

**Thời sự thần học**

**Caritas quaerens intellectum**

số 56  
05/2012



## **Caritas quaerens intellectum**

Thời sự thần học lần này được phát hành để mừng kỷ niệm 50 năm tu sĩ Martinô de Porres O.P. (1579-1639) được đức thánh cha Gioan XXIII phong hiển thánh, vào ngày **6 tháng 5 năm 1962**.

Martinô sinh ngày 9/12/1579 tại Lima nước Pêru, con của ông Juan de Porres, một hiệp sĩ Tây ban nha, và bà Anna Velasquez một phụ nữ da đen được giải phóng. Năm lên 15 tuổi cậu xin vào tu viện Mân côi tại Lima, trong hàng ngũ “gia nhân” (*donatus*), vì luật thời ấy không cho phép nhận những con của người nô lệ vào Dòng; mãi đến 12 năm sau, anh mới được nhận khẩn dòng trong hàng ngũ “trợ sĩ” (*conversus*). Vị thánh này được nổi tiếng vì những công tác bác ái dành cho những người nghèo, nhưng thiết tưởng không nên bỏ qua đời sống kết hiệp sâu xa với Thiên Chúa bằng việc cầu nguyện và hoá lại những đau khổ của Chúa Kitô trên thập giá.

Người qua đời ngày 3/11/1639 tại Lima, và được đức thánh cha Grêgôriô phong chân phước năm 1837. Tổng hội dòng Đaminh năm 1938 đặt Người làm bổn mạng các anh em trợ sĩ. Năm 1966, các thợ hớt tóc của Italia nhận Người làm bổn mạng. Năm 1982, Người trở thành bổn mạng các nhân viên y tế của Pêru.

Nhân dịp kỷ niệm 50 năm phong thánh cho “vị thánh của lòng bác ái”, *Thời sự Thần học* muốn đóng góp vài suy tư chung quanh chủ đề **CARITAS**.

Danh từ *Caritas* (trương đương với *charité* tiếng Pháp,

*charity* tiếng Anh) thường được dịch là “bác ái”. Tuy nhiên, trong nguyên gốc Latinh, *caritas* mang một nghĩa rộng hơn nhiều. Có ý kiến giải thích tầm nguyên của nó là *carus* (thân yêu, quý giá, đắt tiền), nhưng cũng có ý kiến cho rằng nguồn gốc của nó là *charis* trong tiếng Hy-lạp (ân huệ, quà tặng, duyên dáng), vì thế vào thời xưa người ta viết *charitas*. Dù sao, *caritas* đã được dùng để chuyển dịch danh từ *agape* của Tân ước, và áp dụng cho chính Thiên Chúa: *Deus caritas est*.

1. Để mở đầu, chúng ta đọc lại bài giảng của chân phước Gioan XIII trong lễ tôn phong thánh Martinô, vào những tháng chuẩn bị khai mạc công đồng Vaticanô II: hai nhân đức nổi bật của vị thánh được nêu bật là: bác ái và khiêm nhường.

2. Bài kế tiếp trình bày những vấn đề thần học liên quan đến chủ đề *caritas* dựa theo hai thông điệp của đức thánh cha Bênêdictô XVI: *Deus caritas est* và *Caritas in Veritate*, đặc biệt qua việc phân tích những song luận: “eros - agape”; “caritas - veritas”; “caritas - iustitia”.

3. Bài thứ ba ôn lại lịch sử những hình thức hoạt động bác ái của Giáo hội trải qua thời đại, như là những sáng kiến của các Kitô hữu để đáp ứng những thách đố của mỗi thời đại trong việc thực thi đức mến, kể cả vào thời nay.

4. “Lựa chọn người nghèo” là bài viết của linh mục Gustavo Gutierrez, đồng hương của thánh Martinô, được coi là cha đẻ của Thần học giải phóng, với tác phẩm *Teología de la liberación, perspectivas* xuất bản tại Lima năm 1971. Khi lên 70 tuổi (sinh ngày 8/6/1928) cha xin gia nhập dòng Đa minh: khẩn đơn năm 2001 và khẩn trọn đời năm 2004. Phục vụ người nghèo không chỉ là một đề tài cho công tác xã hội, nhưng nằm trong bản chất của việc làm môn đệ Đức Giêsu, và là một yếu tố cốt yếu của việc suy tư thần học cũng như của việc loan báo Tin mừng.

5. Thánh Martinô đã dành một mối tình yêu thương phục vụ các người bệnh. Phục vụ người bệnh là một phương thế để rao giảng Tin mừng. Chăm sóc sức khoẻ và giảng thuyết là đề tài suy tư của Cha Nguyễn Lộc Thọ.

6. Trên phương diện lý thuyết, “Mục vụ sức khoẻ” sẽ giới thiệu những khía cạnh mới của lãnh vực này, chuyển từ chỗ chữa lành bệnh tật sang chỗ phát triển sức khoẻ. “Mục vụ sức khoẻ” trở thành một ngành chuyên khoa của thần học được thiết lập tại Rôma đặt trụ sở tại Học viện Camillianum.

7. Đối với thần học cận đại, “Nước Thiên Chúa” được coi như mục tiêu của toàn thể hoạt động của Giáo hội, từ việc cầu nguyện đến việc rao giảng Tin mừng, từ công tác bác ái đến việc tranh đấu công lý. Thế nhưng, Nước Thiên Chúa (Vương quốc Thiên Chúa) là gì? Nữ tu Đinh Thị Sáng trình bày những cuộc tranh luận về đề tài này trong thế kỷ XX trong ba lãnh vực: Giáo hội học, thần học giải phóng, thần học các tôn giáo.

8. “Caritas politica” là một thuật ngữ được sử dụng trong các văn kiện Huấn quyền Xã hội khi nói đến việc tham gia của người tín hữu vào hoạt động chính trị. Theo Sách Tóm lược Học thuyết xã hội của Giáo hội (2004), tác giả của thuật ngữ là thánh Tôma Aquinô (xc. số 581, chú thích 1222). Không dừng lại ở từ ngữ, linh mục Nguyễn Hữu Nghị sẽ trình bày những nguyên tắc của nền nhân học chính trị dựa theo tư tưởng của vị Tiến sĩ thiên thần.

9. Sau cùng, chúng tôi xin giới thiệu một tài liệu mang tính “Thời sự thần học” đó là văn kiện mới của Uỷ Ban Thần học quốc tế với tựa đề “Thần học ngày nay” được công bố vào ngày 8 tháng 3 vừa qua.



# **Bài giảng của đức thánh cha Gioan XXIII *nhân lễ tuyên phong Martinô de Porres lên bậc hiển thánh*<sup>1</sup>**

*(Một phần của bản văn này đã được trích dịch trong Giờ kinh Sách ngày 3/11. Ở đây chúng tôi dịch lại toàn thể bản văn, để nhận thấy việc móc nối lễ nghi phong thánh với việc khai mạc công đồng Vaticanô II, cũng như việc so sánh thánh Martinô với thánh nữ Catarina Siena, được phong thánh 500 năm trước).*

Tâm hồn của Chúng tôi và của mọi người tin vào Chúa Kitô đang hồi hộp chờ đợi biến cố quan trọng là công đồng Vaticanô II, bởi vì tất cả đều hy vọng rằng nhờ đó mà Nhiệm Thể Chúa Kitô là Hội thánh sẽ nhận được một năng lực mới để trở nên trẻ trung. Vào lúc này, mọi nỗ lực và hoạt động của Chúng tôi đều nhắm vào đó, bởi vì Chúa Cứu thế đã uỷ thác cho Chúng tôi điều khiển và hướng dẫn hiền thể tinh tuyền của Người ở dưới thế. Vì lý do đó, nghi lễ long trọng đang diễn ra tại đền thờ thánh Phêrô xem ra hướng đến mục tiêu ấy một cách đặc biệt, bởi vì khi ghi danh một con người danh tiếng và nhân đức phi thường vào số các thánh trên trời, Chúng tôi muốn chứng tỏ cho thấy rằng

---

<sup>1</sup> Dịch từ nguyên bản Latinh, đăng trong AAS 54 (1962) 306-309.

không có gì đáng trông mong nơi công đồng hơn là thúc đẩy các con cái Giáo Hội sống cuộc đời thánh thiện hơn.

Qua tấm gương của đời mình, thánh Martinô cho thấy rằng chúng ta có thể đạt được ơn cứu độ và sự thánh thiện bằng con đường mà Chúa Kitô đã dạy, đó là: nếu tiên vàn chúng ta *yêu mến Thiên Chúa hết lòng, hết linh hồn, hết trí khôn, và thứ đến, nếu chúng ta yêu mến kẻ thân cận như chính mình*<sup>2</sup>.

