 18*: Các luật quy định hình phạt, hoặc hạn chế sự tự do thi hành quyền lợi, hoặc bao hàm một khoản trừ của luật, thì phải được giải thích một cách chặt chẽ.

Travers cho rằng các khoản Giáo Luật cần được giải thích ở đây là các khoản giới hạn việc thi hành một quyền lợi, tức quyền được rước lễ (xem điều 912), nên việc giải thích chúng phải dựa trên nguyên tắc chặt chẽ nói ở điều 18. “Giải thích chặt chẽ là thu hẹp nghĩa chính xác của các từ ngữ của điều luật để thu hẹp hiệu quả của nó tới mức tối thiểu mà nếu vượt quá giới hạn này, luật lệ sẽ trở thành vô nghĩa hay phi lý” (201).

Travers tiếp tục thảo luận xem có cần hay không việc xem xét chứng cứ bên ngoài bản văn để biết ý định của nhà làm luật khi giải thích một điều luật. Ngài tham chiếu một tác giả chủ trương phải làm việc này (202). Tuy nhiên, ngài nghiêng về ý kiến của Bouscaren và Ellis, những người cho rằng: “Nếu lời lẽ của luật trong bản văn và trong ngữ cảnh đã rõ ràng, thì chúng là qui phạm duy nhất của việc giải thích (điều 18 của bộ Giáo Luật 1917)... Chỉ trong trường hợp bản văn tỏ ra tối tăm mới cần nại tới các qui phạm giải thích khác” (203).

Do đó, Travers khảo sát ý nghĩa chính xác của lời lẽ trong các điều luật trên đây. Ngài cho hay: việc tổng quát loại người Công Giáo ly dị và tái hôn lệ thuộc hai kiểu nói này; (sống) trong tội nặng một cách rõ ràng (in manifesto gravi peccato) trong điều 915, và ý thức mình có tội nặng (qui conscius est peccati gravis) trong điều 16. Ngài phân tích các thuật ngữ ấy và đạt tới kết luận như sau: “Dưới giáo luật điều 915 (in manifesto gravi peccato), để bị loại ra khỏi việc rước lễ, người nào đó phải (1) phạm một tội nặng một cách hiển nhiên và rõ ràng, nghĩa là, một tội có liên quan tới một việc nặng với đầy đủ hiểu biết và tự ý ưng thuận; (2) tiếp tục ở lại trong tình trạng tội nặng vì người này không chịu làm hành vi thống hối hoàn hảo hay chưa được tha thứ một cách thành sự khỏi tội lỗi ấy trong bí tích hoà giải, và, trong nhiều trường hợp, vì việc phạm tội nặng vẫn tiếp diễn một cách hiển nhiên và rõ ràng cho tới nay; và (3) còn kèm theo thái độ ương ngạnh, cứng lòng và bướng bỉnh một cách chủ quan cho tới nay.

Dưới giáo luật điều 916 (qui conscius est peccati gravis), để bị loại khỏi việc rước lễ, người nào đó phải: (1) phạm một tội nặng; (2) tiếp tục sống trong tình trạng tội nặng; và (3) một cách chủ quan ý thức rằng mình đang sống trong tình trạng tội nặng (204).

Travers kết luận rằng: không phải mọi người Công Giáo ly dị và tái hôn đều bị loại khỏi Bí Tích Thánh Thể. Trong một số trường hợp, một cuộc hôn nhân có thể là tội nặng lúc được kết ước, nhưng rồi sau đó, người Công Giáo đã thống hối bằng hành vi ăn năn tội cách trọn, thì tình thế kết hợp bất hợp pháp kia chả lẽ vẫn hạn chế họ không được rước lễ. Ông cũng cho rằng những người như thế đâu có ương ngạnh, cố chấp hay bướng bỉnh. Thành thử, hình như giáo luật có khác với qui định của Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin trong vấn đề này.

### **Giáo luật và Familiaris Consortio**

Nhưng phải nói gì về qui định của *Familiaris consortio*? Đây có phải là chứng cứ bên ngoài cho thấy ý định của nhà làm luật (giáo luật điều 17) không? Travers cho hay có lẽ không vì nghĩa chính xác của các từ ngữ trong giáo luật đã rõ ràng rồi (205).

## **Giáo Luật và Lá Thư của CDF**

Travers cho rằng lời giải thích trong lá thư của CDF gửi cho các vị giám mục phải được coi là có tính trói buộc đối với các mục tử khắp trong Giáo Hội, nhưng vì chỉ là công bố của một thánh bộ, nên nó không thể được coi là bằng chứng bên ngoài cho thấy tâm tư của Đức Thánh Cha khi ngài công bố Bộ Giáo Luật 1983. Ông nói thêm rằng lá thư cũng không được Đức Giáo Hoàng chuẩn nhận “một cách chuyên biệt”, như nhận lá thư đó là của riêng ngài chẳng hạn. Thành thử, rõ ràng là Travers muốn tương phản lối ông giải thích hai điều 915 và 916 của Bộ Giáo Luật năm 1983 (chỉ có tội chủ quan nặng mới ngăn người ta rước lễ) với lá thư của CDF (nói đến điều nặng về phương diện khách quan, bất kể tình trạng của chủ thể). Ông tin rằng Bộ Giáo Luật 1983 phải chiếm thế ưu tiên hơn lá thư của CDF và các mục tử nên theo tinh thần của giáo luật.

## **Hướng dẫn và quyết định mục vụ**

Một đảng, các mục tử phải ban phát Thánh Thể nếu những người yêu cầu được nhận lãnh đã chuẩn bị thích đáng. Nhưng mặt khác, các ngài lại không thể để tùy cá nhân quyết định. Nên cần có hướng dẫn mục vụ theo đó các mục tử phải quyết định về sự chuẩn bị của một người, xem người ấy có nên được phép rước lễ hay không. Linh mục có thể thấy người này một là đang ở trong tình trạng vô tri bất khả triệt (*invincible ignorance*) hai là thiếu ý thức trọn vẹn ba là biết rõ tính tội nặng của cuộc hôn nhân thứ hai. Người này cũng có thể thiếu tự do để ưng thuận một cách tự ý hay có tự do lúc ấy nhưng nay đã mất vì việc tiếp tục sống trong cuộc phối hợp thứ hai và do hoàn cảnh thay đổi (206). Trong trường hợp việc tái hôn là một tội nặng khi kết ước, thì việc cho phép rước lễ chỉ có thể xảy ra sau khi có việc tha tội trong bí tích hòa giải. Đối với các trường hợp tranh cãi, nếu có thể được, phải dùng toà ngoài. Nhưng trong trường hợp họa hiểm trong đó người ta không thể có được một phán quyết vô hiệu (*nullity*) cho cuộc hôn nhân trước, thì vị linh mục phải cho phép người này rước lễ theo giáo luật điều 912.

## **Việc rước lễ của người Công Giáo ly dị và tái hôn**

Linh mục Michael Manning có viết một bài trên tờ “Canon Law Newsletter” của Anh và Ái Nhĩ Lan vào năm 1997 trong đó, ngài bác bỏ các luận chứng của Travers (207). Ngài cho rằng giáo luật điều 916 có ý nói tới người ý thức một cách chủ quan được tội nặng của mình, trong khi điều 915 có ý nói tới các thừa tác viên cho phép người khác rước lễ. Ở đây, các mục tử hành xử ở tòa ngoài và do đó, “*peccatum grave*” (tội nặng) phải được hiểu là tội nặng và nghiêm trọng một cách khách quan. Điều ấy hết sức rõ ràng nếu nó là tội công khai và có thể chứng minh được ở tòa ngoài. Mục đích của điều giáo luật này là để tránh gương mù gương xấu. Việc cho phép rước lễ cho thấy Giáo Hội chấp nhận lối sống của người này. Đã đành các điều luật hạn chế phải được giải thích cách chặt chẽ nhưng sự giải thích này phải xét tới ngữ cảnh và mục đích của luật. Không thể biện minh cho lối giải thích nào khiến cho luật không thể thi hành được hay chống lại giáo huấn chân chính của Giáo Hội. Nếu áp dụng điều 915 vào nhân tố chủ quan nghĩa là xem xét tới ý thức tội của một người, chẳng hóa ra một khi người ấy cảm thấy mình không có tội là họ phải được phép rước lễ như một quyền lợi hay sao? Nói cách khác, điều này có nghĩa lối sống của một người như thế được Giáo Hội chấp nhận hay sao? Mặt khác, chả lẽ những người như thế lại có cùng một quyền lợi như những người luôn trung thành với lời hứa khi kết hôn hay sao! Bởi thế, Manning kết luận rằng điều 915 có ý nói tới tội nặng một cách khách quan. Nguồn duy nhất được chính thức gán cho điều 915 là điều 855 của Bộ Luật năm 1917 (208). Điều này cấm mọi người đã ly dị và tái hôn không được rước lễ,

không có luật trừ nào cả. Bộ Giáo Luật năm 1990 dành cho các Giáo Hội Đông Phương viết như sau: “Những người bất xứng một cách công khai (*publici indigni*) phải bị hạn chế, không được rước lễ” (209). Điều luật này quả đã lấy lại ngôn từ của điều 855 Bộ Giáo Luật 1917. Travers cho rằng điều luật này chỉ áp dụng cho các Giáo Hội Đông Phương mà thôi, nhưng theo Manning, nếu vấn đề chủ thể là một, thì ta nên nghĩ rằng nguyên tắc điều hướng chúng cũng phải như nhau.

Đàng khác, *Familiaris consortio* khá rõ ràng (số 84); Manning cho hay: dù tông huấn này được viết trước Bộ Giáo Luật Mới 2 năm, nhưng nó dựa trên Thánh Kinh, “nên nó phải có vai trò dứt khoát trong việc giải thích bất cứ khoản giáo luật nào liên quan đến vấn đề này” (210). Sau khi Bộ Giáo Luật mới được công bố, Đức Gioan Phaolô II vẫn tiếp tục nhắc đi nhắc lại giáo huấn của ngài trong *Familiaris consortio* và chính Sách Giáo Lý Của Giáo Hội Công Giáo năm 1992 cũng nhắc lại giáo huấn ấy. “Nếu người đã ly dị tái hôn ở phần đời, họ sẽ lâm vào tình thế đi ngược lại luật Chúa một cách khách quan. Do đó, họ không thể rước lễ bao lâu tình trạng trên còn kéo dài” (211).

Giáo huấn này cũng cho rằng những người như thế đang sống trong “tình trạng ngoại tình công khai và vĩnh viễn” (212).

Tông huấn về Hòa Giải và Thống Hối ban hành ngày 2 tháng 12 năm 1984 cũng nhắc đến *Familiaris consortio* (số 84) và cũng nói rằng việc cho phép người ly dị và tái hôn chịu các bí tích không thể xảy ra ngoại trừ họ được chuẩn bị theo thể thức đã định (213).

Manning kết luận rằng vì những tuyên bố chính thức này cả trước lẫn sau Bộ Giáo Luật 1983, ta phải coi *Familiaris consortio* như là nguồn đề nhất đẳng để giải thích điều 915. Ngài tiếp tục nói tới số 84 và những đoạn thường hay được trích dẫn nói về sự khác nhau giữa một người phối ngẫu bị bỏ rơi một cách bất công và “những người do lỗi nặng của riêng họ đã phá hủy một cuộc hôn nhân có giá trị về giáo luật”. Những đoạn này tự chúng hàm nghĩa: ta có thể xem xét một số ngoại lệ đối với việc không cho những người Công Giáo như thế rước lễ. Tuy nhiên, Đức Gioan Phaolô II cho hay: Giáo Hội vẫn duy trì tập tục không cho người Công Giáo ly dị và tái hôn rước lễ, bất kể họ là người thế nào. Nếu ngài muốn đưa ra ngoại lệ, thì Đức Gioan Phaolô II đã làm thế ở đây rồi. Ta cũng có thể thêm rằng sau đó, ngài vẫn không đưa ra ngoại lệ nào cả dù đoạn này đã được nhắc tới nhiều lần kể từ khi Tông Huấn này được công bố. Lý do được Đức Gioan Phaolô II nêu ra là: trạng thái và hoàn cảnh sống của người ly dị và tái hôn “đã khách quan đi ngược lại sự kết hợp yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội được Phép Thánh Thể biểu tượng và thể hiện” (214).

Manning cũng cho rằng Đức Gioan Phaolô II đã không tiếp nhận gợi ý của Thượng Hội Đồng Giám Mục trước đó, cho rằng cần nghiên cứu sâu hơn tập tục *oikonomia* của Giáo Hội Chính Thống, theo đó, một số ngoại lệ đã được cho phép. Tuy nhiên, thiên nghĩ chưa thấy có ai cho rằng tập tục trên đã không được nghiên cứu hay có văn kiện nào loại bỏ việc nghiên cứu ấy. Chỉ có điều là chủ đề này chưa được chính thức đề cập đến mà thôi. Theo Manning, Travers chấp nhận việc Lá Thư của CDF năm 1994 coi các qui định trong *Familiaris consortio* có tính trói buộc đối với mọi mục từ ở khắp nơi, nhưng lại không chấp nhận việc có thể sử dụng Tông Huấn này để giải thích điều 915 của giáo luật. Manning bảo như thế là không nhất quán. Cuốn Chú Giải Giáo Luật bằng Anh Ngữ có nhắc đến Tông Huấn trong phần chú giải điều luật này (215). Travers nghi vấn hiệu lực của Lá Thư CDF vì cho rằng nó chỉ được chấp thuận một cách chung chung chứ không chuyên biệt, đến độ Đức Giáo Hoàng không muốn nhận nó làm của riêng. Nhưng theo Manning, việc chấp thuận một cách chuyên biệt chỉ dành cho các đạo luật và sắc lệnh tổng quát hay có một sửa đổi (*derogation*) luật phổ quát,

trong khi Lá Thư của CDF không thêm điều gì mới cho *Familiaris consortio*. Nên việc chấp thuận tổng quát của Đức Giáo Hoàng đối với Lá Thư đủ nói lên tầm quan trọng của nó.

Chỉ tới năm 1999, mới có một quả quyết trên tờ *The Tablet* cho hay Đức Hồng Y Ratzinger có lần đã nhắc lại rằng các người Công Giáo đã ly dị và tái hôn nào muốn rước lễ nên ly thân với người phối ngẫu mới của họ hoặc sống như anh trai em gái, nghĩa là hoàn toàn tiết dục với nhau. Tờ này sau đó viết thêm: “Tuy nhiên, qui luật này không tuyệt đối, theo quan điểm của một số luật gia giáo luật. Những luật gia này cho phép người ta nại tới quyết định của lương tâm trong cái gọi là tòa trong” (216).

Tờ trên cũng cho rằng Linh Mục Theodore Davey, thuộc Trường Cao Đẳng Heythrop ở London, có trích dẫn số 84 của *Familiaris consortio* để hỗ trợ cho quan điểm này. Để tỏ sự công bình đối với Linh Mục Davey, *The Tablet* nhấn mạnh rằng các quan điểm của ngài được soạn thảo từ năm 1991 và luận điểm của ngài đã bị Đức Hồng Y Ratzinger bác bỏ trong một tham luận ngày 26 tháng 10 năm 1991. Từ ngày đó, không biết bao nhiêu nước đã chảy qua cầu, nên người ta ngạc nhiên khi thấy luận điểm của *Familiaris consortio* vẫn còn bị kéo vào để hỗ trợ giải pháp “tòa trong” trong một số trường hợp. Tháng 9 năm 1999, trên tờ *Welt am Sonntag*, Đức Hồng Y Ratzinger tuyên bố rằng người Công Giáo Đức hết còn quan tâm chung về các vấn đề luân lý và tôn giáo. Và tờ này trích dẫn điều ngài nói rằng ai cũng có ý nghĩ riêng về tôn giáo và các cảm xúc chủ quan riêng của mình (217). Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin cũng chỉ trích các kết luận của một hội nghị thượng đỉnh về cải cách Giáo Hội họp tại Salzburg năm 1998. “Trong một văn kiện dài 4 trang đề ngày 19 tháng 12, Đức HY Ratzinger mô tả các đề nghị liên quan tới việc tái hôn, ngừa thai và đồng tính luyến ái là ‘đi ra ngoài giáo huấn của Giáo Hội’. Cuộc Đối Thoại dành cho cuộc họp thượng đỉnh ở Áo vào năm ngoái đề nghị như sau: các cặp tái hôn, sau khi cẩn thận xem xét lương tâm và tham khảo một linh mục, có thể rước lễ được. Đức HY Ratzinger tuyên bố rằng điều ấy “hiển nhiên không thể chấp nhận được” vì những cặp này đang sống trong tình trạng “đi ngược lại luật Chúa một cách khách quan” (218).

Người ta hẳn phải tự hỏi không biết giáo huấn này còn bị thách thức và lặp đi lặp lại bao nhiêu lần nữa. Khó có thể thấy lý do tại sao cần phải lặp đi lặp lại giải pháp “tòa trong” khi nó bị cấm cách rõ ràng. Nhưng tình thế quả không tự động biến đi.

### **Các giải pháp và gợi ý**

Theo một nghĩa nào đó, chữ “giải pháp” có hơi khiến người ta nghĩ lầm vì đối với một số người, nó có thể hàm ý rằng có một lối thoát dứt khoát ra khỏi sự bế tắc liên quan đến việc cho phép người ly dị và tái hôn rước lễ. Tiếc thay, vấn đề không thẳng thừng như vậy. Vì cho đến cuối thế kỷ 20, cứ theo những đường hướng trình bày trên đây, dường như chưa có giải pháp “tòa trong” nào được Rôma chấp nhận cả. Tuy thế, ta nên nhìn vào điều có thể có ở tòa ngoài trước khi hướng tới những gợi ý mới đây liên quan tới bản chất của việc bất khả tiêu.

### **Tòa án**

Ta đã nhắc tới việc sử dụng tòa án, tức giải pháp tòa ngoài được Giáo Hội nhìn nhận, và các khó khăn liên kết với nó. Tuy nhiên cần phải nói rằng các qui định liên quan tới việc thu thập bằng chứng cần phải có để được tuyên bố vô hiệu đã được đơn giản hóa khá nhiều trong các năm gần

đây. Vị thẩm phán đạt tới sự chắc chắn tinh thần (moral certainty) về vấn đề cần được quyết định trong một phán quyết và sự chắc chắn này phải được dẫn khởi từ các hành động và bằng chứng của vụ án. Sự chắc chắn tinh thần là sự chắc chắn loại bỏ mọi nghi ngờ hợp lý nhưng cho phép việc có thể có điều trái ngược lại. Tiết này nói tới số lượng chứng cứ cần phải có.

Trong Bộ Giáo Luật năm 1917, ta không thấy nói gì về việc các bên phải xung thú. Lý do: hôn nhân là thiện ích công cộng chứ không tư riêng. Nhưng với năm tháng, lề lối xét xử càng ngày càng coi trọng việc xung thú. Trong một điều khoản do tiền thân của Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin công bố hồi năm 1951 liên quan đến Cộng Đồng Công Giáo tại Thụy Điển, Giáo Hội đã nhìn nhận trọn vẹn hiệu lực làm chứng (probative force) của các lời xung thú có tuyên thệ từ cả hai vợ chồng, coi chúng đủ để biện minh cho tính vô hiệu của hôn nhân.

Năm 1969, Linh Mục Ignatius Gordon của ĐH Gregorian ở Rôma than phiền rằng Điều 117 của Huấn Thị *Provida Mater* năm 1936 (219) liên quan đến luật lệ về thủ tục “đã tạo nên không những một yếu tố trì hoãn trong các diễn trình hôn phối mà còn gây trở ngại không thể vượt qua cho các vụ được xét dưới đầu đề điều kiện và nhất là giả nghiệm (simulation) của việc vô hiệu... Chính Gordon đã đề nghị rằng việc xung thú hợp pháp của các bên có hiệu lực làm chứng đầy đủ với hai điều kiện 1) thiếu các bằng chứng khác 2) tính khả tín phải được dành cho bên nào có thể khẳng định được động lực vô hiệu hóa bằng lời chứng khả tín” (220).

Trong một quyết định khác của tòa thượng thẩm Rôma (rota), các thẩm phán cảnh cáo người ta đừng đặt quá nhiều quan trọng lên suy đoán cho rằng hôn nhân luôn được hưởng sự bảo vệ của luật và cần phải được duy trì cho tới khi điều ngược lại được chứng minh (điều 1014, giáo luật 1917) (221). Các thẩm phán này nhấn mạnh rằng phán quyết không phải cho hay chống lại dây hôn phối (pro vinculo or contra vinculum) mà là cho sự thật của sự việc (pro rei veritate) và liệu phán quyết này có lợi cho dây hôn phối hay cho sự tự do thoát khỏi nó. Thẩm phán phải thận trọng, không nên có tiền kiến ủng hộ giả định ngay ở giai đoạn thu thập chứng cứ, mà chỉ nên ủng hộ nó khi đã tiến đến giai đoạn quyết định, dù còn một số nghi ngờ nghiêm trọng. Sự thật mới là điều cần được xác minh.

Trong bài viết của mình (222), Provost nhấn mạnh rằng đầu năm 1971, các giám mục Anh và Wales đã nhận được các qui định cho phép được nhận là đủ chứng cứ chống lại tính thành hiệu của hôn nhân khi sự cung khai hợp pháp của hai bên ăn khớp với nhau, không có bất cứ sự thông đồng nào và họ được sự hỗ trợ của ít nhất một nhân chứng khác có khả tín tính cao.