Vì thế, trước hết, ngay từ khi còn nhỏ, Martinô đã yêu mến Thiên Chúa là Cha nhân hiền của mọi người, với những cử chỉ ngây thơ và giản dị, mà chắc chắn là chính Thiên Chúa không thể không hài lòng. Sau đó, khi đã gia nhập Dòng Đa minh, Người đã bừng cháy lòng sốt mến đến nỗi, không chỉ một lần, đang khi cầu nguyện thì tâm trí đã được tách rời khỏi mọi sự việc và ra như đã được nhắc bổng lên trời. Người ghi khắc trong tâm khảm những lời quả quyết của thánh nữ Catarina Siena: “Yêu người yêu là chuyện đương nhiên. Ai lấy tình yêu mà đáp lại tình yêu thì có thể nói được là đã trao một ly nước cho Đấng Tạo Hoá”<sup>3</sup>. Khi suy đến Chúa Kitô đã chịu cực hình vì chúng ta, đã mang lấy tội lỗi chúng ta lên cây gổ<sup>4</sup>, thì Người đã cháy lòng yêu mến Chúa Kitô chịu đóng đinh trên thập giá, và khi chiêm ngắm những hình khổ dữ dằn của Chúa thì Người không thể cầm mình được và đã khóc dầm dề. Người cũng yêu mến đặc biệt bí tích Thánh Thể, Người năng đến nhà tạm cách kín đáo để thờ lạy Chúa lâu giờ, và Người tìm cách lãnh nhận bí tích này cách thường xuyên. Ngoài ra Người yêu mến Đức Trinh nữ Maria cách lạ thường, và đối xử như một người mẹ thân tình.

---

<sup>2</sup> xc. Mt 22,36-38.

<sup>3</sup> Thánh Catarina Siena, *Thư số 8*.

<sup>4</sup> xc. 1 Pr 2,21-24.

Ngoài ra, vâng theo lời Thầy chí thánh dạy bảo, thánh Martinô đã yêu thương anh em với đức mến sâu xa, nảy sinh từ đức tin trung kiên và tinh thần khiêm nhu. Người yêu mến anh em, bởi vì Người quý trọng họ như là những con cái của Chúa và anh em của mình. Thậm chí Người còn yêu thương anh em hơn chính mình, bởi vì do lòng khiêm tốn, Người nhận thấy họ là những kẻ lương thiện và và tốt lành hơn bản thân mình. Người đã yêu thương tha nhân với tấm lòng quảng đại xứng với những bậc anh hùng Kitô giáo.

Người bào chữa những lỗi lầm của tha nhân; Người tha thứ những bất công phải hứng chịu, bởi vì Người nghĩ rằng mình đáng lãnh những hình phạt nặng nề hơn nữa vì những tội lỗi mình đã phạm. Người tìm hết cách để đưa những kẻ tội lỗi trở về đường ngay nẻo chính; Người ân cần chăm sóc những kẻ bệnh tật: cung cấp lương thực, áo quần, thuốc men cho những kẻ tật nguyền, tìm cách giúp đỡ những kẻ quê mùa, những người da đen và những đứa con lai, tức là những kẻ hồi đó ấy phải làm những công tác thấp hèn. Người được tặng biệt danh là “Martinô bác ái”. Do đó thật đáng ghi nhận rằng Người đã thực hành những hướng đi nói được là mới mẻ vào thời ấy và đã mở lối tiên phong cho thời chúng ta. Vì thế đức thánh cha Piô XII đã đặt Người làm đấng bảo trợ các cơ quan xã hội của Cộng hoà Pêru<sup>5</sup>.

Người đã hăng say dôi theo những con đường của Chúa Giêsu đến mức độ đạt tới nhân đức hoàn thiện, và đã hiến mình làm hy lễ đền tội. Theo tiếng gọi của Chúa Cứu Thế, Người đã tuyên khấn trong đời tu trì để tự ràng buộc mình sống đời thánh thiện trọn hảo hơn. Trong tu viện, Người không an phận với việc tuân thủ những gì mà lời khấn đòi buộc, nhưng Người còn vun

---

<sup>5</sup> Tông thư ngày 10/6/1945.

trông đức khiết tịnh, khó nghèo và vâng phục cách toàn vẹn đến nỗi các đồng môn và bề trên coi Người như là hình ảnh hoàn hảo của nhân đức.

Cuộc đời thánh thiện nhân ái hiền hoà của Người lúc còn sống cũng như sau khi qua đời đã thu hút cảm tính của mọi người, thuộc mọi giai cấp và sắc tộc. Vì thế chúng tôi thấy có thể so sánh người con bé nhỏ của nước Pêru với thánh nữ Catarina Siêna, ngôi sao rạng rỡ của gia đình Đaminh được đặt lên bàn thờ cách đây năm thế kỷ. Catarina nổi bật vì đạo lý sáng ngời và tinh thần cương nghị; Martinô vì đã chu toàn những hoạt động trên đời dựa theo những luật truyền của Kitô giáo.

Chư huynh đáng kính và các con thân mến. Như đã nói ở đầu bài giảng, chúng tôi thấy thật thích hợp khi ghi danh thánh Martinô Porres vào hàng ngũ các thánh vào năm sắp sửa nhóm họp Công đồng. Bởi vì con đường thánh thiện mà Người đã đi và những nhân đức đã được chiếu sáng nơi cuộc đời của Người có thể coi là những hoa trái phúc lợi mà chúng ta mong đợi cho Hội thánh và cho nhân loại như là thành quả của Công đồng.

Vị thánh này, nhờ gương mẫu đức hạnh đã lôi kéo biết bao nhiêu người theo đạo; giờ đây, ba trăm năm sau khi qua đời, Người còn nâng cao tâm trí chúng ta về trời. Tiếc rằng không phải tất cả mọi người đều nhận ra giá trị quý trọng của những điều ấy, không phải ai ai cũng coi đó như là vinh dự; thậm chí, nhiều người buông theo khoái lạc và nét xấu cho nên đã khinh thường, coi những điều ấy như không có giá trị hoặc chướng tai gai mắt. Ước mong tấm gương của thánh Martinô sẽ dạy cho họ biết dõi theo những nẻo đường Chúa đi, tuân theo những điều Chúa truyền thì thật là điều hạnh phúc tuyệt vời.

Chư huynh đáng kính và các con thân mến. Đó là những nét nổi bật của bức ảnh thánh Martinô. Hãy chăm chú ngắm nhìn và tìm cách bắt chước nhân đức cao siêu của Người trong cuộc đời của mình. Đặc biệt chúng tôi mời gọi giới trẻ ngày nay, hiện đang bị biết bao hiểm nguy vây bọc. Chúng tôi cũng ước mong cho dân tộc Peru thân yêu biết noi theo tấm gương vinh quang của Người, và sản sinh ra nhiều tấm gương đức hạnh và thánh thiện, nhờ lời chuyển cầu của thánh Martinô Porres . Amen. □

# Caritas - Veritas

✉ Phan Tấn Thành

---

Qua việc phân tích những song đối *eros-agape*, *caritas-veritas*, *caritas-justitia*, bài này muốn trình bày thần học về *caritas* chi phối lãnh vực tín lý cũng như luân lý, bởi vì liên quan đến niềm tin vào Thiên Chúa và Hội thánh.

Tựa đề có thể gợi lên nhiều ý tưởng.

Dưới khẩu hiệu *Veritas*, các tu sĩ dòng Đa-minh, - những chiến sĩ bảo vệ đức tin (*pugiles fidei*) -, lần lần trở thành những “chó săn lùng bắt quân rối đạo” (*Domini canes*), điển hình là các Tòa Tra (*Inquisitio*)<sup>1</sup>, và không còn phản chiếu khuôn mặt dịu hiền của Thiên Chúa Tình yêu nữa. Trong bối cảnh này, nét mặt tươi vui của thánh Martinô ra như nhắc nhở họ rằng đối với Chúa, điều quan trọng trên hết là *Caritas*, như đã được ca ngợi ở chương 13 của thư thứ nhất gửi Corintô; và thánh Tông đồ cũng khuyên nhủ hãy “bảo vệ chân lý trong tình bác ái” (Ep 4,15). Thực ra dung hòa *veritas* với *caritas* không phải là chuyện đơn giản. Nếu đã có lúc người ta nhiệt thành chiến đấu cho *veritas*

---

<sup>1</sup> Phạm vi bài này không cho phép đi sâu vào vai trò của Dòng Đa-minh trong tổ chức *Inquisitio*. Xc. Phan Tấn Thành, *Linh đạo Dòng Đa-minh qua các thánh*, Rôma 2002, trang 309-328.

đến nỗi bỏ quên *caritas*, thì cũng không thiếu lần người ta nhân danh *caritas* để bịt miệng *veritas*.

Tuy nhiên, chúng ta có thể đặt câu hỏi một cách khác: “sự thật” (*veritas*) về *caritas* ra sao? đâu là những cuộc tranh luận thần học về *caritas* vào thời nay? Đó là điều mà chúng tôi muốn tìm hiểu trong bài này.

Trước khi vào vấn đề, nên ghi nhận một khó khăn trong việc chuyển dịch danh từ **Caritas** sang Việt ngữ. Trong khung cảnh kỷ niệm thánh Martinô, *caritas* tất nhiên gọi lên ý tưởng “bác ái”, và cụ thể hơn nữa là các cơ quan *Caritas* được thiết lập tại mỗi giáo phận. Đây cũng là ý nghĩa tương đương với *charité* (Pháp) hoặc *charity* (Anh). Thế nhưng khi bước sang lãnh vực các nhân đức đối thần, thì *caritas* được dịch là “đức mến” (Tin - Cây - Mến), mặc dầu đoạn văn nổi tiếng của chương 13 thư thứ nhất gửi Corintô thường được đặt tên là “bài ca đức ái”; đến khi dịch câu văn “*Deus caritas est*” thì phải viết là “Thiên Chúa là tình yêu”. Như vậy, cùng một từ *caritas* nhưng phải tùy theo mạch văn mà dịch: bác ái, đức mến, đức ái, tình yêu.

Nhận xét vừa rồi cho thấy rằng *caritas* mang nhiều bộ mặt, và từ đó “thần học về *caritas*” cũng gồm nhiều khía cạnh. Thông thường, *caritas* được bàn trong thần học luân lý như là một nhân đức đối thần<sup>2</sup>; nhưng trong thông điệp *Deus caritas est*, đức thánh cha Bênêđictô XVI đã cho thấy rằng tiên vàn *caritas* là một chuyện “tín lý” bởi vì liên quan đến việc mạc khải bản tính Thiên Chúa; hậu nhiên, nó cũng định nghĩa bản chất Kitô giáo hoặc Hội thánh và định hướng toàn thể hoạt động của Hội thánh.

---

<sup>2</sup> Xc. Phan Tấn Thành, *Thần học về đời sống tâm linh Kitô giáo* (Đời sống tâm linh, tập III), Rôma 2003, trang 227-245.

Chúng tôi sẽ phân tích những khía cạnh khác nhau của *caritas* qua vài chủ đề đối lập: *eros - agape*; *caritas - veritas*; *caritas - iustitia*, được gọi lên trong hai thông điệp của đương kim Giáo hoàng<sup>3</sup>. Đây là những đề tài nằm ở trọng tâm của đức tin Kitô giáo.

## I. Eros - Agape

Tiếng Việt rất phong phú trong ngôn ngữ diễn tả tình cảm: *yêu, thương, mến, chuộng, thích, mê, ham*, cùng với những từ ghép: *yêu thương, yêu mến, yêu quý, yêu chuộng, thương yêu, thương xót, thương hại*, vv. Tất cả những từ vừa rồi đều có thể dịch sang tiếng Anh là *love*. Tuy nhiên, trong tác phẩm *The Four Loves* (1960), ông Clive Staples Lewis đã lưu ý rằng Kinh thánh sử dụng bốn từ ngữ khác nhau để diễn tả tình yêu: *storge, philia, eros, agape*. Một cách chính xác hơn, *agape* là một thuật ngữ do các tác giả Tân ước đã tạo ra nhằm diễn tả nét đặc trưng của Kitô giáo, bởi vì những từ *eros* và *philia* không thích hợp với Thiên Chúa<sup>4</sup>: *agape* được dùng 117 lần trong Tân ước, nhưng chỉ gặp thấy 1 lần trong văn chương Hy-lạp (Oxyrhynchus Papyri, thế kỷ II sau Công nguyên).

Thế rồi, từ nét độc đáo của tình yêu Kitô giáo, nhà thần học Anders Nygren (1890-1974) đã đi đến kết luận là *agape* loại trừ

---

<sup>3</sup> Thông điệp *Deus caritas est* (25/12/2005) và *Caritas in veritate* (29/6/2009). Cũng không nên bỏ qua tông huấn *Sacramentum caritatis* (22/2/2007).

<sup>4</sup> Đại khái, *eros* bao hàm khía cạnh dục vọng, say mê, chiếm hữu; *philia* thì thanh tao cao thượng hơn, nhưng vẫn còn mong đền đáp; *agape* thì hoàn toàn vô vị lợi. *Agape* được dịch sang tiếng Latinh là *caritas* (do tính từ *carus*: quý giá, thân thiết), hay *dilectio* (ưa chuộng), *benevolentia* (muốn điều tốt), và *amor*.

tất cả mọi thứ tình yêu phạm tục khác, kể cả các tôn giáo. Theo tác giả cuốn sách *Eros và Agape*<sup>5</sup>, các tôn giáo diễn tả nỗ lực của con người muốn vươn lên Thiên Chúa như là Nguyên uỷ và Hạnh phúc (*eros*); Kitô giáo mạc khải cho biết Thiên Chúa đã xuống thế làm người và ban ơn cứu chuộc nơi thập giá Đức Kitô. Sự cứu độ là một ân huệ được trao ban cho con người (*agape*), và con người cần đón nhận bằng đức tin, chứ không dựa vào công trạng của mình.

Có lẽ tác giả không ngờ rằng tác phẩm đã gây ra một cuộc tranh luận sôi nổi không chỉ trong nội bộ của Kitô giáo mà còn trong tương quan với các triết học và tôn giáo ngoài Kitô giáo nữa. Trước hết, chúng ta sẽ nghiên cứu những ý kiến chủ trương sự tương khắc giữa *eros* và *agape*; kế đến là những ý kiến chủ trương hai ý niệm đó có thể dung hòa.

## A. Sự tương khắc giữa *eros* và *agape*

Nói đúng ra, luận đề của Anders Nygren nằm trong hệ thống tư tưởng của Lutêrô: ông này đề cao địa vị độc tôn của ơn thánh trong kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa, loại bỏ sự cộng tác của con người: *solus Deus, sola gratia, sola fides*. Như đã biết, lối giải thích triệt để này đã từng gây ra những hiểu lầm ngay từ thời các thánh tông đồ, buộc lòng thánh Giacôbê phải phản ứng: đức tin mà không có hành động là đức tin chết (Gc 2,14-26).

---

<sup>5</sup> Tác phẩm gồm hai tập viết bằng tiếng Thụy điển, xuất bản ở Stockholm vào những năm 1930-1936. (Tựa đề: *Den kristna kaerlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Tư tưởng Kitô giáo về tình yêu trải qua các thời đại: *eros* và *agape*).

Vào thời nay, cuộc tranh luận xoay qua hướng khác, nhắm thẳng vào tình yêu<sup>6</sup>.

1. Ông Nygren cho rằng Tân ước đã tẩy chay *eros*<sup>7</sup> khi tạo ra một thuật ngữ mới *agape*. Lòng yêu mến của Kitô giáo thanh tao, chứ không mang theo tình cảm xúc động.

2. Trong thực hành, không thiếu nhà tu đức cũng chấp nhận như vậy. Đức mến thì “siêu nhiên” hoàn toàn vị tha, dựa trên nền tảng đức tin, khác biệt với những tình cảm “tự nhiên”. Các vị thánh là những người “siêu thoát”, không còn bị rịn với tình cảm nữa. Do đó các nhà tu hành hãy cố gắng làm chủ cảm xúc, luôn tỏ ra bộ mặt “lạnh như tiền”.

3. Ở thái cực đối nghịch, nói đến “tình yêu”, người thời nay thường hiểu về *eros*, nghĩa là “ái tình, yêu đương”, tìm cách khai thác cảm xúc đến cực độ: *eros* gắn với *erotic* (tình dục), yêu say đắm, cuồng loạn, nhưng lại khó chấp nhận những khước từ, hy sinh.

Như vậy việc tách rời *eros* và *agape* có thể dẫn đến hệ luận là tách biệt “đời” ra khỏi “đạo”: tình yêu vợ chồng chỉ là chuyện nhục dục chứ không thể nào là thánh thiêng; đối lại tình yêu siêu nhiên không màng đến những chuyện thế sự.

## **B. Sự tương hợp giữa *agape* và *eros***

Trong tác phẩm vừa kể, Nygren cho rằng lịch sử Kitô giáo đã “lạc hướng”, nghĩa là không nắm bắt được sự mới mẻ của Tân ước; vì vậy (đừng kể Lutêrô) đa số các học giả đều tìm cách liên

---

<sup>6</sup> R. Cantalamessa, *Bài giảng mùa chay cho giáo triều Rôma*, ngày 25/3/2011.

<sup>7</sup> *Stergo* chỉ xuất hiện 1 lần trong từ kép *philostorgos* (Rm 12,10); *eros* và *eráo* hoàn toàn vắng bóng.

kết *agape* với *eros*. Kể từ các tác giả thần bí tựa như Pseudo-Dionisius Areopagita<sup>8</sup> cho đến thánh Augustinô ở thời giáo phụ, rồi thánh Bernadô cũng như thánh Tôma và Bonaventura thời Trung cổ: tất cả những người này đã khẳng định rằng chúng ta có thể yêu mến Chúa đáp lại lòng Chúa yêu thương ta.

Trong thông điệp *Deus caritas est* (viết tắt DCE), đức Bênêdictô XVI lập luận một cách khác: tuy Kinh thánh khẳng định Thiên Chúa là *agape*, nhưng không ngần ngại áp dụng những nét cảm xúc khi diễn tả tình yêu của ngài. Thiên Chúa là nguồn mạch yêu thương đã yêu thương con người với tình yêu nhân loại: tình yêu cao thượng (từ trên xuống) được nối kết với tình yêu nhân loại (từ dưới lên).

Sở dĩ Tân ước (và các giáo phụ tiên khởi) không dùng từ *eros* bởi vì vào thời ấy, danh từ này được hiểu theo nghĩa xấu (dâm dục), chứ Tân ước không loại bỏ tình yêu tự nhiên. Có thể nói ngược lại như thế này: Tân ước áp dụng từ *agape* không chỉ riêng cho tình yêu của Thiên Chúa cho con người, mà còn áp dụng cho cả tình yêu của con người với Thiên Chúa cũng như tình yêu giữa con người với nhau (DCE số 7-9). Nói khác đi, tình yêu tự nhiên (*eros*) đã được chữa lành nhờ *agape*.