Trong một quyết định của Tòa Thượng Thẩm này năm 1974 (223), những người đề xướng vụ án (224), vì khó khăn không tìm đủ chứng cứ, nên đã đề nghị rằng nên dựa vào các phương thế khác để tìm ra sự thật... tức một cuộc điều tra chính xác hơn để tìm ra tính khả tín của bên nguyên. “Dựa vào luật tự nhiên mà thôi, người ta có thể rút ra một sự chắc chắn tinh thần chân thực và đầy đủ về tính vô hiệu của hôn nhân, căn cứ vào lời tuyên bố của một trong hai hay của cả hai bên, miễn là tính khả tín và tính chân thực của họ có thể được coi như không thể phản đối được (unexceptionable), một loại khả tín loại bỏ mọi nghi ngờ khôn ngoan chống lại nó: để có được điều có thể dùng một cách hợp pháp làm chứng tá có tuyên thệ và đáng tin. Như thế, theo luật tự nhiên, chứng cứ do bên nguyên trình bày đủ để chứng minh tính vô hiệu của hôn nhân miễn là không có sự hồ nghi khôn ngoan nào cản đường” (225).

Cùng năm, cũng vị thẩm phán này là Pinto nhắc đến trường hợp Thụy Điển để cho rằng do luật tự nhiên, khi không có chỗ để hoài nghi và mọi hoài nghi khôn ngoan liên quan đến việc nói sự thật và tính khả tín, thì sự cung khai của hai bên có thể có hiệu lực làm chứng, thậm chí là chứng cứ đầy đủ nữa (226).

Năm 1977, Đức HY Pericle Felici công nhận rằng tính chặt chẽ của các qui định về thủ tục trong *Provida Mater* chưa hề được lên lời xét xử của tòa thượng thẩm áp dụng và các thay đổi có thể có trong luật lệ này là điều đáng chờ mong. Nói về khoản qui định rằng sự cung khai của bên nguyên tự nó không được coi là đem lại sự chắc chắn tinh thần, ngài cho hay: đó chỉ là một suy đoán vốn không có trong bộ giáo luật, chưa bao giờ được lên lời xét xử của tòa thượng thẩm áp dụng cũng như không được chấp nhận trong bộ luật mới được đề nghị lúc ấy (227).

Lá thư của CDF năm 1994 cũng cho hay: “Kỷ luật của Giáo Hội đã đưa ra nhiều cách thế mới để chứng minh tính vô hiệu của cuộc hôn nhân trước, ngõ hầu loại bỏ càng nhiều càng tốt mọi cách biệt giữa sự thật có thể kiểm chứng trong diễn trình pháp lý và sự thật khách quan được lương tâm đúng đắn biết được” (228).

Trong quá khứ, Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin từng công bố nhiều qui định đặc biệt về việc đòi hỏi tối thiểu chứng cứ.

Nhân chú giải điều 1573 của giáo luật, John P. Beal cho hay (229): “Dù việc làm chứng của một nhân chứng đơn độc thông thường không thể cung cấp đầy đủ bằng chứng ngoại trừ nhân chứng này làm chứng *ex officio* (theo chức vụ) về điều mình làm trong khả năng chính thức, đây không phải là một qui định ngoại lệ trong *ius vigens* (luật còn hiệu lực). Khi hủy bỏ câu tục ngữ cổ truyền *unus testis, nullus testis* (chứng của một người không là chứng của ai cả), bộ giáo luật canh tân đã cho phép vị thẩm phán ban giá trị làm chứng đầy đủ cho lời chứng của một nhân chứng đơn độc ‘nếu sự việc và những con người trong những hoàn cảnh này’ gợi ý như thế (giáo luật điều 1573). Đức HY Raymond Burke kết luận rằng điều quan trọng nhất là vị thẩm phán phải biết hiệu lực mà chứng cứ này có thể có trong khi tránh càng nhiều càng tốt các tranh cãi giữa tòa trong và tòa ngoài”.

Có sự khác nhau giữa việc ban bố hiệu lực làm chứng cho lời cung khai của một bên và việc gán hiệu lực làm chứng đầy đủ cho lời cung khai ấy. Muốn được ban hiệu lực làm chứng đầy đủ, lời cung khai phải hội đầy đủ các yếu tố khác nữa. Điều 1679 Bộ Giáo Luật 1983 cho hay: “ngoại trừ có đầy đủ chứng cứ từ một nguồn khác, nếu không, để cân nhắc các lời cung khai của các bên theo điều 1536 giáo luật, thẩm phán, nếu có thể, hãy tìm các nhân chứng công nhận sự đáng tin của các đương sự, cũng như phải thu thập các dấu chỉ và những yếu tố bổ túc khác”.

Chú giải điều 1679, cuốn *Code of Canon Law Annotated* cho hay (230): “Các nhân chứng công nhận sự đáng tin là những người, dù tự mình không biết gì liên quan tới vụ việc đang tranh luận, vẫn đã được mời tới khi chứng cứ cạnh tranh nhau về vụ việc không đầy đủ. Lời chứng của họ về tính liêm khiết của các người phối ngẫu, nhất là liên quan tới đối tượng tranh chấp, sẽ giúp ta cân nhắc tốt hơn các lời khai của hai bên (xem điều 1536). Điều qui định này hàm nghĩa rằng lời khai của hai bên không thể tạo nên chứng cứ đầy đủ chống lại tính thành sự của hôn nhân, dù được tăng cường bởi các luận chứng khả tín, trừ khi lời khai này cũng được xác nhận bởi các yếu tố, các hoàn cảnh và dấu chỉ hỗ trợ khác”

Ở đây không có chỗ cho ta tìm hiểu nhiều hơn về vấn đề này. Chắc chắn điều trên xem ra không nhất quán đối với một vài tuyên bố từng được ta khảo sát vốn cho thấy một sự mềm dẻo lớn lao hơn khi ban cấp hiệu lực làm chứng đầy đủ cho lời khai đơn độc tùy theo hoàn cảnh vụ việc và những con người liên hệ. Lẽ dĩ nhiên, các yếu tố hỗ trợ có thể và thực sự vẫn xảy ra trong thủ tục tòa án. Matthews kết luận bài khảo luận dài của mình về chứng cứ tối thiểu bằng cách trích dẫn một thẩm phán khác của tòa thượng thẩm là Mario Pompedda. Vị này tự hỏi: “phải chăng lời khai của một bên hôn phối tự nó đã đủ để đem lại sự chắc chắn tinh thần cần phải có trong một vụ tuyên bố hôn nhân vô hiệu? Ông đã trả lời khá rõ ràng cho câu hỏi này như sau: ‘tôi không do dự trả lời một cách khẳng định. Tuy nhiên, xin xác nhận một lần nữa việc giáo luật thực định đòi phải tăng cường cách làm chứng ấy bằng các dấu chỉ, các hoàn cảnh và phương tiện khác nhằm xác nhận quan điểm đưa ra’”.

Về “giải pháp tòa trong”, Matthews cho rằng: “... Ta có thể an tâm nói rằng nếu có ai đạt được sự chắc chắn tinh thần về tính bất thành sự của cuộc hôn nhân của họ, thì cùng một sự chắc chắn tinh thần ấy cũng có thể được chứng minh ở tòa ngoài” (231).

Tuy nhiên, vấn đề không hẳn đơn giản như thế, khi nhớ rằng còn có những hoàn cảnh bên ngoài khác như không tới được tòa án, tòa án thiếu nhân viên, hay những trì hoãn vô tình, v.v... Đối với những người không chuyên môn, thì điều trên có lẽ không dễ hiểu chút nào nhưng nó phản ánh tư duy của những người cốt cán trong lề lối xét xử ở tòa án. Nó cung cấp tiền lệ để các tòa địa phương noi theo. Ta chỉ còn *mong mỏi Tòa Thượng Thẩm sẽ không quá cứng nhắc mà nên phản ánh một quan tâm mục vụ đối với những người đang gặp khó khăn về hôn nhân, phù hợp với sự thật và đức công bằng*. Các qui định về thủ tục là một phần của giáo luật và quả có chấp nhận sự thay đổi cũng như thích ứng.

### **Các giải pháp khác có thể có**

Trong một bài viết năm 1980, James Provost có nhắc đến một vài phương thức được đưa ra để giải quyết hoàn cảnh tranh cãi và các tình huống khó khăn (232). Về hoàn cảnh tranh cãi, ông xem xét a) hình thức hôn nhân ngoại thường, b) việc hữu hiệu hóa hồi tố (retroactive validation), c) hôn nhân theo lương tâm, d) giải pháp *Urban Navarrete*. Về các tình huống khó khăn, ông xem xét a) các chuẩn chức khi chưa hoàn hợp, b) các tiêu hôn do đặc ân đức tin, c) *oikonomia* (economy, nhiệm vụ). Ta sẽ lần lượt tìm hiểu các giải pháp này.

### **Hoàn cảnh tranh cãi**

#### *a) Hình thức hôn nhân ngoại thường*

Nếu cuộc hôn nhân trước của người ly dị và tái hôn thực sự không thành hiệu dù không thể chứng minh được ở tòa ngoài, thì nếu phía kia được tự do, cả hai người đều thực sự được tự do kết hôn nếu không có trở ngại khác làm nó không thành hiệu. Vậy vấn đề đặt ra là nếu một người nào đó không thể tới được tòa án, há họ không nằm trong cùng một hoàn cảnh như những người, về phương diện tinh thần, không thể tới với một linh mục dù vị linh mục này hiện diện về thể lý. Như thế, họ có được phép kết hôn theo hình thức ngoại thường dự liệu ở điều 1098 của Bộ Giáo Luật 1917 (nay là điều 1116 của Bộ Giáo Luật 1983) không? (233). John T. Catoir là người bênh vực công khai nhất



giải pháp này bằng cách lý luận rằng linh mục bị ngăn trở, không được làm chứng cho một đám cưới như thế theo điều 1069, tiết 2 (nay là điều 1085, Bộ Giáo Luật 1983). Giáo Luật có thể ngăn cấm một linh mục hay phó tế không được tham dự cho tới khi tính không thành hiệu của cuộc hôn nhân trước được thiết lập một cách hợp pháp và chắc chắn. Cặp vợ chồng này không mất quyền tự nhiên được kết hôn.

Về việc sử dụng hình thức hôn nhân ngoại thường, hiện có một tiền lệ. Theo Provost, năm 1971, các vị giám mục tại các vùng truyền giáo đã yêu cầu Thánh Bộ Bí Tích cho phép sử dụng giáo dân làm nhân chứng chính thức theo đòi hỏi của điều 1094 (lúc đó chỉ dành cho giáo sĩ mà thôi) (234).

Thoạt đầu, Thánh Bộ tỏ ra lưỡng lự nhưng tới năm 1974 đã thoả mãn lời yêu cầu này trên căn bản hạn chế nhưng việc này vẫn được coi là hình thức hôn nhân ngoại thường. Dĩ nhiên, việc ấy xảy ra đối với những cuộc hôn nhân thứ nhất. Dù giải pháp của Catoir có tài tình chẳng nữa, xem ra nó vẫn bị điều 1060 và điều 1085 ngăn cấm (235). Coi việc này như một giải pháp tòa trong như Catoir và nhiều người khác chủ trương đều có nghĩa y như việc sử dụng hình thức ngoại thường, vốn là việc của tòa ngoài.

### *b) Hữu hiệu hóa hôn tố*

Việc này thường được gọi là điều trị tại căn (radical sanation) trong Bộ Giáo Luật năm 1917 (236). Nó đòi điều này: lời ưng thuận kết hôn có giá trị phải được trao đổi trước đó, dù nó không hữu hiệu do thiếu hình thức giáo luật hay một ngăn trở vô hiệu hóa khác. Gasparri bênh vực việc có thể có sự ưng thuận thực sự trong hoàn cảnh bị mắc ngăn trở, cho dù sự ưng thuận không đem lại một cuộc hôn nhân được giáo luật công nhận. Nếu không có ngăn trở (dù lúc đó, người ta nghĩ là có), thì sự ưng thuận không những là thực sự mà còn hữu hiệu theo pháp lý nữa. Như thế, việc hữu hiệu hóa hôn tố là điều có thể có. Theo Provost, trong hoàn cảnh tranh cãi, vị giám mục sẽ xác định cuộc hôn nhân trước là không thành hiệu và do đó cuộc hôn nhân hiện nay không vướng một ngăn trở thuộc luật tự nhiên hay thiên luật. Nhưng vào thời Provost viết bài này, không vị giám mục nào được phép đưa ra một quyết định hành chánh như thế ở tòa ngoài. Ngài cần phải xác định: không có một ngăn trở hôn phối nào cả. Nếu thế thì thiện nghĩ vấn đề phải được giải quyết qua ngã tòa án.

### *c) Cuộc hôn nhân theo lương tâm*

Lúc Provost viết bài của ông, Urban Navarrete lý luận rằng nếu vợ chồng tin chắc rằng cuộc hôn nhân trước không thành hiệu và một cha xứ ở khu vực không ai công khai biết tới hoàn cảnh của vợ chồng này cũng tin chắc là cuộc hôn nhân trước không thành hiệu, thì có thể cử hành cuộc hôn nhân của họ theo hình thức giáo luật. Ông nhấn mạnh rằng đây là quan điểm cổ truyền và phát sinh từ quyền lợi kết hôn của cặp vợ chồng này và nhu cầu thiêng liêng của họ, một nhu cầu có thể ngoại trừ họ khỏi chịu sự hạn chế của giáo luật điều 1085. Đây là tòa trong vì quyết định này không được thực hiện ở tòa ngoài có tính pháp lý và hành chánh và cuộc hôn nhân xảy ra tại nơi không ai biết tới hoàn cảnh của cặp này. Nhưng ít ai thấy hình thức này được sử dụng trên thực tế để giải quyết các hoàn cảnh tranh cãi.

## **Tình huống khó khăn**

Vì tình huống khó khăn giả thiết rằng cuộc hôn nhân trước thành hiệu, nên bất cứ giải pháp nào cho cuộc hôn nhân mới trong Giáo Hội cũng có tính hạn chế. Tuy nhiên, cần nhớ rằng chỉ có cuộc hôn

nhân thành hiệu, hợp bí tích và đã hoàn hợp mới không thể bị tiêu hủy mà thôi. Ta đã xem diễn trình xem xét tính thành hiệu của cuộc hôn nhân, nay chỉ còn vấn đề xem xét hai yếu tố còn lại.

#### a) Chưa hoàn hợp

Lý luận ở đây là trong Bộ Giáo Luật 1917, hôn nhân được trình bày như một khế ước để giao hợp tính dục (điều 1081, tiết 2). Trong Bộ Giáo Luật 1983, nó được trình bày như một giao ước, một cuộc chung chia (partnership) cả vì phúc lợi của hai người phối ngẫu lẫn việc sinh sản và dưỡng dục con cái (điều 1055, tiết 1). Như thế, nó vừa là một giao ước vừa là một khế ước. Nếu giao hợp tính dục không xảy ra, thì giao ước/khế ước ấy chưa hoàn toàn được thiết lập. Ta đã xem diễn biến lịch sử suy tư và tính phức tạp của nó, nhưng ở đây việc lý luận dựa trên ý niệm cho rằng giao hợp tính dục hoàn tất khế ước và niềm ẩn cho tính bất khả tiêu của nó. Một điểm quan trọng cần nhớ trong Bộ Giáo Luật mới, đó là việc hoàn hợp hôn nhân diễn ra qua hành vi giao hợp tính dục *in humano modo* nghĩa là theo lối nhân bản mà tự nó sẽ dẫn tới việc sinh sản con cái (điều 1061, tiết 1). Hiếp dâm trong hôn nhân (marital rape), chẳng hạn, không phải là giao hợp theo lối nhân bản. Jean Bernhard cho rằng khế ước sẽ không hoàn tất nếu việc hiến thân hữu hiệu chưa xảy ra dù giao hợp tính dục có thể đã hoàn tất. Nhưng làm thế nào chứng minh việc này? Nó lẫn lộn cuộc hôn nhân *in facto esse* (trong diễn trình phát triển hiện sinh) và cuộc hôn nhân *in fieri* (trong diễn trình được luật pháp chứng thực).

Việc chưa hoàn hợp không họa hiêm như người ta tưởng. Thí dụ, có những trường hợp cãi vã xảy ra ngay trong buổi tiệc cưới và do đó, hai vợ chồng chia tay nhau, hoặc những cuộc hôn nhân “giả” để được thành công dân...

#### b) Đặc ân đức tin

Đây là việc tiêu hủy dây hôn phối trước đây vốn không có tính bí tích giữa một người không rửa tội và một người rửa tội. Việc này dựa vào tính không bí tích của dây hôn phối thành hiệu trước đây. Tình thế này có thể xảy ra khi một người không rửa tội ly dị hay một bên đã rửa tội muốn kết hôn lần nữa với một người rửa tội. Những trường hợp này đòi một số điều kiện (237).

Một vấn đề liên quan đến việc này cần được giải quyết là vấn đề đức tin. Nếu đôi bên bước vào hôn nhân không có đạo, sau đó một người trở lại đạo, và vì thế, cuộc hôn nhân tan vỡ, gần giống như trường hợp đã được Thánh Phaolô nêu ra trong thư 1Cor 7:12-15, thì thử hỏi, vì đức tin của người tân tòng, một cuộc hôn nhân như thế liệu có thể tiêu hủy được hay không? Cho đến nay, vẫn chưa có quyết định nào về việc này dù như thế là trái với truyền thống.

#### c) Oikonomia

Timothy Buckley cho hay *oikonomia* được sử dụng trong thừa tác mục vụ của các Giáo Hội Chính Thống, nhất là Chính Thống Giáo Hy Lạp. Nó được nại tới để giải quyết các trường hợp xem ra không thể giải quyết được. Nó tập chú vào Thiên Chúa và đường lối khôn dò của Người: “Giải pháp này tìm thấy nơi cộng đoàn đức tin có Thiên Chúa hiện diện. Người ta cho rằng ơn cứu chuộc của Chúa Kitô có khả năng đi vào mọi tình thế và vị giám mục, tức vị lãnh đạo cộng đoàn, có thể thi hành quyền cầm buộc và tháo gỡ của Giáo Hội. Đây là một thừa tác vụ chữa lành và tùy thuộc hoàn toàn vào quyền năng, tình yêu và lượng tha thứ của Thiên Chúa” (238).

Linh Mục Bernard Haring (239) giải thích *oikonomia* (nhiệm cục) như thế này: nó là "... toàn bộ trật tự cứu chuộc của Thiên Chúa như người cha gia đình, và là một nền linh đạo được đánh dấu bởi sự ca ngợi 'tài quản lý' hay 'quản xuyên tề gia' đầy xót thương của Giáo Hội và niềm tin tưởng vào vị 'Mục Tử Nhân Hậu', Đấng luôn biết rõ và kêu mọi người và mỗi người bằng tên, và khi cần thì tạm bỏ 99 con chiên khỏe mạnh ở phía sau, làm chúng phải bỡ ngỡ, để âu yếm đi tìm một con chiên lạc hồng cứu được nó. Trong các Giáo Hội Phương Đông, người ta không thể quan niệm được nền linh đạo và tập tục nhiệm cục này, nếu không có nền thần học và linh đạo nào được cẩn thận vun đắp về Chúa Thánh Thần... Ở tuyền đầu tất cả những sự việc này là niềm xác tín cho rằng chữ nghĩa mà không có thần trí chỉ là dụng cụ giết người. 'Nhiệm cục là một quan niệm và là một nền linh đạo được hiểu một cách rộng rãi hơn nhiều, nó bao gồm và giải mã các phát biểu hay nhất của Phương Tây về *epikeia* và còn đi xa hơn thế nữa' (240).

Haring viết tiếp rằng các tuyên bố của Công Đồng Trent về tính bất khả tiêu đã chỉ được chấp nhận khi có sự bảo đảm này là nó không lên án tập tục nhiệm cục của các Giáo Hội Phương Đông. Vấn đề ông nêu ra là: "ngày nay, ta có thể sử dụng giáo huấn của Phương Đông về *oikonomia* như một giải pháp cho người Công Giáo ly dị và tái hôn để họ được chịu các bí tích hay không?". Ông cho rằng tập tục *oikonomia* không phải là một thực hành vô trách nhiệm. Các Giáo Hội Phương Đông luôn có ý hướng muốn chuẩn bị tốt cho hôn nhân và tính bất khả tiêu. Họ luôn cố gắng hàn gắn các cuộc hôn nhân nào có thể hàn gắn được và dạy các tín hữu lòng tha thứ. "Vấn đề từng đây vò chúng ta, các Kitô hữu Phương Tây, liệu một cuộc hôn nhân có được kết ước thành hiệu hay có thể được tuyên bố là bất thành hiệu vì một vài thiếu sót nào đó, không có đối với họ. Họ không có tòa án hôn phối theo nghĩa của Phương Tây. Các tòa án kiểu đó rất lạc lõng trong khung cảnh của họ, trong náo trạng, trong nền văn hóa và linh đạo của họ" (241).