Dù sao, sự liên kết *agape* với *eros* không chỉ dừng lại ở lãnh vực “luân lý”<sup>9</sup> nhưng còn đi xa hơn nữa, bởi vì liên quan đến bản tính của Thiên Chúa, như thánh Gioan đã nhận thấy và thốt lên: “Thiên Chúa là tình yêu” (1 Ga 4,16).

---

<sup>8</sup> Diônisiô định nghĩa “Thiên Chúa là *eros*” (*De divinis nominibus* IV,12: PG 3, 709ss) tương tự như “Thiên Chúa là *agape*” (1Ga 4,10).

<sup>9</sup> *Agape* chữa lành *eros*. Niềm tin vào một Thiên Chúa duy nhất cũng kèm theo giới luật hôn nhân một vợ một chồng. Xc. DCE số 11.

## C. Thiên Chúa là tình yêu

Ngôn ngữ nào cũng có những kiểu nói hàm hồ. Lời khẳng định của Tân ước “Thiên Chúa là tình yêu” có thể bị lật ngược lại thành “Tình yêu là Thiên Chúa”. Một cách tương tự như vậy, “Tình yêu Thiên Chúa” vừa có thể hiểu là “Tình yêu của Thiên Chúa dành cho con người”, hoặc “Tình yêu của con người đối với Thiên Chúa”.

Các nhà tu đức (và giảng thuyết) thường nhắc nhở bốn phận của con người phải yêu mến Chúa, nhưng có lẽ ít khi nêu bật tình thương mà Thiên Chúa đã dành cho con người, và lại càng không dám đụng đến tình yêu nơi chính Thiên Chúa. Tuy nhiên, cần phải khởi đầu từ chỗ này. Tình yêu của Thiên Chúa dành cho thụ tạo (và nhân loại) thì đến sau Tình yêu nội tại của Thiên Chúa: tình yêu tạo dựng trào ra từ tình yêu sung mãn dạt dào giữa Ba ngôi Thiên Chúa. Dĩ nhiên tình yêu của Thiên Chúa đối với chúng ta thì đi trước tình yêu của chúng ta đối với ngài (xc. 1Ga 4,10.19).

### 1. Bản tính Thiên Chúa

Mỗi lần nghe nói đến Ba ngôi Thiên Chúa, người ta liền nghĩ đến một “mâu nhiệm” (theo nghĩa là: bí ẩn, không hiểu nổi): Thiên Chúa là ba ngôi vị trong một bản tính duy nhất. Tuy nhiên, thánh Augustinô đã đề ra một lối tiếp cận khác, đó là “tình yêu”. Thiên Chúa ba ngôi có nghĩa là Thiên Chúa yêu thương. Thiên Chúa không phải là kẻ cô độc lẻ loi, nhưng là Kẻ Yêu thương. Thiên Chúa yêu thương Lời của Người; Thánh Linh chính là Tình

yêu giữa Cha và Lời. Vì thế không lạ gì mà thánh Augustinô đã viết: “nếu bạn thấy tình yêu thì bạn thấy Tam vị”<sup>10</sup>.

Thiên Chúa là Tình yêu. Tình yêu là bản tính của Thiên Chúa. Tất cả những hoạt động của Thiên Chúa biểu lộ bản tính của ngài là tình yêu, từ công cuộc tạo dựng (vũ trụ, nhân loại cũng như mỗi người) cho đến công cuộc cứu chuộc (khi Con Thiên Chúa đến cư ngụ giữa loài người, và hiến mạng cho loài người).

## 2. Mạc khải tình yêu

Để mạc khải tình yêu này, Thiên Chúa không ngần ngại sử dụng ngôn ngữ tình yêu của loài người: tình cha (xc. Gr 21,30), tình mẹ (xc. Is 49,75; Hs 11,1-4), và đặc biệt là tình vợ chồng. Nhiều ngôn sứ so sánh tình yêu của Thiên Chúa đối với Israel như mối tình phu thê: ngài “ghen” thì thấy dân này chạy theo các “tình nhân” khác (nghĩa là các thần linh khác: Xh 34,14; Hs 2,4tt); cách riêng sách Diễm tình đã được đưa vào bộ Sách Thánh. Nói khác đi, những mối tình cao đẹp của con người đã được áp dụng cho tình yêu của Thiên Chúa, cũng như áp dụng cho tình yêu của con người đối với Thiên Chúa. Thiên Chúa muốn cho chúng ta yêu mến ngài, nghĩa là có phần chủ động chứ không chỉ thụ động nhận lãnh (xc. DCE số 9-11).

## 3. Tình yêu nhập thể

Tình yêu của Thiên Chúa dành cho con người đạt đến cao điểm nơi mầu nhiệm Nhập Thể: nơi Đức Kitô con người có thể cảm nghiệm được tình yêu của Thiên Chúa dành cho nhân loại (Rm 8, 39): đức Kitô đã yêu thương với một trái tim con người.

---

<sup>10</sup> “Vides Trinitatem si caritatem vides”, *De Trinitate* VIII, 8,12, được DCE trung dẫn ở số 19.

Tuy nhiên, cũng có nói ngược lại, nơi đức Kitô, Thiên Chúa gặp được một đối tác cân xứng với tình yêu vô biên của ngài. Như vậy, nơi đức Kitô, tình yêu của con người đạt đến tầm mức vô biên: Thiên Chúa có thể yêu con người cách vô biên, và con người có thể yêu Thiên Chúa cách vô biên. Thiên Chúa yêu con người cách vô biên bởi vì Ngài yêu con người với tình yêu đối với Con của Ngài. Con người yêu Thiên Chúa cách vô biên nhờ tình yêu mà Thần khí đức Kitô được đổ tràn vào tâm hồn chúng ta (Rm 5,5; 1 Ga 4,13). Thần khí ở lại trong chúng ta và kết nạp chúng ta vào tình yêu của Cha và Con (xc. Ga 14,23).

## D. Tin vào tình yêu

“Các con hãy yêu thương nhau như Thầy đã thương yêu các con” (Ga 15,12; 1 Ga 4,11). Thoạt tiên, xem ra đối với người Kitô hữu, yêu mến thuộc lãnh vực hành động (luân lý); tuy nhiên, từ những điều vừa nói trên đây, tình yêu cần được xếp vào lãnh vực “tín lý”, như thánh Gioan tông đồ đã viết: “chúng ta đã biết tình yêu của Thiên Chúa nơi chúng ta, và chúng ta đã tin vào tình yêu đó” (1 Ga 4,11). Lý do là bởi vì chân lý về tình yêu liên quan đến bản tính Thiên Chúa. Đối với Kitô giáo, tin vào Thiên Chúa không chỉ có nghĩa là tin rằng ngài hiện hữu mà còn tin rằng ngài là Tình yêu. Thiên Chúa là tình yêu có nghĩa là Thiên Chúa không phải là kẻ cô độc, nhưng là kẻ yêu thương ngay từ trong nội tại (Ba Ngôi) cũng như trong mọi hoạt động (tạo dựng và cứu chuộc). Tin vào Thiên Chúa là tình yêu không phải là chuyện dễ khi phải đụng chạm với vô số những đau khổ, bất công trên đời. Nhưng thánh Phaolô quả quyết: “Ai có thể tách chúng ta ra khỏi tình yêu của Đức Kitô? Phải chăng là gian truân, khốn khổ, đói rách, hiểm nguy, bắt bớ, gươm giáo?... Nhưng trong mọi thử thách ấy, chúng ta toàn thắng nhờ Đấng đã yêu mến chúng ta” (Rm

8,35.37). Nên lưu ý là thánh Phaolô không thách thức: “ai có thể làm cho tôi xa lìa Đức Kitô?”, nhưng xác tín ngược lại: “tình yêu của Đức Kitô không bao giờ rời bỏ tôi kể cả vào lúc gặp gian nan thử thách”. Ông viết như sau: “Không có gì tách được chúng ta ra khỏi tình yêu của Thiên Chúa thể hiện nơi Đức Kitô Giêsu, Chúa chúng ta” (Rm 8,39).

## II. Caritas - Veritas

Nếu *caritas* nằm trong lãnh vực “tín lý” bởi vì liên quan đến bản tính của Thiên Chúa, thì hẳn đây là một “chân lý” căn bản của Kitô giáo cần phải bảo vệ. Thực ra khi ghép hai từ “*caritas*” với “*veritas*”, nhiều phương thức đã nảy ra: *caritas veritatis*; *caritas vera*; *caritas in veritate*; *veritas in caritate*. Chúng ta hãy điểm qua nội dung các phương thức đó.

### A. Caritas veritatis

Phương thức này có thể hiểu theo nhiều nghĩa.

1. Cha Hyacinte Marie Cormier O.P. (1832-1916) đã chọn khẩu hiệu *caritas veritatis* khi được bầu làm bề trên tổng quyền. Phương châm được hiểu như thế này: rao giảng chân lý là một hình thức bác ái cao quý nhất<sup>11</sup>. Con người có nhu cầu ăn uống, nhưng cũng có nhu cầu tìm hiểu sự thật. Dòng Giảng thuyết đã chọn hình thức phục vụ tha nhân bằng cách thông truyền Chân lý.

---

<sup>11</sup> Xc. Bài giảng của đức Gioan Phaolô II trong thánh lễ phong chân phước cho cha Hyacinthe Marie Cormier, ngày 20/11/1994.

2. Yêu nhau là nói cho nhau biết sự thật. Có thể coi điều này như là hệ luận của phương châm trên đây, và được đức Bênêdictô XVI khai triển trong Sứ điệp Mùa chay năm 2012: một hình thức quan trọng của đức bác ái là “sửa lỗi huynh đệ”, dựa theo những lời Kinh thánh Cựu ước và Tân ước (Mt 18, 15; Cn 9,8 tt; Gl 6,11). Đây không chỉ là một lời khuyên răn, nhưng đôi khi còn là một nghĩa vụ.

3. Một ý nghĩa thứ ba được đức thánh cha Gioan Phaolô II trung dẫn trong tông huấn *Redemptoris custos* (về thánh Giuse)<sup>12</sup> dựa theo tư tưởng của thánh Augustinô, bàn về sự giằng co giữa chiêm niệm và hoạt động. Thánh nhân đối chọi giữa *caritas veritatis* với *necessitas caritatis*. “*Caritas veritatis*” được hiểu là yêu mến chân lý (ưa thích học hỏi Chân Lý là Đức Kitô, dẫn đến việc tiếp xúc thân mật với Chúa). “*Necessitas caritatis*” là những đòi hỏi của lòng yêu mến mục tử, do đức ái thúc đẩy phục vụ tha nhân. Đó là hai chiều kích của đức ái, nhiều khi xem ra đối nghịch nhưng có thể kết nối được: một đảng là tìm kiếm Chúa Kitô trong thinh lặng và cầu nguyện, một đảng là phục vụ Chúa Kitô nơi tha nhân (xc. *Summa Theologica*, II-II, q.182, a.1, ad 3, được trung dẫn trong bản văn). Như vậy, *caritas veritatis* đồng nghĩa với *amor veritatis*: lòng yêu mến chân lý.

## **B. Caritas vera (hoặc: vera caritas)**

Công thức này có thể dịch sát nghĩa là “tình yêu chân thực”; nhưng trên thực tế, có thể được hiểu theo nhiều nghĩa.

---

<sup>12</sup> ĐGH Gioan Phaolô II, Tông huấn *Redemptoris Custos*, về dung mạo và sứ mạng của thánh Giuse trong cuộc đời của Chúa Giêsu và của Hội thánh (15/8/1989), số 27.

## 1. Tình yêu “chân thực”, đối lại với tình yêu “giả dối”

Trong tương quan xã hội, chúng ta đã nghe biết nhiều chuyện lường gạt nhau về tình hay về tiền. Đó là một thí dụ về tình yêu giả dối; tuy nhiên Tân ước còn nói đến tình yêu chân thực theo một nghĩa sâu xa hơn. Trong thư gửi Rôma, thánh Phaolô viết: “Lòng bác ái không được giả hình, giả bộ. Anh em hãy ghét ghét điều dữ, tha thiết với điều lành; thương mến nhau với tình huynh đệ, coi người khác trọng hơn mình; nhiệt thành, không trễ nải; lấy tinh thần sốt sắng mà phục vụ Chúa” (Rm 12, 9-11). Thánh Phaolô phát biểu lời khuyên dưới dạng tiêu cực: “tình yêu không được giả hình, giả bộ”<sup>13</sup>, nhưng các tác giả Kitô giáo đã sớm diễn tả dưới dạng tích cực: “*ubi caritas est vera, ibi Deus est*”<sup>14</sup> (đâu mà tình yêu chân thật thì Thiên Chúa ở đấy). Thế nào là tình yêu không giả hình, tình yêu chân thật? Câu hỏi này đã gây ra khá nhiều cuộc tranh luận trong lịch sử thần học liên quan đến những khía cạnh của đức ái, cách riêng là về trật tự trong đức ái.

---

<sup>13</sup> Nguyên bản Hy-lạp là *an-hypokritos* (không giả hình), được dịch sang tiếng Latinh là “*dilectio sine simulatione*”. Tính từ này còn được dùng ở 2Cr 6,6 (in caritate non ficta) và 1 Pr 1,22 (amorem non fictum).

<sup>14</sup> Bài ca rất phổ thông trong nghi thức rửa chân vào Thứ Năm Tuần thánh (người sáng tác được gán cho đức cha Paulinus Aquilêia k.726-804) “*ubi caritas et amor ibi Deus est*”; nhưng những thủ bản cổ điển viết là “*ubi caritas est vera, ibi Deus est*”, và Sách lễ Rôma từ ấn bản 1973 đã sửa lại, vì xem ra hợp lý hơn: caritas et amor đồng nghĩa với nhau. (Tiếng Việt dịch không sát: “đâu có tình yêu thương, ở đấy có Đức Chúa Trời”.

## 2. Tình yêu chân thật: yêu bằng hành động hay yêu trong lòng?

Một hoàn cảnh xảy ra hằng ngày: khi gặp một người nghèo đói thì ta phải giảng cho họ về Thiên Chúa là tình yêu, hay phải lo cho họ chén cơm manh áo? Câu trả lời quá rõ ràng: tình yêu chân chính được diễn tả qua hành vi cụ thể chứ không phải chỉ dừng lại ở đầu môi chót lưỡi (xc. 1Ga 3, 17-18; Gc 2,15-16).

Thế nhưng sự thật không đơn giản như thế! Có bao nhiêu đại gia làm việc từ thiện để được quay phim chụp hình; như vậy đâu có phải là tình yêu chân thật! Nói khác đi, đức ái chân thật phải bắt đầu từ trong tim, rồi sau đó mới diễn tả ra hành động. Người ta lưu ý rằng trong “bài ca đức ái”, thánh Phaolô liệt kê rất nhiều đức tính của “con tim” chứ không đả động gì đến hành động: “đức ái thì nhẫn nhục, hiền hậu, không ghen tương, không vênh vang, không tự đắc, không làm điều bất chính, không tìm tư lợi, không nóng giận, không nuôi hận thù, không mừng khi thấy sự gian ác, nhưng vui khi thấy điều chân thật. Đức ái tha thứ tất cả, tin tưởng tất cả, hy vọng tất cả, chịu đựng tất cả” (1 Cr 13,4-7).

Nếu suy nghĩ kỹ, ta sẽ thấy chẳng có gì mâu thuẫn cả. Trong đoạn văn này, thánh Phaolô đang nói đến tình yêu *agape* chứ không phải bất cứ thứ tình yêu nào. Yêu chân thật là yêu với trái tim của Thiên Chúa: yêu thương giống như Chúa yêu. Ở đâu có *agape* như vậy thì ở đấy có Chúa hiện diện. Nếu thiếu *agape* thì dù có đem hết gia tài cơ nghiệp mà bố thí thì cũng chẳng ích gì!

Dĩ nhiên tình yêu *agape* (bắt nguồn từ con tim) phải phát sinh những hành vi cụ thể (xc. 2Cr 5,14: “Tình yêu Đức Kitô thôi

thúc chúng tôi”), không những trên bình diện cá nhân mà thậm chí trên bình diện cộng đoàn nữa, như sẽ nói sau.

### **3. Tình yêu chân thật: yêu tha nhân vì tha nhân, hay là yêu tha nhân vì Chúa?**

Nhận xét vừa rồi đã cho chúng ta câu trả lời: cần phải yêu tha nhân vì lòng mến Chúa. Thế nhưng vào thời nay, một vấn nạn được nêu lên trong lãnh vực truyền giáo như thế này: ta giúp người nghèo chỉ vì muốn giúp đỡ họ thực tình, hay còn vì muốn chiêu dụ họ theo đạo? Phải chăng công việc từ thiện không còn nhằm đến phục vụ người nghèo, mà chỉ là một dụng cụ tuyên truyền?

Nếu suy nghĩ kỹ về bản chất của *agape* thì vấn nạn không khó trả lời. Chúng ta yêu người nghèo với *agape* của Chúa: Chúa muốn điều tốt “toàn diện” cho con người (người nghèo), cả linh hồn lẫn thể xác. Nếu ta dùng việc từ thiện để chiêu dụ người nghèo vào đạo thì tình yêu của ta trở thành lệch lạc rồi, bởi vì ta muốn điều khiển người nghèo theo ý muốn của ta, chứ không theo ý muốn (tình yêu) của Thiên Chúa (DCE số 31).

## **C. Veritas in caritate**

Cụm từ này, trích từ thư gửi Ephêsô (4,15): “*veritatem facientes in caritate*”, đã được trung dẫn hơn một lần để Giáo hội tự vấn về vài biện pháp cứng rắn khi bảo vệ chân lý: có thể cưỡng bách người khác phải chấp nhận chân lý không? Công đồng Vaticanô II trả lời rằng: không được! Chân lý chỉ có thể ràng

buộc bằng chính sức mạnh của mình, chứ không bằng vũ lực bên ngoài<sup>15</sup>.