Dưới con mắt các Giáo Hội Chính Thống, cái "chết tinh thần" của một cuộc hôn nhân được họ coi như một điều gì đó còn trầm trọng hơn cái chết thể lý. Nên họ đã làm mọi sự để ngăn cản cái chết tinh thần của cuộc hôn nhân ấy bao lâu nó còn có hy vọng sống sót. Haring mô tả "cái chết tâm lý" (psychic death) là thứ bệnh tâm thần nơi một người phối ngẫu khiến một cuộc hôn nhân lâm vào tình trạng không thể hành động trên bình diện bí tích cứu độ được nữa. "Cái chết dân sự" (civil death) xảy ra khi một người phối ngẫu vắng mặt do đi tù mãn đời chẳng hạn. Đáng để ý là cái chết thể lý (physical death) chỉ có nghĩa là việc ly thân tạm thời trong các Giáo Hội Chính Thống chính đồng. Người ta vốn xem xét một cách nghiêm chỉnh xem liệu người phối ngẫu còn lại có tiếp tục sinh tồn như một người góa bụa hơn là tái hôn hay không. Tuy nhiên, trong những trường hợp như thế, nền linh đạo *oikonomia* thường cho phép người ta tái hôn. Trong trường hợp "cái chết tinh thần", thì đòi phải có một thời kỳ đau buồn và sám hối.

Provost cho rằng việc nại tới tập tục *oikonomia* của Phương Đông không hoàn toàn đơn giản như thế. Các nhà trước tác trong truyền thống Phương Đông từng nhận định rằng ý nghĩa thực tiễn của phương thức này không hề rõ ràng như thế khi áp dụng cho Phương Tây (242).

## Các suy tư và gợi ý khác

### Mackin

Theodore Mackin kết luận cuộc nghiên cứu dài của ông về ly dị và tái hôn bằng một ít suy tư có

tính phê phán (243). Thiên nghĩ nên nhấn mạnh rằng đây chỉ là các suy nghĩ, chứ Mackin không bao giờ muốn đặt mình ra bên ngoài thẩm quyền của Giáo Hội.

### Vụ Utrecht-Haarlem

Mackin trích dẫn nô hôn phối của Utrecht-Haarlem, mà phán quyết đầu tiên xảy ra ngày 12 tháng 8 năm 1971 (244). Thiên nghĩ ta không cần đi sâu vào lý do tại sao vụ này lại đến tai Tòa Án Tối Cao của Rôma. Chỉ biết khi các thẩm phán của Tòa này đọc phán quyết của vụ án, họ không khỏi ngỡ ngàng khi thấy các thẩm phán tại Utrecht lý luận dựa vào giáo huấn của *Gaudium et spes*, cho rằng hôn nhân là cộng đồng thân mật của sự sống và tình yêu. Cộng đồng này có thể tan rã và tình yêu biến mất và do đó, hôn nhân cũng chết theo. Một điểm nữa là nguyên tắc xưa từng được nhắc đến trên đây, tức nguyên tắc “sự ưng thuận tạo nên hôn nhân” đã mặc lấy một ý nghĩa mới. Nếu hôn nhân là cộng đồng của sự sống và tình yêu, một diễn trình vốn liên tục, thì sự ưng thuận này không còn là một hành vi pháp lý được hoàn tất trong giây lát nữa, một trao đổi quyền lợi pháp lý một lần vĩnh viễn. Đúng hơn, nó nằm trong bản chất của một cam kết liên tục! Các thẩm phán lý luận rằng đôi bên phải thực sự muốn có cuộc kết hợp vợ chồng của họ trong tất cả cái viên mãn của nó, và nếu không như thế, nghĩa là nếu họ cứ sống trong sự thoái hóa liên tục của hôn nhân, thì điều đó đủ để suy đoán là có một thiếu sót gì đó trong việc ưng thuận kết hôn của họ. Mackin trích dẫn phán quyết của Tòa Tối Cao như sau: “Đọc vụ án này, người ta tức khắc kết luận rằng cuộc kết hợp ngắn ngủi này (chưa đầy 4 tháng) không hẳn là một cuộc hôn nhân. Nó không phát triển đến chỗ trở thành một cộng đồng sự sống và tình yêu bình thường” (245).

Khỏi cần nói cũng thấy các phán quyết trước đã bị đảo ngược. Một ủy ban được thành lập đã giải thích rằng *Gaudium et spes* không nói đến các khía cạnh pháp lý của hôn nhân. Ủy Ban cũng cho hay: hôn nhân là mối tương quan pháp lý, một dây liên kết nhờ đó, người đàn ông và người đàn bà trở thành chồng và vợ và dây liên kết này tiếp tục hiện hữu một cách độc lập đối với bất cứ thay đổi nào sau đó trong ý chí của đôi bên, các thay đổi ý chí này sẽ không tác động gì đối với tính thành hiệu của hôn nhân. Đối tượng của việc ưng thuận hôn nhân là chính hai người phối ngẫu và bản chất việc ưng thuận muốn là ưng thuận vĩnh viễn này sẽ còn mãi suốt trong cuộc sống của đôi bạn (246). Mackin cho hay: yếu tính của hôn nhân là pháp lý, các nét không có tính pháp lý chỉ là phụ thuộc, bản sắc pháp lý mới chính là dây liên kết hôn nhân. Ủy Ban trên nói thêm: dây liên kết này bất khả tiêu. Trong bài diễn văn đọc trước Tòa Thượng Thẩm Rôma, Đức GH Phaolô VI đã nhắc lại rằng tình yêu vợ chồng không hẳn là yếu tố chủ yếu đến độ tính thành hiệu của hôn nhân phải tùy ở nó mới hiện hữu (247). “Do đó, ta nhất quyết bác bỏ rằng với sự thất bại của một số yếu tố chủ quan như tình yêu vợ chồng, hôn nhân không còn hiện hữu như ‘một thực tại pháp lý’ nữa. Vì thực tại này có nguồn gốc trong sự ưng thuận một lần vĩnh viễn, có hiệu lực về phương diện pháp lý. Do đó, về phương diện luật lệ, ‘thực tại’ này tiếp tục hiện hữu, vì nó không hề lệ thuộc tình yêu mới hiện hữu được. Vì khi đưa ra lời ưng thuận tự do của họ, hai vợ chồng không làm gì khác ngoài việc bước vào và định vị chắc chắn (*inseruntur*) trong một trật tự khách quan hay trong một định chế, một điều vốn lớn hơn họ và không hề lệ thuộc họ mới có bản chất cũng như luật lệ riêng của mình. Hôn nhân không bắt nguồn từ ý chí tự do của con người, mà là được Thiên Chúa thiết lập. Người muốn nó được tăng cường và soi sáng bằng lẽ luật của Người” (248).

Như thế, các người phối ngẫu đem vào hiện hữu dây liên kết pháp lý qua hành vi ý chí của họ, tức lời ưng thuận kết hôn được họ công khai nói lên. Lời ưng thuận này tạo ra hiệu quả của nó lúc đó và mãi mãi; hành vi này không phải là việc từ từ lớn mạnh trong kết hợp mà rất có thể sau đó sẽ kết

thức trong đời sống vợ chồng. Mackin kết luận: vì bản chất và luật lệ của hôn nhân là công việc của Thiên Chúa, nên rõ ràng Người đã mặc khải để ta thấy rằng hôn nhân là sợi dây liên kết pháp lý không thể bị tấn công và Đức Giáo Hoàng hẳn muốn nói rằng thuật ngữ “sợi dây liên kết bất khả tiêu” mà lần đầu tiên xuất hiện trong thế kỷ 12 đã được đưa ra đầu đó trong mặc khải của Thiên Chúa, tuy ngài không xác định vị trí của nó trong mặc khải này.

### **Thư Êphêsô và tính bất khả tiêu**

Vấn đề khác của Mackin là: điều gì khiến cho các cuộc hôn nhân bí tích đã hoàn hợp thì không thể bị tiêu hủy. Giáo huấn truyền thống của Thư Êphêsô 5:21-33 như sau: Thánh Phaolô dạy rằng mọi cuộc hôn nhân của hai Kitô hữu đều là hình ảnh của liên hệ yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. Lý luận truyền thống của thần học là: vì liên hệ giữa Chúa Kitô và Giáo Hội là liên hệ không ai đánh đổ được, nên thực tại nhân bản làm hình ảnh cho nó (liên hệ vợ chồng) cũng không thể tiêu hủy được, chứ không phải không nên tiêu hủy nó. Mackin cho hay: luận lý học nguyên có ở đây không có tính đạo nghĩa học (deontological), không phải *nên là*, mà có tính hữu thể học (ontological), một luận lý học về điều *thực sự là*. Nhưng thần học không thể giải thích được việc làm thế nào phẩm tính trong mỗi liên hệ được làm hình ảnh (imaged relationship), về phương diện hữu thể học, lại tạo ra được cùng một phẩm tính ấy trong mỗi liên hệ tạo hình ảnh (imaging relationship). Theo Mackin, nơi nào các người phối ngẫu Kitô giáo biết rằng khi lấy nhau, họ tự cam kết làm hình ảnh cho tính bất diệt của tình yêu Chúa Kitô dành cho Giáo Hội của Người, họ đều có bổn phận phải cố gắng sống tính bất diệt ấy trong hôn nhân của họ. Nhưng nếu nói rằng cuộc hôn nhân của hai người phối ngẫu vốn bất diệt vì nó là hình ảnh tính bất diệt của Chúa Kitô thì quả là khó hiểu. Mackin tiếp tục chỉ ra các yếu kém khác được ông nhìn thấy trong việc không có sự tương ứng giữa liên hệ tạo hình ảnh và liên hệ được làm hình ảnh. Thí dụ, điều gì sẽ xảy ra khi một cuộc hôn nhân “chết yểu”, lúc đó, việc tạo hình ảnh nằm ở đâu? (249).

Thực ra, Mackin không chấp nhận việc mọi cuộc hôn nhân của hai Kitô hữu đều là hình ảnh liên hệ yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. “Trên thực tế, Giáo Hội không phải là một hiền thê, sau khi được đức lang quân của mình thanh tẩy (như hình ảnh được Thánh Phaolô diễn tả trong Êphêsô 5), tuyệt đối trung thành với Người. Trên thực tế, đó là một xã hội gồm những người đàn ông và những người đàn bà, trong đó, một số trung thành, một số không, nhưng không một ai trung thành theo cách hình ảnh kia đòi hỏi. Kết luận duy nhất về các cuộc hôn nhân trong đời thực mà ta có thể rút ra từ việc minh chứng thần học dựa vào ẩn dụ Giáo Hội là: các người đàn ông và đàn bà tạo thành Giáo Hội trong đời thực phải cố gắng sống trung thành với Chúa Kitô như thế nào, thì các người phối ngẫu trong đời thực cũng phải cố gắng sống trung thành với nhau như vậy. Tóm lại, điều mà việc minh chứng minh kia có thể tạo ra không phải là biết được một sự kiện hữu thể học tức bản chất của hôn nhân Kitô Giáo, mà chỉ biết được sự khẩn trương đạo nghĩa học tác dụng trên cuộc hôn nhân đó” (250).

Câu hỏi nữa là: cuộc hôn nhân của những cặp đã rửa tội nhưng không đạo đức lắm làm sao có thể là hình ảnh của sự kết hợp có tính thánh hóa và hết sức đạo đức giữa Chúa Kitô và Giáo Hội được, khi những người này một là không hiểu tí gì về sự kết hợp kia hai là bác bỏ nó. Đây là câu hỏi ta đã nhắc trên đây về việc cuộc hôn nhân bí tích cần phải có đức tin. Nó khiến ta phải thắc mắc liệu hai Kitô hữu đã rửa tội nhưng bản thân không có đức tin có thể thực hiện được một cuộc hôn nhân theo bí tích hay không.

Mackin cho rằng cách dùng đoạn thư Êphêsô này để bênh vực tính bất khả tiêu của hôn nhân là như sau: “Viết dưới sự linh hứng của Thiên Chúa, Thánh Tông Đồ Phaolô dạy rằng: hôn nhân của hai Kitô hữu là hình ảnh mỗi liên hệ yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội.

Mà mỗi liên hệ này bất khả tiêu, nên hôn nhân của hai Kitô hữu cũng bất khả tiêu theo nghĩa không thể nào phá hủy được nó bao lâu cả hai người phối ngẫu còn sống” (251).

Ông cho hay: ta phải nhớ hai điểm sau: a) vì hôn nhân của hai Kitô hữu là hình ảnh cuộc kết hợp không thể tiêu hủy giữa Chúa Kitô và Giáo Hội, nên nó không hề hấn gì trước bất cứ mưu toan nào nhằm tiêu hủy nó, b) tính bất khả tiêu căn để này chỉ có đối với các cuộc hôn nhân bí tích đã hoàn hợp. Người ta từng lý luận rằng điểm a) ít nhất cũng đã được chứa đựng một cách mặc nhiên trong chương 5 Thư Êphêsô, còn điểm b) thì được rút ra từ Sáng Thế 2:4 và được Chúa Kitô trích dẫn như sau: hai người phối ngẫu trở nên một thân xác. Mackin đặt câu hỏi liệu điểm a) trên thực tế có chính xác không và liệu hôn nhân của bất cứ hai Kitô hữu nào cũng là hình ảnh của liên hệ bất khả tiêu của Chúa Kitô với Giáo Hội.

Như thế, thực ra Thánh Phaolô có ý nói điều gì? Hiển nhiên là ngài sử dụng cuộc hôn nhân có tính ẩn dụ của Chúa Kitô với Giáo Hội một cách loại suy để huấn giáo các cặp vợ chồng Kitô Giáo. Đây là lời huấn giáo, khuyên bảo. Chứ ngài không nói, như hàng bao thế kỷ qua vẫn chủ trương, rằng hôn nhân của các Kitô hữu đã rửa tội là hình ảnh cuộc hôn nhân có tính ẩn dụ của Chúa Kitô với Giáo Hội (252). Người ta hoài nghi không biết Thánh Phaolô có thực sự sử dụng loại suy này theo đạo nghĩa học để đặt nghĩa vụ lên vai các cặp vợ chồng Kitô Giáo hay không. Nhưng nhất định là ngài không có ý định sử dụng nó theo hữu thể học để quả quyết mỗi liên hệ nhân quả, nghĩa là vì mỗi liên hệ siêu hình của Chúa Kitô với Giáo Hội là bất khả tiêu, nên cuộc hôn nhân có tính hiện thực về thể lý của bất cứ và của mọi cặp vợ chồng Kitô giáo nào cũng là bất khả tiêu; không những không bao giờ nên bỏ chúng, mà còn không gì có thể tiêu hủy được chúng, trừ sự chết. Làm thế nào tính bất khả diệt trong mỗi liên hệ giữa Chúa Kitô và Giáo Hội lại có thể khiến cho mọi cuộc hôn nhân giữa hai Kitô hữu bất khả tiêu được? Mackin bảo: làm gì có dây liên kết nhân quả. Ông cũng nghi vấn cả việc cuộc hôn nhân có tính ẩn dụ giữa Chúa Kitô và Giáo Hội là bất khả tiêu vì một số chi thể của Giáo Hội từng đơn phương kết liễu cuộc kết hợp của họ với Chúa Kitô. Dĩ nhiên, luôn luôn sẽ còn Giáo Hội vì luôn luôn còn những chi thể trung thành với Chúa Kitô. Mackin kết luận rằng điều được liên hệ vợ chồng Kitô hữu biểu tượng là cố gắng của Chúa Kitô để tạo ra tính bất diệt trong Giáo Hội như một toàn bộ bằng cách cố gắng tạo ra tính bất diệt này nơi các chi thể Giáo Hội để vợ chồng Kitô hữu phản ánh một thực tại bất toàn, một thực tại đang cố gắng tự hoàn tất mình nhưng luôn có thể thất bại và do đó, hôn nhân phải thành thực cố gắng đạt tới tính bất khả tiêu nhờ ơn Chúa Thánh Thần.

### **Bất khả tiêu và việc hoàn hợp**

Mackin cũng xem xét tính bất khả tiêu theo quan điểm hôn nhân là một bí tích hoàn hợp và theo sự kiện truyền thống vốn coi hôn nhân được hoàn tất nhờ hoàn hợp. Ông cho hay điều này chỉ xảy ra khi ta coi hôn nhân như một khế ước. Vậy điều gì sẽ xảy ra nếu hôn nhân được coi như một giao ước, nghĩa là, không phải một cuộc trao đổi ưng thuận để vợ chồng sử dụng quyền tính dục của nhau, mà là cuộc trao đổi ưng thuận của vợ chồng về chính con người của mình? Liệu loại hành vi có thể hoàn hợp giao ước hôn nhân trong đó hai vợ chồng thực hiện việc hiến chính con người của mình cho nhau, một sự chia sẻ thân mật trọn bộ cuộc sống, lại có thể chỉ là một hành vi giao hợp đơn độc được không?

## Các bản văn Tin Mừng

Mackin một lần nữa xét đến các bản văn Tin Mừng. Ông cho hay: ít nhất từ thế kỷ thứ hai, rõ ràng Giáo Hội đã nhìn nhận rằng Chúa Kitô không dạy rằng mọi cuộc hôn nhân, không trừ cuộc nào, đều bất khả tiêu. Thánh Mátthêu đã bao gồm câu ngoại trừ vào Tin Mừng của mình và Thánh Phaolô đã cho phép việc tiêu hủy các cuộc hôn nhân hỗn hợp về tôn giáo. Các thầy dạy trong Giáo Hội hiểu Chúa Kitô muốn dạy rằng chỉ những cuộc hôn nhân thuộc một loại nào đó mới bất khả tiêu mà thôi. Có điều, Người không dạy điều đó một cách minh nhiên và do đó, đã không ban hành một qui định có tính luật pháp. Việc Thánh Máccô ghi lại giáo huấn của Chúa Kitô về ly dị nằm trong ngữ cảnh một loạt các đòi hỏi đặt lên những ai sẽ trở thành môn đệ của Người (các chương 9 và 10). Các đòi hỏi này không phải là luật theo phong tục hay luật theo qui chế. Chúng là thách đố, là yêu cầu, là mời gọi.

Thomas Deidun thì đặt vấn đề như sau: “Tại sao các bản văn như Mc 10:11 và Lc 16:18, tức các bản văn ngăn cấm ly dị, được giải thích một cách chiều tự như là các công bố pháp lý vượt thời gian và tuyệt đối, trong khi các bản văn như Lc 6:29 và 14:33, là các bản văn, hiểu một cách chiều tự, đòi ta phải chủ hòa và tự từ bỏ của cải vật chất như những điều kiện để được làm môn đệ, lại được xem xét nửa vời coi như không tuyệt đối, hay ít nhất, cũng với một sự mềm dẻo tinh tế của khoa chú giải? Có phải vì những đòi hỏi sau được coi như biểu tượng (nghĩa là không được giải thích một cách chiều tự) hay như việc đảo ngược căn để các giá trị mà việc xuất hiện nước trời gần kề sắp sửa thực hiện, trong khi các lời phán về ly dị được coi là cung cấp nền tảng pháp lý cho tập tục thịnh hành lúc đó trong nhiều cộng đoàn; và do đó, khác về chủng loại với các thách đố có tính biểu tượng của nước trời? Nhưng nếu thế, phải nghĩ sao về sự kiện: trong Máccô, câu phán về ly dị lại diễn ra trong cùng một ngữ cảnh tổng quát như lệnh truyền phải tự cắt bỏ phần cơ thể để tránh làm gương mù gương xấu, và lệnh truyền phải từ bỏ giàu sang để theo chân Chúa Giêsu; còn trong Mátthêu, một trong các câu phán về ly dị đã diễn ra trong chính ngữ cảnh các đòi hỏi đầy nghịch lý của các mối phúc?” (253).

Mackin cho rằng Chúa Giêsu không truyền cho các người theo Người đừng tìm kiếm hay cho phép việc tiêu hôn. Người chỉ truyền cho các người chồng đừng tiếp tục tập tục được các *rabbi* bảo trợ là được phép đơn phương bỏ vợ. Người tham chiếu Sách Sáng Thế, cho thấy trong hôn nhân, người đàn ông và người đàn bà đã trở nên một con người và người vợ không hề là tài sản của người chồng.

Deidun thì cho hay: “... Liệu có những yếu tố có tính giải thích khác mà ta phải đem ra để xem xét các lời phán về ly dị hay không? Những yếu tố đó có lẽ được sự quan tâm của Chúa Giêsu đối với thế yếu kém của phụ nữ trong xã hội Do Thái khuyến khích chăng? Dĩ nhiên, chính người chồng, người, mà dưới con mắt luật lệ Do Thái, luôn chiếm thế ưu tiên, mới là mục tiêu cho sự cấm đoán của Chúa Giêsu... Rất có thể các bản văn nói về ly dị, ngay khi tỏ ra đang thần học hóa tính bất khả tiêu của hôn nhân, khởi thủy cũng chỉ muốn thủ chức nâng tiên tri lên án bất công, hơn là cung cấp nền tảng siêu hình cho một qui định luật pháp bất di bất dịch, là điều chỉ tổ làm xấu thêm tình thế của nạn nhân vô tội của bất công mà thôi” (254).

Thực ra Mackin cho rằng, trong Giáo Hội sơ khai, lời của Chúa Kitô đã bị Thánh Mátthêu giải thích và thích ứng bằng câu ngoại trừ và cả thánh Phaolô cũng làm thế trong thư gửi tín hữu Côrintô. Các

ngài đã làm thế dù biết rằng theo Chúa Kitô, hai vợ chồng đã được Thiên Chúa kết hợp và họ không nên phân ly nhau. Hơn nữa, lời của Chúa Kitô vẫn tiếp tục được giải thích và thích ứng dọc dài qua nhiều thời đại bằng phép tiêu hôn của các vị giáo hoàng. Bởi thế "... các sinh viên hiện đại có thể đặt câu hỏi các bậc thầy đương đại có thể giải thích và thích ứng các lời lẽ ấy cách nào cho những người đàn ông và đàn bà hiện đang mắc kẹt trong những cách thế mà hậu bán thế kỷ 20 đã vẽ ra, hay ít nhất đã thừa nhận" (255).

Mackin thấy rằng các bậc thầy Công Giáo từng thực hiện ba điều. Thứ nhất, vào cuối thế kỷ thứ tư, có hai lý thuyết và kỷ luật vận hành trong Giáo Hội. Tại đế quốc Phương Đông, có một lý thuyết và kỷ luật lỏng lẻo dựa vào câu ngoại lệ của Thánh Máttêu. Còn tại đế quốc Phương Tây, thì có một lý thuyết mỗi ngày một nghiêm ngặt hơn bác bỏ việc sử dụng câu ngoại trừ này và dựa vào Thánh Máccô nhưng lại duy trì giáo huấn của Thánh Phaolô. Các nhà cầm quyền trong Giáo Hội Phương Tây dần dần đã lập lý thuyết này thành kỷ luật. Thứ hai, vào các thế kỷ 12 và 13, Giáo Hội Phương Tây đã sáng nghĩ ra câu định nghĩa có tính mệnh lệnh (prescriptive) về hôn nhân nhận tính bất khả tiêu làm thành phần của nó với ý định ngăn ngừa nhà cầm quyền dân sự không được quyền tiêu hủy các cuộc hôn nhân mà dành quyền này cho giáo quyền mà thôi. Sau cùng, nhà cầm quyền Giáo Hội dành các cuộc hôn nhân thực sự bất khả tiêu cho những cuộc hôn nhân bí tích đã hoàn hợp. Như thế, giáo huấn của Chúa Kitô đã được thích ứng tùy theo hoàn cảnh. Các giải thích và thích ứng này là thành phần trong bản chất và giáo huấn của Giáo Hội. Nhưng trong cố của mình nhằm cứu vớt và duy trì định chế hôn nhân, có phải các nhà cầm quyền Công Giáo đã phá hoại các bên kết ước hôn nhân không có ơn gọi sống độc thân và không có cơ hội thứ hai không?

Deidun cho hay: "Nhưng có nhiều cách hơn để nghiêm chỉnh tiếp thu một giáo huấn hơn là biến nó thành một qui định pháp lý bất di bất dịch. Ta đã từng nghiêm chỉnh tiếp thu mệnh lệnh của Tin Mừng đòi phải tha thứ cho anh em và bố thí cho người nghèo. Ta đã chứng tỏ rằng ta nghiêm chỉnh tiếp thu chúng bằng cách không ngừng biến chúng thành đối tượng để giảng thuyết và làm chứng. Ta tiếp nhận phương thức tiên tri hơn là phương thức luật pháp. Vậy thì có điều gì trong các bản văn Tân Ước ngăn cản không cho ta tiếp nhận cùng một phương thức như thế đối với tính vĩnh viễn của hôn nhân?" (256).

Ông phân biệt một bên là lệnh truyền một bên là qui luật. Lệnh truyền có khả năng tự thích ứng với hoàn cảnh của người ta trong khi qui luật thì thường không có khả năng ấy. Điều cực kỳ cái nhiên là Thánh Máttêu và cả Thánh Phaolô nữa hiến cho ta các điển hình về sự mềm dẻo có tính mục vụ áp dụng vào các cuộc hôn nhân trong đó, có sự bất công không thể nào khoan thứ được, bằng cách nhìn nhận giá trị của cuộc hôn nhân thứ hai nào có hứa hẹn đem lại lòng chung thủy lâu bền hơn sau khi cuộc hôn nhân đầu tan vỡ. Như thế, hôn nhân được xem xét dưới khía cạnh hiện sinh chứ không dưới khía cạnh pháp lý (257).

## **Kelly**

Cả Kelly nữa cũng bênh vực một cái nhìn mới đối với giáo huấn của Giáo Hội về tính bất khả tiêu (258). Ông nhấn mạnh rằng ông không chủ trương coi các giải thích của mình đại diện cho giáo huấn của Giáo Hội, nhưng đây là "cách hữu ích để hiểu tính bất khả tiêu dưới ánh sáng việc Giáo Hội chấp nhận mô thức liên hệ giao ước cho hôn nhân" (259). Ông không hề bác bỏ tính bất khả tiêu của hôn nhân hay thách thức nó, mà đúng hơn xét xem liệu một mẫu thức mới về hôn nhân có cho phép ta nhìn nó dưới một ánh sáng mới và phong phú hơn không. Theo ông, không nên tìm căn



gốc của tính bất khả tiêu ở thiện ích của xã hội mà là ở chính bản chất của tình yêu cam kết hiến cuộc đời cho nhau của hai vợ chồng.

### **Thể hiện tính bất khả tiêu – Cam kết và thành tựu**

Phải đưa tính bất khả tiêu vào trong chính cuộc hôn nhân. Đây là một nhiệm vụ cần phải làm. Kelly thích nói tới sự trung thành mãn đời của tình yêu vợ chồng hơn là tính bất khả tiêu của hôn nhân. Bất khả tiêu là điều gì đó cần phải được thể hiện trong hôn nhân. Điều này không có nghĩa: hôn nhân chỉ bất khả tiêu khi một người phối ngẫu đã chết, nghĩa là nhìn lại quá khứ, một ai đó sẽ nói “vâng đúng, cuộc hôn nhân đã từng bất khả tiêu”. Theo Kelly, nền tảng khởi thủy của tính bất khả tiêu nằm ở lòng trung thành mà hai bên cam kết cho nhau, một cam kết vô điều kiện đối với lòng trung thành mãn đời chứ không hẳn ở việc thành tựu của nó. Ông tin rằng đây chỉ là một cách khác để nhìn tính bất khả tiêu mà thôi. Ông đồng ý rằng lý thuyết này có ý nói: một số cuộc hôn nhân sẽ không đạt tới tính bất khả tiêu nội tâm này, trái lại sẽ thoái hóa và tan vỡ, nhưng điều này không có nghĩa chúng không bao giờ bất khả tiêu vì hôn nhân đã có tính bất khả tiêu khởi thủy phát sinh từ cam kết khởi thủy. Như thế, lý thuyết này hàm nghĩa tính bất khả tiêu có hai bình diện có tính bất buộc. Ông không bác bỏ việc hôn nhân là một kế ước nhưng liên hệ mới nằm tại tâm điểm của hôn nhân hơn.

Ông đương đầu với lời phản bác cho rằng tính bất khả tiêu như thế là tính bất khả tiêu có điều kiện “bao lâu cuộc hôn nhân còn tồn tại”. Ông bác bỏ điều ấy vì theo ông, tính bất khả tiêu bao gồm hai yếu tố, là bổn phận phải chu toàn trách nhiệm họ đã tự cam kết và chính trách nhiệm ấy. Họ có thể thất bại không chu toàn được trách nhiệm nhưng cam kết nguyên thủy phải chu toàn nó thì không có điều kiện gì cả (260).

Kelly đặt câu hỏi: liệu các tòa án hôn phối có phải là những nơi tốt nhất để khảo sát các cuộc hôn nhân hay không và có cần coi trọng một cách thích đáng “tài trí bẩm sinh và trực giác” của người ta không và liệu họ có quyền duy trì xác tín riêng cho rằng cuộc hôn nhân vô hiệu nếu họ tin nó là như thế (261). Phương thức duy nhân vị của ông về hôn nhân thách thức diễn trình tiêu hôn hiện nay. Bao lâu hôn nhân được coi như một kế ước, thì không có khó khăn gì vì một hành vi pháp lệnh có thể giải thoát người ta khỏi một kế ước có tính trói buộc về luật pháp. Nhưng phương thức duy nhân vị đối với hôn nhân đòi phải xử lý các vụ tiêu hôn giống diễn trình vô hiệu hóa (nullity) vì liên hệ bản vị của tình yêu hiến thân không thể bị tiêu hủy. Còn đối với giáo huấn hiện nay về hoàn hợp, Kelly thấy phương thức “hai trong một thân xác” có tính thể lý quá đáng. Theo ông, nó phải hơn một sự kết hợp thể lý. Hôn nhân thực sự hoàn hợp khi chồng và vợ thực sự cảm nghiệm nhau như một cặp, không thể sống nếu không có nhau. Kelly thắc mắc liệu một cuộc hôn nhân như thế có bao giờ chết yêu được hay không dù rất có thể tiêu hủy nó. Ông chấp nhận việc không phải mọi cuộc hôn nhân bí tích đều hoàn hợp kiểu này và không phải ai cũng sẵn sàng đồng ý với lối giải thích này (262). Đàng khác, Kelly nghĩ rằng sự tan vỡ hôn nhân cũng giống như sự hư nát của bánh thánh đã truyền phép. Sự hiện diện của Chúa Giêsu ngưng trong trường hợp sau thế nào thì bí tích cũng ngưng trong trường hợp trước như thế.

### **Giáo huấn của Chúa Giêsu**

Giáo huấn của Chúa Giêsu về tính bất khả tiêu liên hệ ra sao với cái hiểu của Kelly? Ông tin rằng “hai trong một thân xác” có ý nói “tính đơn nhất trong hiệp thông”. Do đó, khi Chúa Giêsu bác bỏ

ly dị, cho rằng khởi thủy không như thế, Người có ý nhắc đến gốc rễ thực sự của tính bất khả tiêu, nghĩa là tính đơn nhất (oneness) trong hiệp thông là biểu tượng của sự đơn nhất trong Hiệp thông của Thiên Chúa. Do đó, sự đơn nhất trong hiệp thông này không thể chỉ có tính nhất thời (transitory); nó chỉ chân chính đầy đủ khi đạt được sự vĩnh viễn, một vĩnh viễn phản ánh được sự trung tín của Thiên Chúa (263).

### **Luật tiệm tiến**

Kelly thảo luận tiếp tới luân lý tính khách quan của cặp ly dị và tái hôn đang sống trong tình trạng tội lỗi và luân lý tính chủ quan của họ khi họ thành thực tin rằng tiếp tục sống trong cuộc hôn nhân thứ hai là điều đúng. Ông nói tới ‘luật tiệm tiến’ là luật nói tới “loại tình thế lưỡng nan trong đó 2 điểm tập chú khác nhau hiện diện song song cho dù hiện nay chúng không thể hoàn toàn cùng một hàng ngũ với nhau được. Tập chú thứ nhất (có thể gọi là tập chú ‘phổ quát’) là giá trị hay luật phổ quát có liên quan tới thiện ích con người nhân bản nói chung, và giá trị này thách thức cá nhân bất kể hoàn cảnh cá biệt của họ. Tập chú thứ hai (có thể gọi là tập chú ‘đặc thù’) liên hệ tới cả khả năng của cá nhân trong giai đoạn này của lịch sử phát triển bản thân của họ lẫn bất cứ nét nào trong hoàn cảnh cá biệt của họ có thể mang theo một ý nghĩa nhân bản đặc biệt” (264).

Luật tiệm tiến liên hệ tới việc mỗi ngày một liên kết hai tập chú trên nhiều hơn nhưng vẫn chấp nhận đề tập chú đặc thù là tập chú xác định giúp cá nhân đưa ra quyết định của mình trong hoàn cảnh đặc thù ấy. Đây là hoàn cảnh không thoả đáng và lý tưởng là cả hai tập chú được liên kết một cách thích đáng theo hàng dọc. Điều này có thể không xảy ra đối với một số cá nhân trừ khi có sự thay đổi vốn vượt quá quyền kiểm soát của họ. Kelly nhấn mạnh rằng điều này không giống như đạo đức học hoàn cảnh (situation ethics) và người ta phải nhìn nhận sự căng thẳng giữa hai tập chú này. Ông tin rằng lý thuyết này có thể áp dụng đối với những người ly dị và tái hôn. “Điều đòi hỏi ở họ là một quyết định mà theo khả năng của họ, được đưa ra một cách đúng đắn, nghĩa là, phải dành tầm quan trọng thích đáng cho các giá trị quan trọng nhất theo khả năng họ nhận biết. Hơn nữa, như đã nói, khởi từ nơi họ đang dính líu là khởi đi từ các hoàn cảnh liên ngã và xã hội hiện nay của họ” (265).

Do đó, Kelly tin rằng bước vào cuộc hôn nhân thứ hai hay tiếp tục sống trong nó có thể được coi là quyết định đúng đắn đối với nhiều người Công Giáo. Quyết định này còn có thể mô tả là quyết định tốt về luân lý. Cho nên, sử dụng hạn từ tội lỗi để chỉ hoàn cảnh của họ là điều không thích đáng, có một điều xấu trong đó nhưng đó là điều một số nhà thần học gọi là “sự xấu không có tính luân lý”. Thật đáng tiếc khi cuộc hôn nhân thứ hai của họ không thể hoà giải với chủ điểm tập chú quan trọng của lòng thủy chung mãi đời của vợ chồng. Ông tiếp tục duyệt xét lý luận cho rằng tình thế của người ly dị và tái hôn, một cách khách quan, đi ngược lại tính bất khả tiêu của giao ước tình yêu giữa Chúa Kitô và Giáo Hội và đặt câu hỏi liệu điều đó có loại họ khỏi bí tích Thánh Thể hay không. Theo ông, không thể coi việc ngăn cấm họ rước lễ là kết luận thần học thiết yếu; nó quá nhân mạnh tới Phép Thánh Thể như là dấu chỉ một cộng đồng đã hiện hữu rồi mà quên sức mạnh của nó trong việc giúp cộng đồng này đạt được sự hợp nhất lớn lao hơn. Thiển nghĩ các luận điểm của Kelly không thuyết phục lắm và ngay cả không đúng nữa. Chúng không thêm gì mới cho các luận điểm đã trình bày trên đây và đã bị Đức Giáo Hoàng và CDF bác bỏ.

Còn về sự kiện nếu chấp nhận cho người ly dị và tái hôn lãnh nhận các bí tích sẽ khiến cho tín hữu hiểu lầm và lẫn lộn đối với giáo huấn của Giáo Hội về tính bất khả tiêu, Kelly đặt câu hỏi liệu việc

từ khước các bí tích có phải là phương thế hữu hiệu nhất để làm chứng cho giáo huấn của Giáo Hội chẳng. Ông tin rằng điều ngược lại mới đúng, cùng với trợ giúp gia tăng của mục vụ. Về việc sau, trong những năm gần đây, đã có nhiều tiến bộ đáng kể. Kelly tin rằng sự sống và việc hàn gắn mới có thể xuất hiện qua việc bước vào cuộc hôn nhân thứ hai. Giáo Hội nên nhìn nhận việc ấy như một thiện ích. Nhưng cả hai người phối ngẫu của cuộc hôn nhân đầu nên nhìn nhận trách nhiệm đối với cuộc tan vỡ vì chính họ đã góp phần tạo nên nó. Họ cần sẵn sàng thống hối và tha thứ. Bên có lỗi nên mong muốn sự tha thứ của bên vô tội và biết đánh giá đúng gương mù mình đã gây ra.

Sau khi cho rằng mình tin là Giáo Hội có thể cho phép người ly dị và tái hôn chịu các bí tích, Kelly tiếp tục hỏi liệu những người này, trên thực tế, có thể chịu các bí tích hay không. Dựa vào luật lệ, Kelly cho rằng có đủ lý lẽ để tin là họ không bị ngăn cản. Ta đã bàn chi tiết tới điểm này rồi (266). Và Kelly nại tới nguyên tắc: luật hoài nghi không có tính bắt buộc. Thiển nghĩ lý luận của Kelly không vững vì những điểm ta đã trình bày trên đây. Kelly sau đó gợi ý rằng nếu có lệnh cấm nào, thì lệnh cấm ấy phải được giải thích theo các nguyên tắc của khoa thần học luân lý.

Theo Ông, dù các tuyên bố của các vị giáo hoàng rõ ràng dạy rằng người ly dị và tái hôn không được chịu các bí tích trên phương diện chính thức, một số nhà chú giải vẫn tin rằng đây không hẳn là một lệnh cấm tuyệt đối, vì phương thức tiếp cận nền thần học luân lý của Rôma luôn phân biệt giữa nguyên tắc luân lý và thực hành mục vụ. Để một nguyên tắc có tính hữu hiệu thực sự, nó phải được phát biểu một cách rõ ràng, không hàm hồ và không có điều kiện (qualification). Nhưng với mục vụ, thì luôn có chỗ dành cho sự mềm dẻo. Thiển nghĩ kết luận như thế có hơi lạ lẫm. Kelly cho rằng điều này có thể giải thích lý do tại sao CDF tuy viết một lá thư không khoan nhượng chút nào nhưng lại hàm ý một phương thức cởi mở hơn nhiều ở phần ghi chú nói về việc tham khảo các tác giả đã được nhìn nhận và đưa ra các giải đáp xem ra hàm hồ một cách không cần thiết đối với những câu hỏi hết sức rõ ràng. Ông lý luận như thế này: “Nói một cách thô thiển hết sức, thì phương thức này có nghĩa: giáo quyền nói chữ “không” một cách hết sức rõ ràng đối với khả thể cho phép người ly dị và tái hôn chịu các bí tích nhưng chữ “không” không chút hàm hồ này chỉ có ý nhằm các mục tiêu công bố công khai mà thôi. Nó có ý làm chứng một cách công khai rõ ràng sự cam kết của Giáo Hội đối với tính bất khả tiêu. Nhưng nó không có ý định trở thành hướng dẫn viên cho thực hành mục vụ. Vì thực hành mục vụ vận hành trên một bình diện khác hẳn và là quan tâm của nền thần học mục vụ. Đây là bình diện trong đó, sự hướng dẫn phải được đưa ra cho các diễn trình quyết định khó khăn trong hoàn cảnh cần phải xem xét các giá trị khác, ngoài tính bất khả tiêu và trong đó, mọi tính đặc thù của giai đoạn phát triển bản thân nơi cá nhân và hoàn cảnh đặc biệt của họ phải được tính tới” (267).

Thiển nghĩ lý luận của Kelly giống như một cổ gắng bám lấy cọng rom cuối cùng (clutching at straws) và đúng hơn ông đang đùa dỡn với các công bố của huấn quyền. Lá thư của CDF là câu trả lời cho thư mục vụ và các nguyên tắc chăm sóc mục vụ của các vị giám mục vùng Thượng Sông Rhine (thậm chí còn muốn ngó với mọi vị giám mục nữa). Bởi thế, thiển nghĩ khó có thể cho rằng CDF có một nghị trình bí ẩn mà Thánh Bộ đã không muốn tiết lộ liên quan đến thực hành mục vụ.

Kelly tự hỏi việc cấm chịu các bí tích đối với người ly dị và tái hôn nên được giải thích chặt chẽ ra sao. Ông cho rằng lệnh cấm đó không được lồng vào luật pháp của Giáo Hội mà chỉ được coi như hậu quả tất yếu của việc Giáo Hội hiểu về hôn nhân và Thánh Thể. Cái nhìn về “hậu quả tất yếu” này có chính xác hay không? Ông tin rằng có lý do mạnh mẽ nghĩ ngược lại và ông trích dẫn các tạp chí thần học và giáo luật của thập niên trước (1980) để hỗ trợ quan điểm của mình.

## Bất đồng có trách nhiệm

Ông cho rằng bất đồng có thể là quyết định Kitô giáo hoàn toàn có trách nhiệm, dĩ nhiên trong các giới hạn nào đó. Đây không phải là bất trung. Người ta có quyền giả thiết rằng những người bất đồng như thế có đủ lý do nghiêm túc để làm vậy và họ sẵn sàng tiếp nhận thay đổi. Theo ông, điều đó không y hệt việc “theo tiếng lương tâm của bạn” là việc có thể hàm nghĩa một chống đối chống lại ích chung của cộng đồng. Bất đồng có trách nhiệm có căn bản vững chắc trong thánh truyền. Như thế, trong ngữ cảnh cuộc tranh luận hiện nay, nó có thể có nghĩa: người Công Giáo ly dị và tái hôn có thể thực hiện một quyết định Kitô giáo hoàn toàn có trách nhiệm khi tiến lên chịu các bí tích. Ông kể ra các điều kiện mà ta vốn liệt kê trước đây a) cuộc hôn nhân thứ nhất đã đổ vỡ vô phương cứu chữa và không có khả thể nào có thể phục hoạt được nó b) mọi bổn phận về đức công bằng đối với người phối ngẫu kia và con cái của cuộc hôn nhân ấy đã được thanh thỏa c) cuộc hôn nhân thứ hai được sống cách chân thành và cuối cùng d) ý muốn chịu các bí tích phải được thúc đẩy bởi một đức tin chân chính. Dù thừa tác viên bí tích có bổn phận trình bày giáo huấn chính thức của Giáo Hội, họ không nên cảm thấy mình bị bó buộc phải khước từ bí tích đối với những người như thế. Tuy nhiên, việc từ khước ấy vẫn có thể xảy ra nếu tình huống của những người đó thực sự có tính gây gương mù gương xấu và tạo nên cảnh xuống dốc nghiêm trọng nơi cộng đoàn địa phương.