1. Phải thú nhận rằng đôi khi thực tế đặt ra những trường hợp nan giải. Trên đây, chúng ta đã chẳng nói rằng yêu nhau là nói sự thật cho nhau, cho dù “nói thật mất lòng” đấy ư? Hay là vì yêu thương mà ta không được dùng biện pháp cứng rắn? Giả như một người cha có đứa con bỏ nhà đi hoang, thì thử hỏi: thế nào là yêu thương nó<sup>16</sup>? Yêu thương là đi tìm kiếm nó (kể cả nhờ đến lực lượng công an), dẫn nó về nhà, và nếu nó còn muốn trốn đi thì hãy xích nó lại? Hay là thương yêu đứa con có nghĩa tôn trọng tự do của nó, chỉ biết ra cửa sổ ngồi khóc chờ ngày nó hối hận trở về?

2. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể áp dụng cụm từ “*veritas in caritate*” vào một bối cảnh khác, đó là: hãy trình bày chân lý trong sự kính trọng tha nhân, trong thái độ hoà nhã (1Pr 3,15-16). Chúng ta chia sẻ niềm tin của mình cho tha nhân vì yêu thương họ, chứ không phải với tư cách trích thượng của kẻ đã nắm chắc chân lý trong tay, muốn lên mặt dạy đời!

---

<sup>15</sup> Công đồng Vaticanô II, *Tuyên ngôn về tự do tín ngưỡng*, số 1: “Profitetur Sancta Synodus ... nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul et fortiter mentibus illabitur”. Trong lời nguyện xin Chúa tha thứ về những lỗi phạm của các tín hữu (chúa nhật 12/3/2000), đức thánh cha Gioan Phaolô II đã thưa: “Lạy Chúa là Chủ tể của tất cả mọi người, trong vài giai đoạn của lịch sử, các Kitô hữu đôi khi đã nại đến những phương pháp bất bao dung và đã không tuân thủ giới răn yêu thương, làm méo mó dung nhan của Hội thánh là người hiền thê của Chúa. Xin Chúa thương xót các con cái là tội nhân, và hãy đón nhận quyết tâm của chúng con là truy tầm và cổ võ chân lý trong vẻ dịu dàng của tình yêu, bởi vì biết rằng chân lý chỉ có thể áp đặt bằng chính sức mạnh của chân lý”.

<sup>16</sup> Xc. *Summa Theologica*, II-II, q.10, a.8

## D. Caritas in veritate

Đây là tựa đề của thông điệp thứ ba của đức thánh cha Bênêđictô XVI *Caritas in Veritate* (viết tắt CV), mang tính cách học thuyết xã hội, nhân dịp kỷ niệm thông điệp *Populorum progressio* của đức Phaolô VI (về sự phát triển các dân tộc).

Tân ước chỉ có cụm từ *veritas in caritate* (Ep 4,15) vừa trung dẫn trên đây, chứ không nói đến *caritas in veritate*. Đức Thánh Cha đảo ngược lại thứ tự để rồi đưa về tư tưởng nguyên thủy.

Nội dung của thông điệp CV bàn về những vấn đề xã hội, và cụ thể hơn nữa, vấn đề phát triển con người. Điều này đòi hỏi một sự dẫn thân để phục vụ tha nhân, cách riêng những người nghèo cũng như những dân tộc nghèo. Tuy nhiên, hoạt động xã hội (bao gồm lãnh vực kinh tế, chính trị) cần được hướng dẫn bởi chân lý về con người. Lý luận xem ra mơ hồ, nhưng chúng ta có thể đưa ra một ví dụ như sau: nếu tôi gặp một người đói thì tôi phải cho anh ăn cơm, bởi vì nó đáp ứng với sự cần thiết của anh lúc này; giả như tôi biểu anh một cái máy vi tính thì không thể nói là tôi yêu anh thực tình. Một cách tương tự như vậy, nhìn một cách tổng quát, hoạt động bác ái cho một cá nhân hay một dân tộc cần phải đáp ứng với chân lý về sự phát triển toàn diện con người. Con người có những nhu cầu thể xác nhưng cũng có những nhu cầu tinh thần, cách riêng nhu cầu tôn giáo. Sự phát triển kinh tế cần tuân theo những giá trị khách thể của trật tự mà Thiên Chúa đã thiết lập. Thông điệp CV trình bày giáo huấn của Giáo hội về con người, về xã hội, về nhân loại. Chúng ta sẽ lướt qua chiều kích xã hội của Tin mừng trong đoạn dưới đây khi phân tích tương quan giữa công bằng và bác ái. Ở đây chúng tôi

chỉ muốn dừng lại ở những nét đối chiếu giữa *caritas* với *veritas*, được nói ở phần nhập đề của thông điệp (số 1-9).

Nơi Thiên Chúa, *caritas* và *veritas* đồng nhất với nhau (số 1). Dĩ nhiên ở đây, không thể dịch *caritas* là “bác ái”, nhưng là “Tình yêu”. Thiên Chúa là Tình yêu vĩnh cửu và Chân lý tuyệt đối. Nơi Thiên Chúa, tất cả mọi sự đều là tương quan và ban phát Tình yêu trong Chân lý, trước hết là nơi Đức Giêsu Kitô, kế đến là nơi mỗi nhân sinh, và sau cùng là nơi toàn thể vũ trụ (xem thêm các số 52 và 54). Vì thế không thể nào tách rời tình yêu với chân lý. Chân lý cần được tìm kiếm và diễn tả trong bầu khí của tình yêu; đối lại, tình yêu cần được hiểu biết và thực hành dưới ánh sáng của chân lý. Khi trình bày chân lý là chúng ta phục vụ tình yêu, và việc thực hành yêu thương tăng cường sức khả tín của chân lý. Nếu không có chân lý, thì tình yêu chỉ là tình cảm rỗng tuếch và dễ bị lệch lạc do đủ thứ ý kiến xu thời. Nhờ chân lý, chúng ta có khả năng vượt lên những ý kiến, ấn tượng, giới hạn văn hóa, để thiết lập những giá trị nền tảng chung. Trong tương quan xã hội, tình yêu đi đôi với chân lý dẫn đến việc tôn trọng công bằng và công ích.

### III. Caritas - Iustitia

Thoạt tiên xem ra đây là một đề mục khá quen thuộc: *công bằng và bác ái*; cần phải tìm cách phối hợp cả hai. Tuy nhiên, khi đi sâu vào vấn đề, người ta thấy rằng nó đụng đến lãnh vực “tín lý” chứ không dừng lại ở phạm vi thực hành mà thôi: từ khuôn mặt của Thiên Chúa cho đến khuôn mặt của Hội thánh, cũng như từ căn cước của Hội thánh đến sứ mạng của Hội thánh trong thế giới.

## A. Cựu ước và Tân ước

Hồi thế kỷ II, ông Markiôn đã có lần đối lập Thiên Chúa của Cựu ước với Thiên Chúa của Tân ước: một bên là Thiên Chúa của công bằng, một bên là Thiên Chúa của tình thương. Điều này nổi bật khi so sánh các mệnh lệnh luân lý: Cựu ước dạy rằng “mắt đền mắt, răng đền răng”, còn Tân ước thì dạy hãy yêu thương kẻ thù (Mt 5, 38-48).

Thiết nghĩ không cần trả lời vấn nạn này.

## B. Sự điệp Tin mừng

Trong những thế kỷ gần đây, nhiều phong trào cách mạng đã muốn đọc lại ý nghĩa của thân thế và sự nghiệp của Chúa Giêsu: Người muốn thực hiện một cuộc cải tổ xã hội, hay là muốn thiết lập một tôn giáo? Câu hỏi này là đầu đề tranh luận giữa hai chủ nghĩa xã hội và tự do hồi thế kỷ XIX<sup>17</sup>.

1. Đức Giêsu đã đến để loan báo một cuộc cải tổ xã hội, giải phóng dân nghèo khỏi cảnh lầm than. Chương trình của Người nhằm đến cổ võ sự bình đẳng giữa hết mọi người, sự cung ứng những nhu cầu vật chất. Khía cạnh tôn giáo chỉ là “thượng tầng kiến trúc” được đắp thêm. Các Kitô hữu tiên khởi đã bắt đầu thực hiện chế độ cộng sản, tuy mới chỉ ở mức tiêu thụ chứ chưa tiến sang lãnh vực sản xuất. (Các nhà tư tưởng Mác-xít tiên khởi: Engels, Karl Kautsky).

2. Trái với chủ nghĩa xã hội, phe bảo thủ chủ trương rằng Đức Giêsu không quan tâm đến các vấn đề xã hội. Người đến để rao giảng hạnh phúc đích thực trên trời, chứ không can thiệp vào trật tự phàm tục.

---

<sup>17</sup> R. Cantalamessa, *Bài giảng mùa chay cho giáo triều Rôma*, ngày 15/4/2011.

Nói cách khác, chúng ta có thể hình dung hai chân tướng của Đức Giêsu: một bên là nhà cách mạng xã hội, bên kia là nhà huyền bí. Chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này dưới đây khi bàn về bản chất hoạt động của Hội thánh.