Thiên nghĩ: mọi chuyện này chẳng qua đề cập tới lương tâm của cá nhân. Nhưng cá nhân nào cũng có bổn phận phải giáo dục lương tâm mình theo giáo huấn đúng đắn và Đức GH Gioan Phaolô II, trong thông điệp *Veritatis splendor*, vốn cảnh cáo chống lại việc tách biệt một giáo huấn có giá trị phổ quát và qui phạm của lương tâm cá nhân tự quyết định điều đúng điều sai. “Trên căn bản này, đã có mưu toan nhằm hợp pháp hóa các giải pháp tự gọi là ‘mục vụ’ trái với giáo huấn của Huấn Quyền, và biện minh cho lỗi chú giải ‘sáng tạo’ theo đó, lương tâm luân lý không hề bị trói buộc, trong mọi trường hợp, vào một giới răn tiêu cực đặc thù. Không ai lại không hiểu ra rằng những phương thức này thách thức chính bản sắc của lương tâm luân lý liên quan tới tự do nhân bản và lề luật Thiên Chúa” (268).

Kelly ngần ngại không muốn cho rằng linh mục nào chứng dám việc kết hôn của một cặp đã ly dị và nay tái hôn sau khi đã tuân thủ các điều kiện được ông kể ra trên đây đều được biện minh. Ông chỉ nghĩ rằng mục tử có thể chia sẻ một vài hình thức cầu nguyện hay chúc lành nào đó với cặp này để nói lên sự hỗ trợ và sự khích lệ của mình trong khi cho mọi người biết rõ đây không phải là cuộc cử hành chính thức cuộc hôn nhân của họ theo qui luật Giáo Hội. Nhưng Kelly quả có trích dẫn Tông Huấn *Familiaris consortio* số 84 trong đó, Đức GH Gioan Phaolô II ngăn cấm bất cứ loại nghi lễ nào đối với người ly dị nay tái hôn. Ông đồng ý: phải tỏ lòng tôn trọng đối với bí tích hôn phối, đối với cặp vợ chồng, với cộng đoàn và các tín hữu nói chung nhưng không đồng ý việc ngăn cấm bất cứ nghi thức nào!

## McDonald

Trong một bài đăng trên tờ *Clergy Review* (269), Kevin McDonald đã phê bình quan điểm của Kelly. Về hôn nhân, ông bảo rằng nó đã trở thành một định chế trong đó, người ta chờ mong được thỏa mãn xúc cảm và hạnh phúc bản thân. Phẩm chất một cuộc hôn nhân được đo bằng độ thâm sâu của thỏa mãn xúc cảm trong nó. Theo McDonald, sự thật là có thể có cuộc hôn nhân hoàn toàn chân thực nhưng trong đó, các người phối ngẫu không tìm được độ thâm sâu của thỏa mãn ấy và hơn

nữa, lòng trung thành hỗ tương của họ không tùy thuộc vào độ sâu ấy. Ông nhấn mạnh rằng đối với hai Kitô hữu, hôn nhân là một bí tích. Hôn nhân kéo ta vào mối liên hệ của Chúa Kitô với Giáo Hội của Người. Chính nhờ cam kết suốt đời của họ, vợ chồng lớn lên trong Chúa Kitô, một môi trường trong đó, họ hiến thân cho nhau trong sự trung thành hoàn toàn. Ông cũng chỉ rõ sự kiện này là theo Kelly, việc biện minh cho cuộc hôn nhân thứ hai hệ ở hạnh phúc và phúc lợi được nó phục hồi cho một ai đó từng chịu đau khổ vì ly dị và nay trở thành độc thân và lẻ loi. Dù người ta có thể trải nghiệm điều ấy, nhưng MacDonald cho rằng: phải xem xét điều ấy trong ngữ cảnh giáo huấn Kitô giáo về tính dục và đức trong sạch. Đối với hôn nhân, có một chiều kích luân lý. “Hôn nhân phải đặt căn bản trên việc cùng chọn một mục tiêu chung và mục tiêu chung này phải là một điều gì đó tốt ngay trong nó (kiểu nói cổ điển gọi là *bonum honestum*) chứ không phải chỉ là một điều gì đó tốt cho tôi (kiểu nói cổ điển gọi là *bonum utile*). Việc theo đuổi mục tiêu chung tạo nên một kiểu hỗ tương làm căn bản thực sự cho hôn nhân và nhất thiết loại bỏ được khả thể duy thực dụng (utilitarianism) nghĩa là sử dụng hay vất bỏ một con người khác” (270).

McDonald sau đó cho hay: con cái và sự kết hợp là các thiện ích khách quan và nhờ chọn lựa chúng, ta được kéo vào mầu nhiệm Chúa Kitô.

Thiên nghi: MacDonald đã đánh trúng tim đen điểm yếu trong lý thuyết của Kelly. Bí tích hôn phối hệ ở việc theo đuổi của hai con người cam kết với nhau suốt đời để cùng tìm kiếm thiện ích luân lý. Phải nắm chắc điều này: ta cần khao khát hạnh phúc và thỏa mãn, nhưng hạnh phúc và thỏa mãn này phải lệ thuộc luân lý. Cuộc hôn nhân nào trên căn bản chỉ có tính thực dụng quả đi ngược lại điều này (271). Một lần nữa, nếu hôn nhân tùy thuộc thỏa mãn và hạnh phúc, thì đâu là định mức mà dưới đó, người ta có thể nói không có hôn nhân? Liệu có một lúc nào đó trong cuộc hôn nhân ấy, nó bỗng ngưng không còn là một cam kết thỏa đáng nữa, có thể nói nó đã chết? Không hề có thước đo nào đo được tình yêu và cam kết.

## **Buckley**

Timothy Buckley, trong cuốn *What Binds a Marriage* (272), có đưa ra một bản tóm lược lịch sử thần học của hôn nhân, bao gồm các tư liệu được bàn tới ở phần đầu sách này (273). Trong chương thứ 2, tác giả tập chú vào ý niệm dây liên kết làm cho hôn nhân thành bất khả tiêu. Buckley thấy có sự không nhất quán trong lời giải thích về sợi dây này. Thí dụ, tác giả nói rằng nó được dùng trong trật tự tự nhiên, liên hệ tới mọi cuộc hôn nhân và cả theo nghĩa đặc biệt liên hệ tới các cuộc hôn nhân thuộc quyền tài phán của Giáo Hội. “Giáo Hội Công Giáo quan tâm tới việc bênh vực tính thánh thiêng và tính vĩnh viễn của hôn nhân như một định chế đối với mọi người hay chỉ đối với những ai là thành viên của Giáo Hội?” (274).

Theo ông, Thánh Augustinô không khai triển ý niệm dây liên kết như một thực tại hữu thể học theo qui cách Kinh Viện. Như ta đã thấy trước đây trong nghiên cứu này, đối với Thánh Augustinô, sự thánh thiện mới làm cho hôn nhân thành bất khả tiêu. Bản chất *sacramentum* là cam kết của hai người phối ngẫu đối với Thiên Chúa (275). Các nhà Kinh Viện, trái lại, đã sử dụng sợi dây liên kết để mô tả bản chất bất khả tiêu của hôn nhân. Buckley, khi nhắc tới Mackin (276), đã cho rằng hình như Thánh Tôma Aquinô rất thích tuyên bố một cách không hàm hồ rằng sợi dây liên kết tự nhiên của hôn nhân là tuyệt đối bất khả tiêu, nhưng vì tập tục của Giáo Hội vốn tiêu hủy một số cuộc hôn nhân Kitô giáo, nên ngài đã không thể tuyên bố như thế. Ngài chưa bao giờ giải quyết dứt điểm tại sao việc giao hợp sau sự ưng thuận của vợ chồng lại làm cho các cuộc hôn nhân Kitô giáo thành bất

khả tiêu tuyệt đối. Buckley cũng nhắc tới chân phúc Scotus, người vốn phân biệt một bên là việc kết hợp trong hôn nhân được sự ưng thuận hỗ tương làm cho hữu hiệu, và bên kia là tính bất khả tiêu của sợi dây liên kết do khế ước tạo nên, sẽ được lồng vào giáo huấn của Giáo Hội. Đối với Bộ Giáo Luật năm 1983, Buckley trích dẫn điều 1134 nói về sợi dây này, sợi dây tự chính bản chất của nó vốn vĩnh viễn và độc hữu phát sinh từ một cuộc hôn nhân thành hiệu. Ở đây, ông chú giải rằng hình như Giáo Hội muốn ban cho sợi dây này một cuộc hiện hữu tự quyền riêng của nó.

Ông trích dẫn lời của Thomas Doyle trong cuốn Chú Giải Của Mỹ về Giáo Luật nói rằng: dây liên kết này là một thực tại hữu thể học, mà sự hiện hữu không còn lệ thuộc ý chí của một mình hai vợ chồng nữa (277). Điểm chủ yếu trong phương diện này là lời quả quyết của Doyle cho rằng khi Giáo Hội thủ đắc được năng quyền đối với hôn nhân trong thời Trung Cổ, việc hiểu sợi dây liên kết này chuyển từ một bản phận luân lý hoàn toàn qua việc hiểu nó như một thực tại riêng biệt (278). Trái lại, Ladislav Orsy lại tin rằng dây liên kết này không thể tự nó hiện hữu được (279). Ông bảo: nó là tạo phẩm của Luật, bất kể là nhân hay thiên luật. Nó là liên hệ phụ thể đặc biệt của các người phối ngẫu, một liên hệ nghĩa vụ nhưng vì bí tích, nó được ơn thánh Chúa và cam kết của Người đối với các người phối ngẫu đồng ần.

Buckley tiếp tục cho hay: dây liên kết có tính bí tích này được định nghĩa thuộc một trật tự hoàn toàn khác với dây liên kết tự nhiên. Nhưng sự phân biệt này không bao giờ được minh xác một cách thỏa đáng khi đề cập tới tính bất khả tiêu vì niềm tin căn bản vẫn cho rằng mọi cuộc hôn nhân đều bất khả tiêu cả. Hay nhất mới chỉ có điều này được đưa ra: tính bất khả tiêu của cuộc kết hợp bí tích được chính bí tích tăng cường. Người ta cũng vốn cho rằng vì phép rửa ban cho ta một ấn tín (character), nên khi hai người rửa tội kết hôn với nhau, dây liên kết của họ cũng được đưa vào cùng một trật tự hữu thể học ấy.

Tuy thế, Buckley nêu lên câu hỏi sau: “Nếu trong trật tự hữu thể học, hôn nhân của hai người đã rửa tội lập tức (ipso facto) tạo nên một bí tích, thì làm thế nào một mẫu luật lệ chỉ có tính kỹ luật lại có thể tác động trên sự kiện hữu thể học ấy? ... Như ta đã thấy, sắc lệnh *Ne Temere* ấn định phép rửa là tiêu chuẩn duy nhất để có hình thức giáo luật, nhưng Bộ Giáo Luật năm 1917 đã sửa đổi chủ trương này đến độ những ai không được dưỡng dục trong đức tin đều bị loại ra khỏi quyền tài phán của Bộ Luật này. Khi qui định đó bị bãi bỏ vào ngày 1 tháng 8 năm 1948, thì việc này có nghĩa: một ai đó, được rửa tội là Công Giáo, sẽ vô tình tạo nên sợi dây liên kết bí tích có tính hữu thể học vào ngày 31 tháng 7 năm 1948 vì đã kết hôn tại một phòng đăng ký, nhưng sau đó 24 tiếng đồng hồ, cũng trong cùng những hoàn cảnh y hệt như thế, ông ta lại không tạo nên dây liên kết như vừa nói. Ít nhất, đối với tâm thức hiện đại ngày nay, thật khó mà quan niệm được một Thiên Chúa mà hành động lại bị luật lệ con người kiểm soát một cách như vậy” (280).

Buckley cũng đề cập tới cuộc hôn nhân của những người rất ít đức tin, nhưng ta đã bàn đến hoàn cảnh này ở trên rồi, nên không cần nhắc lại ở đây. Đây cũng không phải là chỗ để bình luận về trọn cuốn sách của Buckley. Ông bàn đến khá nhiều tình huống khác nhau mà ta đã đề cập đến rồi trong cuộc nghiên cứu này. Ông dựa vào giáo dân cũng như hàng giáo sĩ để thực hiện các cuộc điều tra của mình. Ông trình bày các suy nghĩ cuối cùng của mình như sau: “Cuộc nghiên cứu này cho rằng trong lãnh vực ly dị và tái hôn, Giáo Hội Công Giáo đã tự giam mình vào mạng lưới chằng chịt của luật lệ. Mạng lưới này, oái oăm thay, đã được dệt do cố gắng muốn giải quyết các vấn nạn mục vụ chung quanh các vấn đề này vào những thời điểm khác nhau của lịch sử. Vì các giải pháp mục vụ được lồng vào các qui định luật pháp và các qui định này được thẩm nhuận nhờ lối giải thích của

nền siêu hình Kinh Viện, là nền siêu hình vốn định nghĩa dây liên kết bí tích của hôn nhân là một thực tại độc lập đối với mối liên hệ của vợ chồng, nên kết quả tất yếu mới là tình huống như ta thấy hiện nay. Điều này nghiêng nặng về việc phải thiết định được là liệu sợi dây liên kết đã hoàn hợp về phương diện bí tích và do đó tuyệt đối bất khả tiêu có thực sự hiện hữu hay không? Phần lớn cuộc tranh luận trong Giáo Hội Công Giáo đã trực tiếp tránh né việc thách thức quan điểm có tính tín lý này, một quan điểm làm căn bản cho kỷ luật của Giáo Hội. Tôi tin chắc rằng tiến bộ đáng kể chỉ có thể có khi quan điểm đó được tháo bỏ” (281).

Sau khi đã bình luận về cuốn sách của Kelly, Buckley cho rằng không cần phải định nghĩa lại sợi dây liên kết hay tính bất khả tiêu, mà chỉ cần cho thấy sự mâu thuẫn trong giáo huấn của Giáo Hội. Ông nhắc đến các số 1614 và 1640 của Sách Giáo Lý Của Giáo Hội Công Giáo. Số 1614 dạy rằng hôn nhân bất khả tiêu nhưng ở số 1640, Sách lại nói dè dặt mà cho rằng cuộc hôn nhân bí tích đã hoàn hợp mới không thể bị tiêu hủy. Buckley cho rằng cách Giáo Hội đặt tới điều đó không minh bạch chút nào và người ta không rõ có phải Chúa thiết dựng sự vật cách đó hay không (282).

### **Kết luận**

Nay là lúc phải rút ra một số kết luận từ cuộc điều tra dài dòng của ta về ly dị và tái hôn. Về vấn đề tòa trong, rõ ràng huấn quyền chưa chấp nhận khả thể “giải pháp tòa trong” đã được đề nghị từ thập niên 1970. Điều này thấy rõ trong giáo huấn *Familiaris consortio* của Đức Gioan Phaolô II, trong Sách Giáo Lý Của Giáo Hội Công Giáo, và trong nhiều công bố của Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin. Sự trì chí của một số người trong việc tìm ra các tiêu dị trong giáo huấn này hình như chưa được biện minh. Đối với hoàn cảnh tranh cãi, đường hướng chính thức vẫn là: nếu cuộc hôn nhân không thành hiệu, người ta có thể chứng minh điều đó ở tòa ngoài. Nhưng đường hướng này vẫn chưa giải quyết được các khó khăn khác đã được nêu ra như thiếu tòa án, không có khả năng đương đầu với số lượng lớn lao những người muốn tìm giải pháp cho hoàn cảnh bất thường của họ, các trì hoãn lâu dài không giải quyết các vụ án v.v... Người ta không rõ các giải pháp như hình thức ngoại thường của hôn nhân hay hôn nhân theo lương tâm có đã được áp dụng chưa.

Liên quan đến các hoàn cảnh khó khăn, vấn đề sử dụng hình thức *oikonomia* hình như chưa được giải quyết. Đường như chưa có câu trả lời nào cho lời yêu cầu nghiên cứu việc đó như một giải pháp có thể có đối với các tình huống bất thường của hôn nhân. Sau cùng, dù một số ngã đường đã được mở ra cho việc tìm hiểu dây hôn phối, dường như chúng không được theo dõi qua bất cứ hành động chính thức nào. Bất cứ việc trở về với Thánh Kinh nào và bất cứ việc nghiên cứu nào về diễn biến của học lý trong Giáo Hội đều bổ ích và đáng lưu ý nhưng liệu chúng có đem lại được một cuộc tái lượng giá điều vốn được coi là truyền thống thì vẫn còn là nghi vấn. Điều quan trọng là không nên quên rằng ta đang sống trong một Giáo Hội hết sức sinh và năng động dưới sự hướng dẫn của Chúa Thánh Thần. Tước bỏ một số thêm thắt không cần thiết trong phụng vụ là một chuyện, chúng cũng là luật lệ của Giáo Hội. Thay đổi điều được tin là luật tự nhiên hay luật của Chúa lại là một điều khác hẳn.

Xin trích dẫn đoạn sau đây của Provost: “Bất kể là bàn tới tính bất khả tiêu, hoàn hợp, đức tin, hay chính dây hôn phối, đều ít nhất có hai phương thức tổng quát đối với vấn đề tái hôn trong Giáo Hội. Một phương thức đề nghị thay đổi giáo huấn của Giáo Hội về hôn nhân một cách trực tiếp hay gián tiếp, bằng cách tái giải thích nó tận gốc rễ. Phương thức kia chủ trương duy trì giáo huấn hiện nay nhưng thích ứng thực hành của Giáo Hội theo cái hiểu rộng rãi hơn về việc phải áp dụng giáo huấn

ấy ra sao vào các trường hợp cá biệt. Theo cái nhìn ngay thẳng có tính tri thức, phương thức thứ nhất có sức lôi cuốn hơn. Nhưng bên trong ngữ cảnh truyền thống, điều quan trọng là phải nhìn nhận sức mạnh của phương thức thứ hai. Nó làm vang lên lý thuyết “chủ thuyết-giả thuyết” (thesis-hypothesis) từng giúp thích ứng các liên hệ giữa Giáo Hội và nhà nước gần một thế kỷ qua cho tới khi giáo huấn về vấn đề ấy được Công Đồng Vatican II thay đổi. Trong các vấn đề hôn nhân, nhiều thay đổi đã diễn ra trong quá khứ do thực hành của Giáo Triều hơn là do các tuyên bố có tính tín lý. Khuynh hướng thứ hai có lẽ đang có nhiều hy vọng thực tiễn đạt được một số giải đáp nào đó cho các hoàn cảnh hôn nhân khó còn có thể chịu đựng được” (283)

Tác giả này nhấn mạnh rằng có một sự ngăn ngại có tính lịch sử nơi các viên chức của Giáo Hội trước sự thay đổi các chính sách căn bản khi bị áp lực của công chúng và bao lâu áp lực của công chúng còn tập chú vào vấn đề này, người ta ít có hy vọng có được sự tái giải thích giáo huấn căn bản.

## **Thư Mục**

### **Các Nguồn:**

*Codex Iuris Canonici* (1917), Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLVI.

*Codex Iuris Canonici* (1983), Libreria Editrice Vaticana.

*The Code of Canon Law*, Collins, 1983.

*Catechism of the Catholic Church*, St Pauls, 1995.

*Familiaris Consortio*, Pope John Paul II, St Paul Publications, 1982.

*Veritatis Splendor*, Pope John Paul II, Catholic Truth Society, 1993.

*Vatican Council II Documents*, ed. Walter Abbott, Geoffrey Chapman, 1996.

Congregation of the Doctrine for the Faith, *Letter to the World's Bishops*, 1994, Origins, 27 October 1994.

*The Canon Law Letter and Spirit*, The Canon Law Society of Great Britain and Ireland, E.J.Dwyer, 1995.

T.Lincoln Bouscaren S.J. and Adam C.Ellis S.J., *Canon Law. A Text and Commentary*, Bruce, 1951.

*The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, eds. James A. Corriden, Thomas J. Green, Donald E. Heintschel, Paulist Press, 1985.

Jone, Heribert, O.F.M.Cap., Adelman, Urban, O.F.M.Cap., *Moral Theology*, The Newman Press, Maryland, 1956.

### **Các Sách:**

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, 1997.

Mackin, Theodore,

- *Marriage in the Catholic Church, What is Marriage?*, Paulist Press 1982.

- *Marriage in the Catholic Church, Divorce and Remarriage*, Paulist Press, 1984.

- *Marriage in the Catholic Church, The Marital Sacrament*, Paulist Press, 1989.

Wrenn, Lawrence G.,

- *Procedures*, Canon Law Society of America, 1987.

- *Annulments*, Canon Law Society of America, 1996.



Haring, Bernard, *No Way Out*, St Paul Publications, 1990.  
Kelly, Kevin T., *Divorce and Second Marriage*, (Revised Edition), Geoffrey Chapman, 1996.  
Buckley, Timothy J., CSsR., *What Binds Marriage?*, Geoffrey Chapman, 1997.  
Orsy, Ladislav, *Marriage and Canon Law*, Michael Glazier, 1986.  
Robinson, Geoffrey, *Marriage Divorce and Nullity*, Dove Communications, 1984.

### **Các Bài Báo**

Provost, James H.,

- Intolerable Marriage Situations Revisited, *The Jurist* 40 (1980) 141-196

- Intolerable Marriage Situations: A Second Decade, *The Jurist* 50 (1990) 573-612.

Urrutia, Francisco Javier, S.J., The “Internal Forum Solution” Some Comments, *The Jurist* (40) 1980 128-140.

Travers, Patrick J., Reception of the Holy Eucharist By Catholics Attempting Remarriage After Divorce And The 1983 Code Of Canon Law, *The Jurist* 55 (1995) 187-217.

Manning, M., Reception Of Holy Communion By Divorced And Remarried Catholics, *Canon Law Newsletter of Great Britain and Ireland*, Document No. XI, September 1997, Pp.63-71.

### **Chú Thích**

(1) Hôn nhân bí tích, nghĩa là cuộc hôn nhân được hai Kitô hữu cử hành mới chỉ thành hiệu (ratified) nếu chưa hoàn hợp. Nó sẽ thành hiệu và hoàn hợp nếu hai người phối ngẫu giao hợp tính dục (một cách hợp nhân phẩm) với nhau sau khi đã trao đổi lời ưng thuận kết hôn. Như thế hiếp dâm trong hôn nhân (matrimonial rape) không phải là giao hợp tính dục một cách hợp nhân phẩm mà *coitus interruptus* (giao hợp nửa chừng rồi rút ra) cũng không phải là giao hợp tính dục một cách hợp nhân phẩm. Vấn đề phát sinh từ việc dùng bao cao su chưa được giải quyết dứt điểm.

(2) Việc gia tăng lưu thông trên đường trong thế kỷ qua đã phát sinh ra Luật Xa Lộ (Highway Code). Các qui định về việc lái xe đường hoàng là điều chủ yếu, nếu không, hỗn loạn sẽ diễn ra. Mọi người đều chấp nhận điều đó không phải như một qui định độc đoán (mà về một phương diện nào đó, là đúng như vậy, vì ta đâu có được chọn lựa liệu có nên giữ chúng hay không) nhưng như một bảo đảm ngăn ngừa tai nạn và tác phong xã hội xấu.

(3) *The Documents of Vatican II*, ed. Walter Abbott, Geoffrey Chapman, 1966, *Gaudium et Spes*, n.48. p.250.

(4) *Familiaris Consortio*, St Paul Publications, 1982, n.13, p.28. Xem *Sách Giáo Lý Của Giáo Hội Công Giáo* (SGLCGHCG) Phần II: Cử Hành Mầu Nhiệm Kitô Giáo, Điều 7: Bí Tích Hôn Phối, V. Các Thiện Ích và Đòi Hỏi Của Tình Yêu Vợ Chồng.

(5) *Mt* 19:6, *St* 2:24.

(6) *SGLCGHCG* Phần 2, Tóm Tắt Mười Điều Răn, Chương 2, điều 6: Điều Răn Thứ Sáu.

(7) *Ga* 6:60.

(8) *Annulments*, Lawrence G. Wrenn, Canon Law Society of America, 1996, Các Đề Nghị về Học Lý Hôn Nhân Kitô Giáo công bố năm 1977 của Ủy Ban Thần Học Quốc Tế, Tính Bất Khả Tiêu của Hôn Nhân, 4.3 Tính Bất Khả Tiêu Nội Tại, tr.220.

(9) Sau này, chúng tôi sẽ nói nhiều hơn về tính bất khả tiêu và giải thích các ngoại lệ của nó.

(10) Chúng tôi đánh giá cao các cuốn sách của Theodore Mackin, *Marriage in the Catholic Church, What is Marriage?, Divorce and Remarriage, and The Marital Sacrament*, tất cả đều do nhà Paulist Press xuất bản.

(11) Niên biểu có thể ghi nhận cho Tin Mừng Máccô là khoảng các năm 68-73, cho Tin Mừng Mátthêu là khoảng các năm 80-90 và cho Tin Mừng Luca là khoảng năm 85. Đó chỉ là những niên biểu ước chừng theo một số học giả. Chúng tôi dựa vào Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, 1997.

(12) “Không phân rẽ” (New Jerusalem Bible).

(13) Bản Tiêu Chuẩn Mới Duyệt Lại (NRSV).

(14) Mackin, *What is Marriage?* chương 2, Cái Hiểu Kitô Giáo Sơ Khai về Hôn Nhân, Huân Thị về Hôn Nhân Trong 1Côrintô, các tr.54-61.

(15) Mackin, *Op.cit.*, , p.59.

(16) NRSV. Trong Jerusalem Bible (JB): “I am not speaking of an illicit marriage” (tôi không nói tới hôn nhân bất hợp pháp). Cùng một chữ “porneia” này cũng có trong Mt 5:32.

(17) Trong NSRV “một điều đáng chê trách”. Trong JB: “một điều không thích đáng”

(18) Mackin, *Divorce and Remarriage*, Chương 3, Ly dị và tái hôn trong các Tin Mừng Nhất Lãm, tr. 57 ff.

(19) Nên lưu ý rằng JB dịch chữ *porneia* là hôn nhân bất hợp pháp (illicit marriage)

(20) J. H. A. Van Tilborg, *Fur Eine Neue Kirchliche Eheordnung: Ein Alternativentwurf*, do P. J. M. Huizing hiệu đính, Dusseldorf, 1975.

(21) JB “dự định ly dị bà một cách không chính thức”.

(22) Joseph Fitzmyer, *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence*, *Theological Studies* [Vol.37.2, 1976] các tr.197-226. Nhà luật học nổi tiếng Geoffrey Robinson đồng ý với lối giải thích của Fitzmyer. Ngài (Robinson là giám mục phụ tá của Sydney) nói rằng lý thuyết theo đó Chúa Giêsu cho phép tái hôn sau tội ngoại tình làm cho trọn đoạn văn này trở thành vô nghĩa. Sau khi đưa ra một chủ trương cấp tiến khiến cho cử tọa ngạc nhiên, giờ đây Chúa Giêsu muốn trở lại đề tài này và đồng ý với trường phái Shammai. Ngài tin rằng chữ Hy Lạp này có nghĩa “một cuộc hôn nhân trong vòng cấp họ hàng nào đó bị luật Do Thái ngăn cấm”. Xem Robinson,

*Marriage Divorce and Nullity*, Dove Communications Melbourne Australia, 1984, Ghi chú 8, các tr.94-95.

(23) Brown *Op.cit.* Chương 8, Phúc Âm Theo Thánh Mátthêu, tr.194. Các giải thích khác cho rằng *porneia* có nghĩa ngoại tình còn ly dị có nghĩa cách ly cả ăn lẫn nằm; ly dị là cơ sở để ly dị; Chúa Giêsu, khi ngăn cấm ly dị, muốn ngả về trường phái Hillel, và sau cùng, có thể diễn nghĩa lời tuyên bố của Người là “bất cứ ai ly dị vợ mình, tôi không muốn nói tới vấn đề ngoại tình, ...” Xem *Divorce: New Testament Perspectives*, John.R.Donahue, được trích trong *Divorce and Second Marriage facing the challenge*, Kevin T. Kelly, Geoffrey Chapman, 1996, tr. 219.

(24) Theo *the Law of the Twelve Tables*, năm 450 trước Công Nguyên.

(25) Một cơ sở hiển nhiên là ngoại tình. Nhưng cũng có sự khác nhau. Đối với người đàn ông, đó là ngoại tình với vợ người khác. Đối với người đàn bà, đó là ngoại tình với bất cứ người đàn ông nào khác. Xem Mackin, *Op. Cit.*, tr.93.

(26) Mackin, *What is Marriage?* Chương 3, *Christian Marriage in the Roman Empire*, tr.76.

(27) 1 Cor. 7:9.

(28) 1 Cor. 7:31.

(29) Mackin, *Op. cit*, tr.77. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử Kitô giáo thấy xuất hiện giải pháp “hôn nhân theo lương tâm”. Tức cuộc hôn nhân được giữ kín đối với nhà cầm quyền dân sự, do đó là phạm luật.

(30) “Cũng có lời chép rằng, ‘ai ly dị vợ mình thì hãy cấp cho nàng tờ ly hôn’. Nhưng tôi bảo các ông bất cứ ai ly dị vợ mình, trừ trường hợp dâm bôn, là khiến nàng mắc tội ngoại tình; và ai cưới người đàn bà bị ly dị cũng phạm tội ngoại tình”.

(31) Không kể các nghi thức rất chi tiết dành cho các gia đình quý tộc vẫn còn mãi tới năm 394.

(32) Công đồng Elvira ở Tây Ban Nha năm 306. CĐ này chấp nhận các cuộc hôn nhân của Kitô hữu được cử hành cùng một cách như các cuộc hôn nhân của dân ngoại. Nó cũng chấp nhận trên nguyên tắc thẩm quyền của luật lệ Rôma đối với các cuộc hôn nhân Kitô Giáo, và dung thứ việc các Kitô hữu đem các vụ án về hôn nhân của họ ra tòa án Rôma.

(33) Mãi đến năm 866, các cuộc hôn nhân do ưng thuận hỗ tương đều được nhận là thành hiệu bất chấp việc thiếu nghi thức bất kể loại nào.

(34) Không gian và thời gian không cho phép theo đuổi việc khai triển nào trạng khế ước trong Giáo Hội như tương phản với giao ước. Tác giả khảo luận này đã trình bày điểm trên trong một tiểu luận nộp cho Hội Giáo Luật của Úc và Tân Tây Lan tại Adelaide năm 1994. Chỉ cần nói rằng trong hôn nhân Rôma, có nhiều điều Kitô hữu có thể chấp nhận được. Hai định nghĩa trong luật Rôma thời đế quốc là: một định nghĩa được gán cho Herennius Modestinus và được tìm thấy trong cuốn Tóm Tắt của hoàng đế Justinian thế kỷ thứ 6: “Hôn nhân là sự kết hợp của một người đàn ông và

một người đàn bà, và là một cộng đồng (hay chia sẻ) suốt đời, một dự phần vào luật thần thiêng và luật nhân bản”; còn định nghĩa kia được gán cho Domitius Ulpianus, người cùng thời với Modestus, và được tìm thấy trong Các Qui Luật Của Justinian: “Hôn nhân hay hôn phối là sự kết hợp của một người đàn ông và một người đàn bà, một sự kết hợp liên hệ tới việc chia sẻ đơn nhất [hay không phân chia] trọn cuộc sống”. Trong định nghĩa của Modestinus, ta thấy yếu tố duy nhân vị mạnh mẽ hơn và thuật ngữ “consortium vitae” nay đã được lồng vững chắc vào tư duy giáo luật. Các định nghĩa này từng biến mất và chỉ tái hiện vào thế kỷ 11 nhưng rồi định nghĩa của Các Qui Luật chiếm thế thượng phong, rất có thể vì được thời Trung Cổ biết trước cuốn Tóm Tắt và được Gratian lẫn Peter Lombard sử dụng.

(35) Mackin, *Divorce and Remarriage*, ch.5 Divorce and Remarriage in the Roman Empire, tr.107.

(36) Op.cit. tr.108.

(37) Op.cit., tr.116.

(38) Op.cit., Ch.6, Christian Teaching and Discipline Until the Fourth Century, tr.118.

(39) Origen biết các Kitô hữu có ly dị và tái hôn nhưng không ủng hộ việc đó. Mackin cho rằng căn cứ vào cuốn *Ad Uxorem* của Tertulianô, “... Tư tưởng của Tertulianô về chủ đề này khá rõ ràng: Kitô hữu được phép ly dị (dù chỉ vì dâm bôn của người phối ngẫu). Tái hôn sau khi ly dị cũng được cho phép. Và đàn bà cũng được phép ly dị và tái hôn như đàn ông... Nhưng trên hết, Tertulianô nghiêm chỉnh thúc giục người ta tiết dục (continence), coi nó như quyết định có tính Kitô Giáo của những người có cuộc hôn nhân bị kết liễu”. Đến lúc Tertulianô trở thành một người hoàn toàn theo phái Montanô, ông vẫn chống đối bất cứ cuộc tái hôn nào, kể cả của các bà góa dù ông khá tự mâu thuẫn với mình về ly dị. Trong soạn phẩm *Adversus Marcionem*, cuốn IV, ông giải thích lời của Chúa Kitô theo nghĩa đen, cho phép người chồng rẫy vợ trên cơ sở nàng ngoại tình, nhưng trong cuốn V, ông lại do dự về việc này. Trong soạn phẩm *De Monogamia*, ông không mềm dẻo về việc tái hôn sau khi ly dị. Nó không được phép bất cứ trong trường hợp nào.

(40) Op. cit., các tr.138-139.

(41) Các vấn đề khác cần có giải pháp là các vụ người phối ngẫu bị bỏ rơi cách không cố ý, thí dụ: người bạn đời bị tù xa xứ, hay phải làm nô lệ, hoặc bị bọn cướp man rợ bắt hay mất tích khi hành quân.

(42) I Cor.7: 8-9.

(43) Các điều luật của Thánh Basiliô, vốn là giải đáp của ngài đối với các hoàn cảnh đặc thù của các Giáo Hội tại Capadôxia, đã được rút ra từ Thánh Kinh và các tập tục thống hối bất thành văn của miền đó. Ngài cũng thêm phán đoán riêng của ngài vào các trường hợp không được các nguồn kia bàn tới. Các điều luật này đã trở thành nguồn đệ nhất đẳng cho luật hôn phối của các Giáo Hội Phương Đông. Thoạt đầu chúng chỉ là những qui định đặc thù nhưng sau đó đã vượt ra ngoài các hoàn cảnh lịch sử của chúng để trở thành luật phổ quát đối với Kitô Giáo Phương Đông.

(44) Op. cit., ch. 7, Giáo Huấn và Kỷ Luật Thế Kỷ Thứ Tư, tr.155.

(45) Các học giả ngày nay chắc không thể chấp nhận được rằng cuộc hôn nhân của một Kitô hữu với một người ngoại đạo không phải là việc của Chúa. Thánh Phaolô hàm ý sự phân ly này chỉ là phân ly về “ăn nằm” (bed and board) hay là tiêu hôn; hình như là điều sau. Ngài không nói gì về tái hôn.

(46) Điều này đáng lưu ý vì luật Rôma vào thời đó không cho phép người vợ ly dị chồng.

(47) Op.cit., Ch. 8, Việc Xử Lý Ngoại Tình Trong Giáo Hội Sơ Khai, tr.166.

(48) Điều 8: [cũng vậy] những người đàn bà bỏ chồng không có lý do và tái hôn không được rước lễ ngay đến phút chót. Op. cit., tr.172.

(49) Điều 9: Người nữ Kitô hữu nào bỏ người chồng Kitô hữu vì ông ta ngoại tình và muốn tái hôn thì bà này không được phép làm như vậy. Nếu cứ tái hôn, bà ta không được rước lễ cho tới khi người chồng bị bà ta bỏ qua đời, ngoại trừ có lẽ vì bệnh thập tử nhất sinh đòi phải cho bà rước lễ. Ibid., tr.173.

(50) Điều 10 tiết 2: Nếu người nữ Kitô hữu kết hôn với người đàn ông đã bỏ vợ dù người vợ này vô tội và nếu bà ta biết người đàn ông đã có vợ và đã bỏ vợ một cách không chính đáng, bà ta sẽ không được rước lễ cả lúc cuối đời. Ibid.

(51) Ibid., tr.174.

(52) Công đồng Carthage thứ 11 trong thế kỷ kế tiếp phán quyết rằng không người phối ngẫu bị ly dị nào được tái hôn; họ phải ở độc thân hay làm hòa lại với người phối ngẫu kia. Nếu bất tuân luật này, họ phải làm việc đền tội. Người ta không nói gì về những người phối ngẫu bỏ người phối ngẫu mới và trở về với cuộc hôn nhân thứ nhất. Thánh Augustinô hẳn có hiện diện tại CD này. Op. cit., tr.175.

(53) Ibid., tr.177. Phái Cathari, hay phái thuần khiết, là một phái rất nghiêm ngặt của Novatian, người đã phản ứng ngược lại điều ông coi là đối xử quá nhẹ tay với người bỏ đạo thời bách hại.

(54) Điều khó là từ *digamoi* trong Hy Ngữ có ý nói về những người sống trong cuộc hôn nhân thứ hai bất kể là góa chồng hay những người tái hôn sau khi bỏ người phối ngẫu không có lý do chính đáng hay bỏ người vợ ngoại tình.

(55) Op.cit.,tr.180.

(56) Có những trường hợp vị giám mục đòi phải từ bỏ cuộc hôn nhân thứ hai nhưng chỉ vì những hoàn cảnh đặc biệt như lấy nhau trong vòng họ hàng gần chẳng hạn. Một qui định của Diocletian và Maximian cuối thế kỷ thứ 3 cấm bất cứ ai bị buộc phải nhận lại người phối ngẫu của cuộc hôn nhân thứ nhất. Qui định này vẫn còn hiệu lực suốt trong lịch sử của Đế Quốc và đã được bao gồm trong bộ luật Justinian của Kitô Giáo trong lần tái duyệt vào năm 536.

(57) *Op. cit.*, tr.183.

(58) Ở đây, chúng tôi đang nói về cái mà nay ta gọi là các Giáo Hội Chính Thống. Ở đây, ta không nói về các Giáo Hội Hiệp Nhất (Uniate) của Công Giáo Phương Đông. Dĩ nhiên, không hề có lý giáo nào được ta nói đến vào lúc đó.

(59) “Thánh Augustinô sẽ không được báo chí ngày nay hoan hô khi đung tới đạo đức học tính dục. Một số văn sĩ mị dân (populist) ngày nay hay gán mọi thứ rắc rối của Giáo Hội Phương Tây liên quan tới luân lý tính dục là do giáo huấn có tính ức chế của Thánh Augustinô. Cách đọc lịch sử như thế quả bất công và thiếu chính xác một cách trắng trợn. Thánh Augustinô là một vĩ nhân trong lịch sử suy tư thần học và khi so sánh với trước tác của các vị đi trước ngài và cùng thời với ngài, ta thấy các trước tác của ngài về tính dục có tính hết sức tiến bộ trong cái hiểu của Kitô Giáo”. Timothy J. Buckley CSsR, *What Binds Marriage?* Geoffrey Chapman, 1997, 2. *The Theological History*, tr.43.

(60) Ba lý do biện minh cho hôn nhân và việc sử dụng nó đã được Thánh Augustinô kể ra trong bộ *De Genesi ad litteram*, cuốn 9, chương 7, số 12. “Có ba ích lợi: lòng trung thành, con cái, và không bị bẻ gãy (sacrament). Lòng trung thành có nghĩa là người ta không giao tiếp tính dục bên ngoài dây hôn phối; con cái nghĩa là tiếp nhận chúng một cách đầy yêu thương, dưỡng dục chúng cách trìu mến, và dạy dỗ chúng về tôn giáo; *sacrament* nghĩa là hôn nhân không bị bẻ gãy để người phối ngẫu được lấy người khác cho dù vì lợi ích của con cái. Có thể coi đó là qui luật của hôn nhân, nhờ đó sức sinh sản tự nhiên được điếm tô và sự thấp hèn của bừa bãi tính dục được hạn chế”.

(61) Thánh Augustine, *De Adulterinis Coniugiis*, cuốn 2, chương 5. Cf. Mackin, *Op.cit.*, các tr.218-9.

(62) *Op. cit.*, Chương 10, From Augustine to the Canonists of the Twelfth Century. tr.228.

(63) Những ai muốn đọc một phân tích chi tiết về các công bố quan trọng hơn của các Công Đồng, các Thượng Hội Đồng và các Đức Giáo Hoàng trong thời gian này có thể tìm chúng trong tác phẩm của Mackin. Nhưng hai thượng hội đồng tại Ái Nhĩ Lan khá đáng chú ý. Thượng hội đồng thứ nhất vào năm 456 phán rằng người đàn bà nào bỏ chồng và tự đính kết một cách ngoại tình với người đàn ông khác, sẽ bị tuyệt thông và nếu người nào gả con gái rồi người con gái này đi yêu một người khác và người cha cô gái ưng thuận và chấp nhận của hồi môn từ người đàn ông thứ hai, thì cả hai đều bị tuyệt thông. Các qui định này sau đó được giảm khinh trong hai điều của thượng hội đồng thứ hai của Thánh Patrick. Điều thứ nhất dạy rằng: người chồng không được bỏ vợ ngoại trừ vì gian dâm (fornication). Nếu nàng kết hôn với người khác như thể sau cái chết của người chồng thứ nhất, thì điều này không bị ngăn cấm. Điều thứ hai cho rằng các lời đoan hứa thứ nhất và các cuộc hôn nhân thứ nhất phải được tuân giữ cùng một cách. Cuộc hôn nhân thứ nhất không được làm thành vô hiệu (void) vì cuộc hôn nhân thứ hai ngoại trừ xảy ra ngoại tình. Cả hai điều khoản này đều nhìn nhận câu ngoại trừ của Tin Mừng Máthêu. Được phép tái hôn trong trường hợp này. Ý nghĩa đặc biệt của tất cả các điều này là: các Giáo Hội Ái Nhĩ Lan chưa bị Rôma hóa. Họ vẫn còn là Celtic và tiếp nhận một truyền thống khác với truyền thống Rôma. Một cách tình cờ, các điều khoản này không tỏ ra quan tâm chi tới người vợ vợ phải ông chồng ngoại tình! *Op. Cit.*, tr.230. Công đồng Friuli năm 791 là công đồng đầu tiên trong Lịch Sử Công Giáo đã minh nhiên phán quyết ở điều 10 rằng bất chấp việc ly dị người vợ dựa trên tội ngoại tình, cuộc hôn nhân vẫn hiện hữu và do đó, không được tái hôn. Người ta tìm thấy lời chú giải của Thánh Giê-rôm về chương 19 Tin Mừng

Mátthêu rằng: người chồng không được làm gì khác ngoài việc bỏ người vợ ngoại tình. Ông ta không thể tái hôn vì việc này sẽ mở đường cho người chồng vu khống vợ hoặc có khi còn buộc họ phải ngoại tình nữa.

(64) *Op. cit.*, tr.248.