## C. Căn cước của Hội thánh

Sự đối chọi giữa công bằng và bác ái trở thành sôi nổi hơn nữa khi bước sang bản chất của Giáo hội, xét về hoạt động nội bộ cũng như xét về hoạt động trong xã hội

### 1. *Ecclesia caritatis - Ecclesia iuris*

Vào thời Trung cổ, viện phụ Gioakim de Fiore đã phát biểu học thuyết về ba kỷ nguyên của lịch sử cứu độ: kỷ nguyên của Chúa Cha (Cựu ước); kỷ nguyên của Chúa Con (Hội thánh do Chúa Giêsu lập nên); kỷ nguyên của Thánh Linh (từ thế kỷ XII). Trong kỷ nguyên thứ ba, luật pháp hay cơ chế không còn cần thiết nữa, Hội thánh được Thánh Linh điều khiển nhờ những linh ân và đặc sủng.

Dựa theo sự đối chọi giữa “Lề Luật” và “An sủng” (*lex - gratia*) nơi vài bản văn của thánh Phaolô (Gl 2,21; 5,4) và thánh Gioan (1,17), ông Lutêrô cho rằng Luật pháp thuộc về chế độ Cựu ước hay trong xã hội tự nhiên, còn Hội thánh thì sống dưới chế độ của An sủng, Tình yêu, Đặc sủng Thánh Linh. Theo hướng ấy, vào đầu thế kỷ XX, Rudolph Sohm muốn dùng các tài liệu lịch sử để chứng minh rằng vào hồi nguyên thủy, Giáo hội sống dưới chế độ của tình thương (*caritas*) ; dần dần, Giáo hội đã bị tục hoá và đã du nhập các cơ chế pháp luật (*ius*).

Trong tông hiến *Sacrae disciplinae leges* ban hành bộ giáo luật (ngày 25/1/1983), đức thánh cha Gioan Phaolô II cho thấy rằng luật pháp không loại trừ ân sủng, bác ái khỏi đời sống Kitô

hữu, nhưng trái lại, nhằm giúp phát triển đức ái và ân sủng hơn. Một đặc trưng của Tân ước nằm ở chỗ là Yêu thương trở thành cốt lõi của mọi lề luật<sup>18</sup>.

Đó là nói trên nguyên tắc. Khi áp dụng vào vài hoàn cảnh cụ thể, việc giữ quân bình giữa công lý và tình thương không đơn giản gì, như tông huấn *Sacramentum caritatis* (số 29) đã nhìn nhận đối với tình trạng những đôi hôn nhân ly dị và tái hôn.

Dù sao, nên ghi nhận một sự kiện là Hội thánh được vài giáo phụ định nghĩa là *agape*. Vào những thế kỷ đầu, *agape* là tên đặt cho bữa tiệc huynh đệ diễn ra liền với bí tích Thánh Thể, nhưng *agape* cũng là tên đặt cho Hội thánh, chẳng hạn như thánh Ignatiô Antiôkia chào thăm Hội thánh Rôma như là “vị chủ toạ *agapê*”<sup>19</sup> (nghĩa là đứng đầu Hội thánh), hoặc gửi lời chào thăm các *agape* ở Smyrna và Ephêsô (Ad Trallianos 13,1).

Điều này không khó hiểu. Ngay từ buổi đầu, Hội thánh ý thức rằng chính nhờ *agape* mà sứ mệnh và căn cước của mình được biểu lộ (“Cứ dẫu này mà thiên hạ nhận ra các con là môn đệ của Thầy, đó là các con yêu thương nhau”: Ga 13,35). Niềm xác tín này vẫn tiếp tục trải qua mọi thời đại, như thông điệp DCE đã phác họa trong các số 20-25.

## 2. Sứ mạng của Giáo hội: xây dựng “văn minh tình thương” hay “thế giới công bình”?

Thông điệp DCE đã dành ra bốn đoạn (số 26-29) để bàn về tương quan giữa bác ái và công bằng, đặc biệt là học thuyết xã hội của Giáo hội, thường được coi như mở đầu với thông điệp

---

<sup>18</sup> Xem thêm Sách Giáo lý Hội thánh Công giáo, số 1965-1974, về “Luật Mới hay Luật Tin mừng”.

<sup>19</sup> “qui praesidet in caritate”, St. Ignatius Ant, *Epistula ad Romanos*, praefatio.

“*Rerum novarum*” của đức giáo hoàng Lêô XIII (ngày 15/5/1891), nhằm đưa một câu trả lời mới (*res novae*) về công bằng xã hội vào thời ấy. Tuy nhiên thông điệp DCE xét lại tương quan giữa bác ái và công bằng trong một bối cảnh mới mẻ hơn. Như vậy có ít là hai cách thức để bàn về tương quan giữa công bằng và bác ái: nhìn như hai nhân đức, hay như hai thể chế.

a. Các sách luân lý cổ truyền<sup>20</sup> đã bàn về tương quan giữa công bằng và bác ái dựa theo bản chất của hai nhân đức.

\* *Công bằng và bác ái là hai nhân đức khác biệt:*

- Công bằng liên quan đến một nghĩa vụ có thể đòi hỏi theo pháp luật. *Caritas* (yêu thương) cũng là một nghĩa vụ nhưng dựa trên trật tự luân lý (chỉ trả lời trước mặt Chúa).

- Công bằng là một nhân đức tự nhiên. *Caritas* là một nhân đức siêu nhiên.

\* *Nhưng hai nhân đức bổ túc cho nhau:*

- Công bằng đặt cơ sở nền tảng cho mối tương quan với tha nhân; *Caritas* tìm cách đưa mối tương quan đến mức hoàn thiện. Công bình coi tha nhân như người khác với mình (*virtus ad alterum*); *Caritas* hướng đến sự hợp nhất với tha nhân, coi họ như chính mình.

- Yêu thương mà không tôn trọng công bằng thì đưa đến rối loạn trật tự; Công bình mà thiếu yêu thương sẽ đưa đến tàn nhẫn (*summum ius summa iniuria*).

b. Thời nay, mối tương quan công bằng và bác ái đã bị xét lại do ảnh hưởng của Karl Marx. Ông đòi dẹp bỏ bác ái đi và chỉ giữ lại công bằng. Những người nghèo không cần đến bác ái, mà

---

<sup>20</sup> Được nhắc đến trong thông điệp *Caritas in veritate* số 6.

chỉ đòi hỏi công bằng. Theo ông, các việc bác ái (chẳng hạn như bố thí) là một chiêu bài để cho người giàu tránh né việc thiết lập công bằng, ngõ hầu trấn an lương tâm và tiếp tục bóc lột người nghèo. Đã đến lúc phải trả lại quyền lợi cho người nghèo (công bằng), chứ không phải là ban ân huệ cho họ (bác ái từ thiện).

Trong bối cảnh đó, các Kitô hữu cũng đã duyệt lại học thuyết cổ truyền về mối tương quan giữa công bằng và bác ái. Trên phương diện học lý, ngoài hai dạng cổ điển của đức công bằng (giao hoán và phân phối), người ta còn thêm một dạng mới là công bằng xã hội, hoặc “liên đới”<sup>21</sup>. Trên phương diện điều hành, Tòa Thánh đã thiết lập Hội đồng “Công lý và Hòa bình” (*Iustitia et pax*) để nghiên cứu những đề tài liên quan đến công bằng xã hội, bên cạnh Hội đồng “Đồng tâm” (*Cor unum*) phụ trách các công tác bác ái.

Tuy nhiên, thông điệp DCE đặt lại tương quan giữa công bằng và bác ái trong một bối cảnh khác, đó là tương quan giữa Hội thánh với các cộng đồng chính trị. Mục tiêu của Nhà Nước và các cộng đồng chính trị là thực hiện công lý, trật tự công bằng. Hội thánh tôn trọng vai trò của Nhà Nước, và góp phần vào việc xây dựng công lý bằng cách soi sáng những mục tiêu của hoạt động chính trị. Dù sao sứ mạng chuyên biệt của Hội thánh là thực hiện *caritas*. Sứ mạng này luôn luôn cần thiết, ngay cả trong một xã hội công bằng. Hội thánh không chỉ cổ võ một trật tự Công bằng, nhưng còn tiến đến việc xây dựng một nền văn minh

---

<sup>21</sup> *Iustitia commutativa, distributiva, legalis; caritas socialis; solidaritas*: xem sách *Giáo lý Hội thánh Công giáo*, số 2411; 1939. Sách Giáo lý cũng nói đến việc giúp đỡ người nghèo như một nghĩa vụ chứ không do lòng hảo tâm (số 2446).

của Tình yêu. Con người luôn luôn cần đến tình yêu, là linh hồn của công bằng. Duy có tình yêu mới có thể biến đổi con người<sup>22</sup>.

### **3. Hoạt động “bác ái” của Hội thánh và những “tổ chức từ thiện” của xã hội**

Ngày nay, ngoài những cơ cấu an sinh xã hội của Nhà Nước, còn xuất hiện nhiều cơ quan từ thiện của tư nhân, các tổ chức phi-chính-phủ (Non Governmental Organizations). Có gì khác biệt giữa cơ quan bác ái của Hội thánh và các tổ chức từ thiện ấy không?