(65) Một trong các điều kiện là: “không có thẩm quyền của giám mục” (nhưng nếu ngài ban quyền thì sao?) và việc tuyệt thông vẫn còn hiệu lực cho tới khi người ấy làm việc đền tội cách thỏa đáng (như thế ông ta được tự do sống trong cuộc hôn nhân thứ hai?).

(66) Yves được giáo dục tại Anh. Ông là đồ đệ của Lafranc và là đồng môn với Thánh Anselmô Thành Canterbury và như thế thoát đầu rất quen thuộc với kỷ luật của người Anglosaxons và người Franks. Do đó, ông thấy được sự cần thiết phải canh cải nhưng vẫn chấp nhận tính cứng rắn và chủ nghĩa tuyệt đối của cuộc canh cải của Rôma và của Đức Grêgôriô.

(67) Những ai muốn biết các chi tiết được Mackin tóm tắt, sẽ tìm chúng trong *Op. cit.* các tr. 263-4.

(68) *Op. cit.*, tr.264.

(69) Trước Công Đồng Trent, không có bộ công thức hay nghi thức nào cần phải có thì hôn nhân mới thành hiệu. Sắc lệnh *Tametsi*, đem hình thức giáo luật vào hôn nhân, phán rằng ngay cả các cuộc hôn nhân lén lút do sự ưng thuận tự do của đôi bên tạo ra cũng là hôn nhân đích thực và được phê chuẩn. Nhưng từ nay, sắc lệnh này cột các cặp vợ chồng vào việc kết hôn trước một mục tử hay một linh mục được ủy quyền và hai hay ba nhân chứng. Tuy nhiên, nó không có tính bó buộc đối với các người Công Giáo sống trong các lãnh thổ trong đó Thệ Phản được coi là tôn giáo chính thức. Sau này, sắc lệnh *Ne Temere* còn phán rằng mọi người Công Giáo đều bị buộc bởi qui định này bất kể họ kết hôn với ai, còn người không Công Giáo thì không bắt buộc trừ khi kết hôn với người Công Giáo. Xem Mackin, *What is Marriage?*, ch. 8 The definition of Marriage and the Code of Canon Law, các tr.196-7.

(70) Nhưng xin xem chú thích số 35.

(71) Tựa chính thức là *Concordantia discordantium canonum* (Bảng Chỉ Mục Các Điều Khoản Không Hợp Nhau).

(72) Muốn biết chi tiết sự đóng góp của Gratian vào việc ly dị và tái hôn, xem *Op. cit.*, Ch. 11, Development of the Law through the Thirteenth Century: Gratian and Peter Lombard, các tr.280-297.

(73) Khó khăn của sự phân biệt này là: Gratian không nói rõ ông muốn nói tới sự ưng thuận nào, tức ưng thuận đính hôn (de futuro) hay lời thề kết hôn (de praesenti) nhưng bất kể là loại nào, ông vẫn cho rằng nó chỉ tạo ra một cuộc hôn nhân sơ khởi (inchoate).

(74) *Op. cit.*, tr.285.

(75) Op. cit., tr.291

(76) Công Đồng Verona (1184) liệt kê hôn nhân như một trong 7 bí tích và điều này được xác nhận bởi Công Đồng Florence (1439). Sắc lệnh liên kết dây liên kết với hôn nhân chứ không với bất cứ thiện ích nào trong ba thiện ích của nó. Xem Buckley, Op. cit., tr.53.

(77) Giám mục Huguccio của Ferrara tham khảo Đức GH Innôxentê III năm 1199 về trường hợp một người phối ngẫu bị rơi vào lạc giáo rồi bỏ người phối ngẫu kia. Cuộc hôn nhân có vì thế mà bị tiêu hủy không? Câu trả lời là không vì cuộc hôn nhân này là một bí tích và cũng đã hoàn hợp. Trong diễn trình trả lời câu hỏi đó, Đức Innôxentê cũng đã giải thích câu 1Cor 7:15. Thánh Phaolô dạy rằng người phối ngẫu Kitô hữu được tự do để người phối ngẫu không tin ra đi nếu người này muốn được yên thân. Mặt khác, Đức Innôxentê cũng viết về một Kitô hữu tân tông minh nhiên bỏ người phối ngẫu kia nếu người này, dù muốn tiếp tục chung sống, nhưng lại hành động một cách khinh bỉ Đấng Hóa Công hay cố gắng lôi kéo người Kitô hữu vào tội trọng. Điều đó đã đặt cơ sở cho Đặc Ân Thánh Phaolô. Nhiều vị giáo hoàng cũng đã ra pháp lệnh đối với các nguyên cơ có thể tiêu hủy cuộc hôn nhân đã hoàn hợp. Thân cận, bị phong cùi bất ngờ và hai người cùng ưng thuận rút lại lời ưng thuận kết hôn đều bị bác bỏ. Một người hay cả hai người cùng đi tu dòng, cũng như bất lực tính dục trước khi kết hôn được chấp nhận. Trường hợp sau vừa nhắc, sau này, được tái giải thích là nguyên cơ để vô hiệu hóa.

(78) Từ khi Thánh Augustinô qua đời tới thế kỷ 12, gần như không có sự khai triển thần học nào về hôn nhân. Đây là mối liên kết giữa mỗi liên hệ bất diệt của Chúa Kitô và Giáo Hội, và do đó, tính bất khả tiêu của hôn nhân? Việc lập đi lập lại tính bất khả tiêu của hôn nhân đã dần dần xây dựng nên chủ trương luật học hơn là chủ trương thần học. Các đầu óc vĩ đại của thế kỷ 12 là Hugh thành Thánh Victor, Thánh Tôma Aquinô, Thánh Bonaventura và Á Thánh John Scotus. Muốn biết giáo huấn của các vị, xin xem Mackin, *Op. cit.*, ch. 13, *The Medieval Theologians on Divorce and Remarriage*. Về Thánh Bonaventura, Mackin viết: “Cho đến nay, đây là tường thuật được khai triển bậc nhất và có tính thần học tinh tế nhất trong số các học giả Kitô Giáo về chủ trương tính bất khả tiêu triệt để trong hôn nhân: không tác nhân nhân bản nào bất cứ có khả năng tiêu hủy được nó” *Ibid.*, tr.354. Thánh Bonaventura cho rằng trong hôn nhân, có một thực tại bên ngoài có tính mau qua đó là sự ưng thuận hỗ tương và một thực tại bên trong có tính vĩnh viễn đó là dây liên kết (*vinculum*), dây hôn phối. Đức Phaolô VI sẽ sử dụng sự phân biệt này để bênh vực tính vĩnh viễn của hôn nhân. Xem Mackin, *What is Marriage?*, ch. 7, *The Theologians and the Nature of Marriage*, tr.184. Scotus định vị *vinculum* này trong khế ước. Mackin, *Divorce and Remarriage*, ch.13 *The Medieval Theologians on Divorce and Remarriage*, tr.355.

(79) Op. cit., ch. 14, *Secular Challenge, The Protestant Reformers and Trent*, các tr. 366-7

(80) Các vấn đề chính cần thảo luận là việc thêm câu “Và Đức Chúa Con” (filioque) của người Latinh vào Kinh Tin Kính Nixê, liệu bánh Thánh Thể nên có men hay không có men, tính tối thượng của Đức Giáo Hoàng đối với công đồng, và bản chất sự đau đớn do các linh hồn cảm nghiệm trong luyện ngục.

(81) ‘Bí tích thứ bảy là bí tích hôn nhân, vốn là dấu chỉ sự kết hợp của Chúa Kitô và Giáo Hội, theo lời của Thánh Tông Đồ: “Đây quả là một bí tích; trong đó, tôi muốn ám chỉ Chúa Kitô và Giáo Hội”. Nguyên nhân thành hiệu của hôn nhân thường là sự ưng thuận hỗ tương được phát biểu qua



các lời lẽ của (công thức) *de praesenti*. Thiện ích ba chiều của hôn nhân được thừa nhận. Thiện ích thứ nhất là con cái cần được sinh ra và dưỡng dục để thờ phượng Thiên Chúa. Thiện ích thứ hai là lòng trung thành mà mỗi người phối ngẫu mắc nợ của nhau. Thiện ích thứ ba là tính bất khả tiêu của hôn nhân phát sinh từ sự kiện này: nó là hình ảnh của sự kết hợp bất khả tiêu của Chúa Kitô và Giáo Hội. Và dù vì tội ngoại tình, nên có thể cho phép sự phân cách về tính dục, nhưng không vì thế mà cho phép tái hôn, vì sợi dây của cuộc hôn nhân đã được kết ước một cách hợp pháp là sợi dây vĩnh viễn'. Op. cit., tr.376.

(82) Muốn có cuộc phân tích điều 7, xin xem Op. cit., các tr. 390-392. Tuyệt thông vì lạc giáo không ảnh hưởng tới người Công Giáo Hy Lạp trong tập tục của họ cho phép ly dị và tái hôn sau một cuộc ngoại tình đã được chứng minh đầy đủ. Xem ra, cũng không ai đụng đến tập tục tiêu hôn của họ vì các nguyên cơ được nhắc tới trong Sắc Chỉ (Novel) 117 của Hoàng Đế Justinian.

(83) “Nếu bất cứ ai nói rằng hôn nhân không thực sự và theo nghĩa thích đáng của chữ ấy là một trong các bí tích của luật Tin Mừng do Chúa Kitô thiết lập, nhưng được người trong Giáo Hội sáng nghĩ ra, và nó không thông ban ơn thánh, người ấy hãy bị tuyệt thông”. Op. cit., tr.392-3

(84) Điều 12 nói thế này: “Nếu bất cứ ai bác bỏ rằng các vụ án hôn phối không thuộc thẩm quyền các thẩm phán của Giáo Hội, người ấy hãy bị tuyệt thông”.

(85) Dĩ nhiên, nếu người chồng không nhớ mình đã cưới ai đầu tiên nhưng người phụ nữ này là người ông ta chọn lựa, thì Đức Giáo Hoàng sẽ phải tiêu hủy cuộc hôn nhân đầu và họ được tái hôn !! Điểm nữa là một thủ tục như thế sẽ dẫn đến cảnh sẽ có nhiều người đàn ông cho mình là có trí nhớ kém!!

(86) Các nhà giáo luật học hiện nay cần phải canh chừng điểm này mặc dù bình thường ra họ vẫn đương đầu với các người phối ngẫu sau các cuộc ly dị và do đó, khó có thể có chuyện hoàn hợp sau khi cả hai trở thành Kitô hữu.

(87) Đây là căn bản cho các nỗ lực Đặc Ân Đức Tin trong luật hiện hành. Thí dụ, người phối ngẫu Kitô hữu, ly dị khỏi người vợ ngoại giáo, muốn tái hôn với một người phối ngẫu Kitô giáo trong Giáo Hội Công Giáo.

(88) Dĩ nhiên, nếu người phối ngẫu ngoại giáo cũng trở lại đạo trước cuộc hôn nhân thứ hai, thì cuộc hôn nhân nay đã là bí tích này có thể tiêu hủy vì nó chưa được hoàn hợp.

(89) Các Tông Hiến này đã được sử dụng một cách thận trọng. Năm 1631, một nhà truyền giáo ở Châu Mỹ La Tinh đặt câu hỏi các tân tông bản địa sống trong các hoàn cảnh đa hôn có được miễn chuẩn khỏi một cuộc hôn nhân của họ để có thể kết hôn với người họ chọn không. Thánh Bộ Truyền Bá Đức Tin thoát đầu bác bỏ nhưng 6 năm sau đã nói rộng, miễn là người vợ đầu được yêu cầu tiếp nhận phép rửa nhưng từ khước. Năm 1680, một phụ nữ Do Thái Ý trở lại đức tin Công Giáo; chồng bà ly dị bà dưới luật rabbi và tái hôn cũng dưới luật đó. Cuộc hôn nhân đó được coi (deemed) là vô hiệu theo luật Công Giáo. Sau đó, cả người chồng Do Thái lẫn người vợ thứ hai cùng trở thành Công Giáo, khiến cho cuộc hôn nhân của ông ta với người vợ thứ nhất trở thành bí tích. Tòa Thánh khước từ việc tiêu hủy cuộc hôn nhân thứ nhất và nhất mực cho rằng ông ta phải trở về với người vợ thứ nhất. Tại Viễn Đông, trong các thế kỷ 18 và 19, nhiều phụ nữ hơn đàn ông

đã trở lại đạo đến độ để kết hôn, nhiều người phải xin phép chuẩn để kết hôn với người chưa rửa tội. Từ năm 1708 tới năm 1874, Tòa Thánh khước từ việc tiêu hủy các cuộc hôn nhân không bí tích của họ giúp các bà vợ tân tòng tái hôn, vì cho rằng cuộc hôn nhân của hai người chưa rửa tội cũng bất khả tiêu và chỉ có thể tiêu hủy nhờ Đặc Ân Thánh Phaolô. Sau này vào năm 1891, Đức Hồng Y Gasparri nhấn mạnh rằng có thể dùng “quyền chìa khóa” để tạo ra và tiêu hủy dây hôn phối trong các cuộc hôn nhân không được hưởng đầy đủ tính bất khả tiêu tuyệt đối của cuộc hôn nhân đã hoàn hợp. Điều này đã được ghi vào Bộ Giáo Luật năm 1917, điều 1125.

(90) Một lý thuyết gia khác của Pháp, Jean Launoy, ví khế ước hôn nhân như một vụ buôn bán trong luật dân sự. Trong thế kỷ kế tiếp, Leridaut nhắc lại điều đó và thêm rằng bí tích hệ ở việc chúc lành hôn phối; đó là điều Chúa Kitô thêm vào cho khế ước. Các tác giả này cho rằng các điều khoản liên hệ của Công Đồng Trent chỉ có tính kỷ luật và các sắc lệnh không được công bố tại Pháp. Op. cit., tr.408.

(91) Có thể tìm chi tiết trong Mackin, Op. cit., ch. 15, *The Age of Secularization*, các tr. 414-416. Cũng thế là triết học Kant và Hegel. Người đầu loại khỏi câu định nghĩa của ông về hôn nhân lý do chính của tính vĩnh viễn, tức nhu cầu con cái đòi cha mẹ phải ở lại với nhau. Ông sau coi tính bất khả tiêu phát sinh từ việc hai người hòa lẫn (fusion) vào nhau trong hôn nhân. Một số người đạt được sự hoà lẫn đó, một số người không. Nói cách khác, sự hòa lẫn đó do hai người phối ngẫu tạo ra; nó không có trước càng không phải là một dữ kiện trong mọi cuộc hôn nhân.

(92) Xem Op. cit., các tr.420-427.

(93) Điều này nay vẫn còn hiệu lực. Giám mục không được can thiệp vào toà án hôn phối. Việc này dành riêng cho Tòa Kháng Cáo và Tòa Thượng Thẩm (Rota).

(94) Đáng lưu ý là Đức HY Gasparri, trong cuốn *Tractatus Canonicus de Matrimonio* năm 1891, đã định nghĩa hôn nhân là “sự kết hợp của người đàn ông và người đàn bà để duy trì một lối sống không phân chia”. Đây vốn là định nghĩa của Ulpianus. Xem chú thích 35.

(95) Các lời dịch lấy từ *Canon Law, A text and Commentary*, T.Lincoln Bouscaren S.J. and Adam C. Ellis S.J., The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1948.

(96) Op. cit., Ch. 16, *Catholic Teaching in the First Half of the Twentieth Century*, tr.437.

(97) Op. cit., Ch. 17, *The Second Vatican Council and the Revised Catholic Marriage Law*, tr.454.

(98) Op. cit., tr.457.

(99) Diễn văn trước Nghiệp Đoàn Các Bác Sĩ Sản Khoa Công Giáo Ý, ngày 29 tháng 10 năm 1951. Xem Op. cit., tr.460

(100) Xem Mackin, *Op. cit.*, các tr. 462 và kế tiếp.

(101) *Op. cit.*, tr.466.

(102) *Gaudium et spes* số 48.

(103) Mackin suy đoán ý nghĩa của các vị giám mục liên quan đến mối liên kết giữa tính bất khả tiêu và tình yêu. Có phải các ngài muốn nói: tình yêu của các người phối ngẫu tạo ra tính bất khả tiêu trong hôn nhân của họ, nghĩa là, có phải tình yêu của họ tạo ra một cam kết lâu dài hay không? Thiển nghĩ từ đó cho đến nay không có dấu chỉ nào trong huấn quyền đã xác nhận điều đó. Trong *Humanae Vitae*, cũng không có tuyên bố nào rõ ràng về điểm này. Đây là thước đo tình yêu của người ta? Đây là điểm phân cách rõ rệt giữa hôn nhân và không hôn nhân? Thiếu tình yêu vốn tự nó không phải là cơ sở để vô hiệu hóa. Sách Giáo Lý dạy: “Giao ước do họ tự do ký kết áp đặt lên các người phối ngẫu bỗng phải gìn giữ nó như là độc nhất và bất khả tiêu”. SGLCGHCG phần 3, Sự Sống Trong Chúa Kitô, ch.1, điều 6, số 2364.

(104) Bộ Giáo Luật, Bản Tiếng Anh của Hội Giáo Luật Đại Anh Và Ái Nhĩ Lan, Collins, 1983.

(105) Mackin, *Divorce and Remarriage*, tr.489.

(106) Buckley, *Op. cit.*, tr.54

(107) *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, James A. Coriden, Thomas J. Green, Donald E. Heintschel chủ biên, London, Geoffrey Chapman, 1985.

(108) Ladislav Orsy, *Marriage in Canon Law: Texts and Comments; Reflections and Questions*, Leominster: Fowler Wright, 1988, tr.203.

(109) SGLCGHCG, Phần 2, Cử Hành Mầu Nhiệm Kitô Giáo, ch. 3, điều 7, Bí Tích Hôn Phối, số 1640, tr. 409.

(110) Timothy J. Buckley CSsR, *What Binds Marriage?*, Ch. 5, The Opinions of the Clergy, các tr.116-117.

(111) Kelly, *Op. cit.*, các tr. 172-173; Marriage in *Canon Law*, Ladislav Orsy, Michael Glazier, Delaware, 1986, các tr. 288-294.

(112) Buckley, *Op. cit.*, Ch. 8, The Theological Future, tr.178.

(113) *Familiaris Consortio*, số 84, tr.150.

(114) James H.Provost, Intolerable Marriage Situations Revisited, *The Jurist*, 40 (1980) các tr.141-196.

115. Nhưng việc này được quyết định ra sao? Có phản đối cho rằng vì tính phức tạp của cơ sở vô hiệu hóa trong thủ tục xét xử hiện nay, người ta có bao giờ thực sự biết được là cuộc kết hợp trước có vô hiệu mà không cần một phán quyết của tòa án hay không? Việc này khá khó cho cả các thẩm phán có chuyên môn. Mặt khác, Thánh Alphongsô đưa ra các hướng dẫn để xác định khi nào được phép làm tình trong một cuộc hôn nhân mà tính thành hiệu bị bên này hay bên kia hoài nghi. Nếu cả hai bên đều xác tín rằng cuộc hôn nhân hiện nay của họ thành hiệu, còn cuộc hôn nhân trước không

thành hiệu một cách khác quan, thì có được áp dụng cùng một nguyên tắc ấy không?

116. Xem Antonio Mostaza Rodriguez, Forum Internum-Forum [Externum](#), *Revista Espanola de Derecho Canonico* 23 (1967): 253-331, 24 (1968): 339-364.

117. Phán quyết vô hiệu hóa là phán quyết pháp chế (judicial); các vấn đề miễn chuẩn hay tiêu hôn được xử lý bằng hành chính.

118. Các hành động ở tòa ngoài có hiệu quả tư pháp ở tòa trong nhưng không luôn luôn ngược lại.

119. Bản dịch của HĐGM Hoa Kỳ, gửi riêng cho các vị GM Hoa Kỳ, trong đó có sự sửa đổi “rights [sic] means” thành “correct means” theo chữ La Tinh recta media. Xem Provost, *Op. Cit.*, tr.175.

120. Xem Provost, *Op. Cit.*, các tr.177-8

121. Xem tr.49 ở trên.

122. Provost, *Op. Cit.*, tr.178.

123. Đức HY Gasparri đứng đầu ủy ban soạn thảo Bộ Giáo Luật năm 1917.

124. Xem tr.50 ở trên.

125. Bernard O’Sullivan, trong bài nghiên cứu “Legislation and Requirements for Permissible Cohabitation in Invalid Marriages, *Canon Law Studies*, 6 (Washington D.C.: Catholic [University](#) Press, 1954) thêm các điều kiện sau a) không có gương mù thực sự hay tiềm ẩn b) không có giải pháp khác c) không gây dịp tự ý phạm tội gần kề d) cần có lý do tương xứng e) có phép của thẩm quyền. Provost đưa ý kiến cho rằng lời dạy xưa nay của các nhà luân lý học vẫn là phải dùng giải pháp này một cách hết sức thận trọng. Xem Provost, *Op. cit.*, tr.182-3.

126. Provost, *Op. cit.*, tr.183.

127. Nên nhớ rằng bộ giáo luật mới được công bố năm 1983. Như sẽ thấy, sự nghiêm ngặt này đã được bãi bỏ.

128. Xin xem bài báo của Francisco Urrutia S.J. dưới đây.

129. Seamus Ryan, năm 1973, và Charles Whelan, năm 1974, đã đưa ra các tiêu chuẩn mà những ai muốn chịu các bí tích cần phải tuân giữ. Xem Provost, *Op. cit.*, các tr.186-187.

130. Xem Ibid.

131. Francisco Javier Urrutia, S.J., The “Internal Forum Solution” Some Comments, *The Jurist*, 40 ([1980](#)), các tr.128-140.

132. Ibid., tr.130.

133. Ibid., tr.133.

134. Urrutia, Op. cit., tr.133.

135. Urrutia không xem xét các điều giáo luật được bài báo của Provost nhắc tới, tức các điều nói về những người song hôn và ô danh (infamous). Xem Provost Op. cit., các tr.185-6.

136. Ở điểm này, người ta có quyền hỏi: trước khi có giáo luật và các khai triển của nó, thực tại hôn nhân hệ ở điều gì. Xin xem phần đầu của sách này.

137. Xem tr. 53 trên đây.

138. Người ta không rõ quan niệm này có được các tác giả có tiếng ủng hộ hay không, dù Kevin Kelly rất gần với quan niệm này khi bàn tới tính bất khả tiêu. Op. cit., chapter 1, A Fresh Look at Marriage and Indissolubility, các tr. 8-24.

139. Xem các tr.77-80 phía dưới.

140. Điều này dựa vào Urban Navarrete, *Conflictus inter Forum Internum et Externum in Matrimonio, Investigationes Theologico-Canonicae* (Rome, 1978), các tr.339-340.

141. James H.Provost, Intolerable marriage situations: A Second Decade, *The Jurist* 50 (1990) 573-612, CLSA.

142. THĐ này họp tại Rôma, từ 26 tháng 9 tới 25 tháng 10 năm 1980. Các THĐ gần đây đưa ra các đề nghị để được đầu phiếu, sau đó được trình lên Đức GH phê chuẩn. THĐ thường công bố một tuyên bố ngắn cho toàn thể Giáo Hội. Thường thường sau đó một năm, Đức GH sẽ công bố các suy nghĩ riêng của ngài về chủ đề ấy dưới hình thức một tông huấn.

143. Tuy nhiên, càng ngày càng có sự mềm dẻo hơn trong tiến trình của tòa án song song với việc nhấn mạnh rằng cần phải áp dụng sự công bình (equity). Người ta cũng đặt nặng tầm quan trọng hơn cho chứng cứ của người đệ đơn. Xem *Juridical Formalities and Evaluations in the Canonical Process, The Jurist*, 38 (1978), 153-154 ; Cũng nên xem Đức Phaolô VI, diễn từ ngày 8 tháng 2 năm 1973, và Đức Gioan Phaolô II, diễn từ ngày 17 tháng 2 năm 1979, và Thư của Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin ngày 14 tháng 9 năm 1994.

144. Provost, *Op. cit.*,tr.576, chú thích 13. Người ta chưa thấy chưa có trường hợp nào bị từ chối vì người đệ đơn không trả được chi phí của vụ án. Đôi khi, họ trả góp (in instalments), nhưng nếu cần, chi phí có thể được miễn.

145. Qui tắc 25 của Thánh Basilêô nói về thủ tục phải theo trong trường hợp người phối ngẫu bị bỏ rơi.

146. Xem các tr. 83-84 bên dưới.

147. *Familiaris consortio*, các số 83-84.

148. Bộ Giáo Luật của các GH Đông Phương được công bố năm 1990 bằng tông hiến *Sacri Canones*.

149. Xem trang 46 trên đây. Xem Provost, *Op. cit.*, các tr.590-591

150. Xem Giáo Luật các điều 1055, 1134, 1135, 1060, 1085 #2.

151. Việc ngưng hình phạt có tính hồi tố.

152. Dù có thể có các lý do khác vì người bảo trợ rửa tội phải sống một cuộc sống phù hợp với đức tin và vai trò mình đảm nhiệm. Các lục sự phải có tư cách tốt, không bị chê trách.

153. Giáo luật điều 1061 #1.

154. Ta chưa kết thúc vấn đề ở đây và sẽ trở lại khi có dịp.

155. Các điều sau chưa được bao gồm: quyết định của Tòa Thánh; các quyết định chưa hoàn hợp, thiếu hình thức giáo luật.

156. Nước (Đại) Anh có 67% phán quyết khẳng định.

157. Trừ Đặc Ân Thánh Phaolô qua đó dây hôn phối trước được tiêu hủy vì cuộc hôn nhân sau!

158. Xem trang 56 ở trên.

159. Bouscaren and Ellis định nghĩa *epikeia* như sau: “một lối giải thích miễn trừ ai khỏi luật, trái với nghĩa ngữ rõ ràng của luật nhưng phù hợp với tâm trí nhà làm luật. Hiển nhiên đây là một việc hết sức ngoại lệ. Có thể sử dụng nó với một sự thận trọng khôn ngoan, và chỉ được biện minh trong một trường hợp đặc thù trong đó a) việc giải thích luật một cách chặt chẽ sẽ tạo ra khó khăn lớn; và b) theo lối giải thích thông thường, người ta có thể ước đoán một cách khôn ngoan rằng trong trường hợp đặc thù này, nhà làm luật hẳn không muốn luật này được áp dụng một cách chặt chẽ”. *Op. cit.*, chương 1, các tr. 33-34. Tác giả khảo luận này thấy khó có thể áp dụng nguyên tắc này vào trường hợp ly dị và tái hôn vì, như các tuyên bố của Đức Giáo Hoàng đã chỉ ra, ít có khả năng suy đoán rằng ngài không muốn luật này được áp dụng một cách chặt chẽ. Jone viết thêm rằng không thể áp dụng nguyên tắc này nếu có thể gặp nhà làm luật để tham khảo. Heribert Jone và Urban Adelman, *Moral Theology*, The Newman Press, Maryland, 1956, phần II, chương III, số 56, tr.23.

160. Ngoại trừ đối với các linh mục và tu sĩ! Xem điều luật 1394.

161. Ladislav Orsy, *Op. cit.*, p.291.

162. Kelly, *Op. cit.*, p.73.
163. Provost, *Op. cit.*, tr.608. Xem cả ghi chú nữa.
164. Theodore Davy, *The Internal Forum*, 27 July 1991, các tr.905-906, cf., Kelly, *Op. cit.*, các tr.178-182.
165. Xem trang 51 tt. bên trên.
166. *The Tablet*, 26 October 1991, tr.1311, cf., Kelly, *Op. cit.*, các tr.183-185.
167. Cf., *Ibid*, p.185.
168. Liệu Davey có ý nói điều này không? Ông nói: "Tôi không nhớ trong thập niên 1970 truyền thống đáng kính của Giáo Hội liên quan tới tính vĩnh viễn của hôn nhân có bị tấn công nặng nề bởi một giới nào không, dù là từ huấn quyền của các vị giám mục hay là từ các nhà thần học". "Từ" gì của các nhà thần học? Từ "giới" hay từ "giáo huấn"? Xin xem Kelly, *Op. cit.*, tr.178
169. Kelly, *Op. cit.*, tr.184.
170. Dịch trong *Origins*, 10 tháng Ba, 1994. Xem Kelly *Op. cit.*, Phụ Chương 2, các tr. 90-97.
171. Kelly, *Ibid*, tr.90.
172. *Mc* 10: 6-9; *Xh.* 1:27-28; 2:24.
173. Kelly, *Op. cit.*, các tr.92-93.
174. *Ibid*.
175. Hội Đồng GM Đức, Giáo Lý cho Người Trưởn Thành, 'Kinh Tin Kính của Giáo Hội' , tr. 395
176. Kelly, *Op. cit.*, tr.96.
177. *Origins*, 10 tháng Ba, 1994.
178. Kelly, *Op. cit.*, tr.111
179. *Ibid.*, các tr.111-112.
180. *Ibid.*, tr.113. Ở đây hình như các vị giám mục không phân biệt giữa hoàn cảnh khó khăn và hoàn cảnh tranh chấp.
181. *The Tablet*, 18 tháng Sáu, 1994, tr.787. Xem Kelly, *Op. cit.*, các tr.118-120.
182. Kelly, *Op. cit.*, tr.119.

183. *Ibid.*, tr.120.
184. Bản dịch trong *Origins* 27 tháng Mười, 1994, các tr.337-341. Xem Kelly, *Op. cit.*, các tr.121-126.
185. *Ibid.*, tr.122.
186. Điều quan trọng phải ghi nhận là khi nhắc tới con số này, giải pháp chính thức không được nại tới.
187. Kelly, *Op. cit.*, tr.124.
188. *Ibid.*, tr.129.
189. Kelly, *Op. cit.*, tr.130.
190. Trường hợp khó khăn (JAD)
191. Kelly, *Op. cit.*, các tr.130-131.
192. *Ibid.*, tr.133
193. Thánh Basilêô, Công Đồng Arles 314, Thánh Lêô Cả. Xem Kelly, *Op. cit.*, tr.104.
194. *Ibid.*, tr.133. Cũng nên xem các nhận định của CDF trên đây.
195. Kelly, Divorce and remarriage: conflict in the Church, *The Tablet*, 29 tháng Mười, 1994, các tr. 1374-1375.
196. Patrick J. Travers, Reception of the Holy Eucharist by Catholics attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law, *The Jurist* 55 (1995), các tr. 187-217.
197. Travers, *Op. cit.*, các tr. 209-210.
198. Xem trang 69 ở trên. Xem Travers, *Op. cit.*, tr.192.
199. Xem các tr. 67-8 ở trên.
200. Xem tr.61 ở trên.
201. Travers, *Op. cit.*, p.194.
202. *Ibid.*, các tr. 194-195.
203. Bouscaren and Ellis, *Op.cit.*, tr.33.



204. Travers, *Op. cit.*, các tr.203-204. Muốn coi cách lý luận, xem các tr. 197-203.

(205) Ngài cũng sử dụng luận điểm cho rằng câu "thi hành biện phân cẩn thận" của Đức GH có thể được giải thích như là cho phép một số ngoại lệ nào đó. Nhưng ta thấy CDF đã phản công lối hiểu này. Xin xem tr. 65 ở trên.

(206) Xem Travers, *Op. cit.*, các tr.213-216 để biết chi tiết.

(207) Michael Manning, Reception of Holy Communion by Divorced and Remarried Catholics, *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, September 1997, Document No.XI, pp.61-71.

(208) Điều 855: Những người công khai không xứng đáng [publici indigni], như bị tuyệt thông, bị cấm chế, treo chén và ô danh tỏ tường, đều bị giới hạn không được rước lễ, ngoại trừ khi việc thông hối và cải chữa của họ đã được xác nhận và họ đã sửa chữa tai tiếng công khai của họ. Xem Travers, *Op. cit.*, tr.190.

(209) Xem Manning, *Op. cit.*, tr.66. Cũng xin xem Travers các tr.206-208 liên quan tới cuộc thảo luận của ngài về bản thảo điều 915 và Manning, tr.66-67 vặn lại luận điểm của Traversfor.

(210) Manning, *ibid.*

(211) *Sách Giáo Lý Của GHCG* số 1650.

(212) *Ibid.*, số 384.

(213). Số 34.

(214) *Familiaris consortio*, số 84.

(215) *The Canon Law Letter and Spirit*, # 1801, tr.503.

(216) *The Tablet*, 20 tháng 12, 1999, tr.275.

(217) *The Tablet*, 17 tháng 4, 1999, tr.534.

(218) *Catholic Herald*, 16 tháng 4, 1999.

(219) Điều 117 nói rằng "Thiên hướng pháp lý của các bên trong cuộc hôn nhân không là bằng chứng đầy đủ chống lại tính thành sự của nó".

(220) I.Gordon, Denimia processuum matrimonialium duratione: Factum-Causae-Remedia, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 58 (1969), các tr.687-688 và 693. Xem Kevin Matthews, Minimal Evidence Cases: New Ways to demonstrate the Nullity of a previous Marriage, *Canon Law Society of Australia and New Zealand, Proceedings of the Thirty First Annual Conference*,

Auckland 17-20 tháng 11, 1997, tr.65.

(221) Coram Abbo, 13 tháng 7, 1969.

(222) Điều 1060, Bộ Giáo Luật 1983.

(223) *Op.cit.*, tr.156.

(224) Coram Pinto, 22 tháng 4, 1974.

(225) Vị thẩm phán đã viết ra án lệnh.

(226) *Monitor Ecclesiasticus* 100 (1975),156.

(227) Joseph Pinto, Nullitatis matrimonii... in *Monitor Ecclesiasticus*, 1975, tr.294.

(228) Điều 1536 #2 của bộ giáo luật 1983 code quả quyết, "Tuy nhiên, trong những vụ án liên quan đến công ích, sự thú nhận tư pháp và các lời khai không có tính cách thú nhận của đương sự có thể có giá trị chứng minh, tùy theo thẩm phán ước định hoàn cảnh của vụ kiện; nhưng chúng không thể có giá trị chứng minh hoàn toàn nếu không được bổ túc bằng những yếu tố vững chắc khác".

(229). Thư của CDF Letter, số 9. Kelly, *Op. cit.*, tr.125. xem các điều 1526 # 2 và 1679, và Bộ Giáo Luật Đông Phương, các điều 1217 #2 và 1365. Điều 1217 #2 của Bộ GL Đông Phương nói rằng "Tuy nhiên, trong những trường hợp liên quan tới công ích, lời cung khai pháp lý và lời tuyên bố của các bên mà không phải là cung khai có thể có hiệu lực chứng minh do chánh án thẩm định cùng song song với các hoàn cảnh khác của vụ án; nhưng không thể dành hiệu lực chứng minh trọn vẹn cho họ ngoại trừ có sự hiện diện của các yếu tố khác củng cố cho họ". Điều 1365 quả quyết "ngoại trừ có đầy đủ chứng cứ từ những nguồn khác, khi thẩm định thiên hướng của các bên phù hợp với điều 1217 #2 , chánh án phải sử dụng các nhân chứng liên quan tới tính khả tín của các bên, nếu có thể, cả các định mức và trợ cụ khác nữa".

(230) John P. Beal, The Substance of Things Hoped for: Proving Simulation of Matrimonial Consent, *The Jurist* 55 (1995): 2, tr.763.

(231) *Code of Canon Law Annotated*, Montreal, Wilson and Lafleur Limitee, 1993.

(232) Matthews, *Op., cit.*, tr.82.

(233) Provost, *Intolerable Marriage Situations Revisited*, các tr.160-172. Cũng nên xem các tr.50-51 nếu muốn tìm một giải thích về các hoàn cảnh tranh chấp và khó khăn.

(234) Điều 1116 #1 Nếu không có ai có thẩm quyền theo Giáo Luật để chứng hôn, hoặc phải gặp khó khăn lớn để đến với họ, thì những người thành tâm muốn kết hôn có thể kết ước hữu hiệu và hợp pháp trước mặt hai người làm chứng: 1. trong trường hợp nguy tử; 2. ngoài trường hợp nguy tử, miễn là tiên đoán theo sự khôn ngoan rằng tình trạng khó khăn sẽ kéo dài một tháng; #2 Trong cả hai trường hợp ấy, nếu hiện có một tư tế hay phó tế khác có thể đến được, thì phải mời các vị đến

chứng kiến việc cử hành hôn phối cùng với hai người làm chứng, tuy dù hôn phối vẫn hữu hiệu nếu chỉ cử hành trước hai người làm chứng.

(235) Bộ GL 1917.

(236) Các điều 1014 và 1069 của Bộ GL1917.

(237) Bộ GL 1983, điều 1161 #1. Sự điều trị tại căn một hôn phối là việc hữu hiệu hóa hôn phối ấy mà không phải lặp lại sự ưng thuận, do nhà chức trách có thẩm quyền ban cấp; nó bao hàm việc chuẩn ngăn trở, nếu có, chuẩn thể thức giáo luật, nếu đã không giữ; cũng như hồi tố các hiệu quả giáo luật của hôn phối về quá khứ. #2. Việc hữu hiệu hóa có hiệu lực kể từ lúc ban đặc ân. Sự hồi tố được hiểu là bao trùm cho đến lúc cử hành hôn phối, đừng kể khi đã minh thị dự liệu cách khác. #3. Chỉ được ban sự trị liệu tại căn khi có hy vọng đôi bạn muốn duy trì đời sống vợ chồng.

(238) Thí dụ, người Công Giáo không được phép chuẩn cuộc hôn nhân khác đạo lần thứ hai, nếu họ đã cưới một người chưa chịu phép rửa. Do đó, họ không thể cưới 1 người chưa chịu phép rửa khác. Cả hai phải ký lời hứa trước mặt một linh mục, hứa không trở ngại đức tin của bên Công Giáo và dưỡng dục con cái của cuộc hôn nhân theo đức tin Công Giáo.

(239) Buckley, Chương 5: The Opinions of the Clergy, tr.126.

(240). Bernard Haring, *No Way Out*, St Paul Publications, 1990.

(241) Haring, *Op. cit.*, chương 3: The hoped-for new vision..., tr.40.

(242) Haring, *Op. cit.*, tr.43.

(243) Provost, *Op. Cit.*, tr.169-170.

(244) Mackin, *Divorce and Remarriage*, Chương 18: Some Critical Reflections, các tr.505-548.

(245) Nên nhớ rằng niên biểu ở đây là năm 1971 trước Bộ GL 1983 và nhiều tuyên bố khác sau đó. Nói cách khác, ta phải xem vụ Utrecht trong ngữ cảnh của nó.

(246) Mackin, *Op. cit.*, tr.509.

(247) Lý luận này cũng có thể áp dụng vào Bộ Luật 1983, là bộ, như ta đã thấy, coi hôn nhân vừa là giao ước vừa là khế ước.

(248) *Diễn văn với Tòa Thượng Thẩm Roma*, 9 tháng 2, 1976.

(249) Mackin, *Op. cit.*, tr.513.

(250) Mackin, *Op. cit.*, tr.517-519.

- (251) *Ibid.*, tr.523.
- (252) *Ibid.*, tr.530.
- (253) Nhưng Chúa Thánh Thần đã nói gì suốt các thế kỷ qua?
- (254) Thomas Deidun, *The New Testament divorce texts and Roman Catholic Practice*, Unpublished Seminar Paper. tr.1.
- (255) Deidun, *Op. cit.*, tr.2.
- (256) Mackin, *Op.cit.*, tr.542.
- (257) Deidun, *Op. cit.*, tr.7.
- (258) *Ibid.*
- (259) Cuốn sách của Kelly phát hành năm 1982. Ở đây, nhắc tới ấn bản mới và mở rộng năm 1996.
- (260) Kelly, *Op. cit.*, tr.ix.
- (261) Kelly, *Op. cit.*, xem tr..24.
- (262) Chúng tôi thấy điều này khó chấp nhận được, không có qui luật hay tiêu chuẩn nào nhờ đó ta đạt được sự chắc chắn tinh thần. Điều này khác hẳn với tính liêm chính của lương tâm ta.
- (263) Ông không cho biết đây là loại hôn nhân nào nếu không hoàn hợp theo nghĩa ông hiểu từ ngữ này.
- (264) Ta không thể bác bỏ được rằng sự kết hợp của một người đàn ông và một người đàn bà trong hôn nhân phản ảnh sự hợp nhất của Chúa Cha và Chúa Con nhưng đối với chúng tôi hình như đặt tính bất khả tiêu trên căn bản này là điều không hữu lý.
- (265) Kelly, *Op. cit.*, Chương 3: Sacraments for the Divorced-Remarried-The Theological Arguments. tr.51.
- (266) Kelly, *Ibid.*, tr.52.
- (267) Trang 73 tt.
- (268) Kelly, *Op. cit.*, Chương 4: Sacraments for the Divorced-Remarried- What can we do in practice? tr.67.
- (269) *Veritatis splendor*, Đức GH Gioan Phaolô II, 6 tháng 8, 1993.

(270) Kevin McDonald, Divorce and Remarriage, *Clergy Review*, 1983, các tr.193-198. Xem Kelly, *Op. cit.*, 160-170.

(271) Kelly, *Op. cit.*, tr.169.

(272) Sự khác nhau giữa việc mưu cầu hạnh phúc (eudaimonology) và việc mưu cầu sự thiện khách quan (luân lý tính) đã được giải thích rõ trong Đạo Đức Học của chân phúc Rosmini.

(273) Buckley, *Op. cit.* Tác phẩm này nguyên thủy được soạn do yêu cầu của Ủy Ban Hôn Nhân và Đời Sống Gia Đình như một phúc trình cho Hội Đồng Giám Mục Anh và Wales, và sau đó được sử dụng trong luận án tiến sĩ của tác giả tại ĐH London năm 1996.

(274) Buckley, *Op. cit.*, Chương 2, các tr.28-73.

(275) Buckley, *Op. cit.*, các tr.28-9.

(276) Xem ở trên tr. 21.

(277) Mackin, *Divorce and Remarriage*, các tr.347-348.

(278) *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, James A. Corriden và nhiều người khác biên tập, London: Geoffrey Chapman, 1985. Xem tr.766.

(279) *Ibid.*, p.808.

(280) Ladislav Orsy, *Marriage in Canon Law: Texts and Comments: Reflections and Questions*, Leominster: Fowler Wright, 1988.

(281) Buckley, *Op. cit.*, tr.66. Lý luận này hoàn toàn không thuyết phục được chúng tôi; thiện nghĩ phải tính tới “quyền chìa khóa”, tức quyền trời cõi của Giáo Hội. Người ta cũng có thể áp dụng lối lý luận này vào việc sử dụng các năng quyền của linh mục.

(282) Buckley, *Op. cit.*, tr.179.

(283) Provost, *Op. cit.*, tr.195.