Ở số 31, thông điệp DCE diễn tả đặc trưng của công tác bác ái Kitô giáo ở những điểm sau đây:

**a.** Trước hết, bác ái Kitô giáo là lời đáp trả cho một nhu cầu trong một hoàn cảnh nhất định, theo gương được nêu lên trong dụ ngôn người Samaria nhân hậu. Những ai tham gia vào công tác này cần được huấn luyện chuyên môn, nhưng nhất là cần có tầm lòng yêu thương tha nhân.

**b.** Hoạt động bác ái Kitô giáo thì độc lập với các đảng phái chính trị và ý thức hệ, bởi vì động lực thúc đẩy là đức mến.

**c.** Lòng bác ái mang tính cách vị tha, bất vụ lợi: không được thi hành bác ái để đạt những mục tiêu nào khác (chẳng hạn để chiêu dụ tín đồ). Điều này không có nghĩa là gạt Thiên Chúa ra một bên, nhưng nói cho cùng, lòng bác ái nhắm đến hạnh phúc của con người, hạnh phúc toàn diện. Dĩ nhiên, đối với người Kitô hữu, hoạt động bác ái cần được thực hiện trong linh đạo khiêm

---

<sup>22</sup> Hội đồng Tòa Thánh về Công lý và Hòa bình, *Tóm lược Học thuyết xã hội Công giáo*, (nguyên bản *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*), 2003, số 580-583. Trước đó, tương quan giữa bác ái và công bình đã được đề cập ở các số 206-208.

tổn phục vụ, và được nuôi dưỡng nhờ sự cầu nguyện, đặc biệt nhờ Thánh Thể là bí tích tình yêu.

Ngoài ra, thiết tưởng có thể thêm một đặc trưng nữa, đó là hoạt động bác ái cần được tổ chức và phối hợp trong Hội thánh (xem DCE số 20 và 32).

## Kết luận

Đã đến lúc phải kết thúc bài nghiên cứu, mặc dù chưa khai thác tất cả các khía cạnh của đề tài được nêu lên. Chúng tôi chỉ mới gọi lên những vấn đề thần học hiện đại chung quanh đề tài *caritas*, để tìm hiểu “sự thật về *caritas*”. Nói cho cùng, như đức thánh cha Bênêdictô XVI đã viết trong thông điệp *Caritas in veritate*, nơi Thiên Chúa, *Caritas* và *Veritas* trùng hợp với nhau (số 1). Ta cũng có thể quả quyết cách tương tự về sứ mạng của Hội thánh: Hội thánh cần loan báo *Splendor veritatis* kể cả trong lãnh vực luân lý, nhưng chỉ có thể chứng minh cho chân lý nhờ *Splendor caritatis* của đời sống<sup>23</sup>. □

---

<sup>23</sup> Thánh Augustinô đã viết: duy có sự thật mới thắng; nhưng sự thật thắng bằng tình yêu (“Non vincit nisi veritas; victoria autem veritatis caritas” *Sermones*, 358,1: PL 39, 1586).

# Hoạt động bác ái của Hội thánh qua các thời đại

✠ Antoni Esteve I Sera

---

Trong thông điệp *Deus caritas est*, Đức thánh cha Bênêđictô XVI lưu ý rằng bác ái là bổn phận của mỗi tín hữu, đồng thời cũng là bổn phận của cộng đồng Hội thánh (số 20). Điều này giả thiết một sự phối hợp và tổ chức các công cuộc từ thiện, như đã diễn ra ngay từ thời Hội thánh sơ khai. Bài này muốn trình bày những nét nổi bật của hoạt động bác ái của Hội thánh trải qua lịch sử.

Tác giả: Linh mục Antoni Esteve I Sera, *Diaconia de la caridad cristiana. (Una aproximación teológica pastoral)*, Caritas diocesana de Orihuela-Alicante, cap. 2. “La tradición eclesial de la caridad institucional”, lấy từ địa chỉ internet: [www.caritasoa.org/Documentos/teoypastoral.pdf](http://www.caritasoa.org/Documentos/teoypastoral.pdf).

Khi khẳng định rằng hoạt động bác ái trong Hội thánh cần được phối hợp, Đức Thánh Cha Bênêđictô XVI không chỉ nhắm đến tính cách hiệu năng trong việc tổ chức công tác từ thiện nhưng còn đi xa hơn nữa: điều này liên quan đến bản chất của Hội thánh là bí tích của ơn cứu độ phổ quát. Là một bí tích (nghĩa là dấu hiệu và dụng cụ của ơn thánh), Hội thánh cần phải diễn đạt, qua các cơ cấu hữu hình, bản tính của mình là phục vụ tình

yêu của Thiên Chúa dành cho những thành phần yếu kém của nhân loại.

Ý thức sứ điệp đó, các tín hữu tiên khởi đã phân phát tài sản cho người nghèo, nhằm chứng tỏ rằng, bất chấp những dị biệt về nguồn gốc xã hội, việc chung sống liên đới là điều có thể thực hiện. Theo dòng thời gian, nhờ sức mạnh của Tin mừng, các đan sĩ đã canh tác ruộng đất, các tu sĩ nam nữ đã thiết lập các bệnh viện và trạm xá tiếp đón người nghèo, các hiệp hội giáo dân nam nữ thuộc mọi tầng lớp đã dấn thân giúp đỡ những người túng quẫn; tất cả đều thâm tín rằng những lời của Chúa Giêsu đã dạy: “những gì các con làm cho một người em nhỏ của Thầy là các con làm cho Thầy” (Mt 25,40) không thể nào chỉ là tư tưởng lành thánh nhưng cần diễn đạt cụ thể ra cuộc sống. Ngày nay Hội thánh cũng ý thức rằng sứ điệp xã hội của mình chỉ đáng tin cậy nhờ chứng tá của hành động chứ không nguyên chỉ vì lý luận chặt chẽ mạch lạc. Cũng do ý thức đó mà phát sinh lòng ưu ái đối với người nghèo. Lòng ưu ái này không có nghĩa là phân biệt các giai cấp, cách riêng bởi vì trong xã hội ngày nay, tình trạng “nghèo” không chỉ giới hạn vào khía cạnh kinh tế, mà còn bao hàm những hình thức văn hóa và tôn giáo nữa. Lòng ưu ái dành cho người nghèo còn thúc đẩy Hội thánh mở tầm mắt ra toàn cầu, nơi mà tuy đã có nhiều tiến bộ về công nghệ và kinh tế nhưng vẫn còn tồn tại nhiều cảnh nghèo: tại những quốc gia tiên tiến với nhiều nhóm bị gạt ra bên lề, chẳng hạn các người già lão bệnh tật, những người di dân, cũng như tại những người quốc gia trên đường phát triển.

Chúng ta sẽ điếm qua các hoạt động bác ái của Hội thánh trải năm giai đoạn lịch sử: 1/ thời các tông đồ; 2/ thời các giáo phụ; 3/ thời Trung cổ; 4/ thời cận đại; 5/ thế kỷ XIX-XX.

## I. Các định chế bác ái của Hội thánh thời các tông đồ

Thánh Luca đã thu tóm yếu tố cấu thành của Hội thánh vào hạn từ *koinonia* (hiệp thông): cộng đoàn các tín hữu đồng tâm hợp ý với nhau trong việc gắn bó với lời giảng của các thánh tông đồ, với việc bẻ bánh và cầu nguyện (Cv 2,42); sự hiệp thông còn được diễn tả qua việc để chung tài sản và phân phát cho mỗi người tùy theo nhu cầu (Cv 2,44-45). Với sự tăng trưởng của cộng đoàn, việc chung tài sản không thể duy trì được nữa, nhưng tâm tình chia sẻ vẫn được duy trì, ngõ hầu trong cộng đồng không có ai thiếu thốn những nhu cầu căn bản<sup>1</sup>.

Từ tình hiệp thông nảy ra những hành động cụ thể và những tổ chức để cung ứng những đòi hỏi của cộng đoàn, dưới một danh nghĩa chung là “tác vụ” (dịch vụ: *diakonia*). Ở chương sáu của sách Tông đồ công vụ, chúng ta thấy các tông đồ đặt ra một nhóm bảy người để phục vụ việc phân phát lương thực cho các bà góa. Những người này được chọn lựa không chỉ nguyên nhờ hoạt động đặc lực, nhưng còn là những người “đầy thần khí và khôn ngoan” (Cv 6,1-6): công cuộc từ thiện được nhìn như một công tác của Hội thánh.

Tân ước còn thuật lại những cuộc lạc quyền tại Antiôkia (Cv 11.27-30) và Côrintô (2Cr ch.8-9) nhằm giúp đỡ giáo đoàn Giêrusalem, mở đường cho tập tục trong Hội thánh về việc chia sẻ tài sản giữa các tín hữu. Thánh Phaolô đã dành ra hai chương để bàn về vấn đề này. Người coi cuộc lạc quyền như là một

---

<sup>1</sup> Những văn bản của Tân ước cho thấy rằng sự phân biệt giữa người giàu với người nghèo vẫn tồn tại, tới mức độ sinh gương mù (xc. 1Cr 11,18-22; Gc 2,1-9). Việc thay đổi nào trạng đòi hỏi thời gian. Mặt khác, thánh Phaolô không lên tiếng đòi huỷ bỏ chế độ nô lệ, nhưng ngài khuyên ông Philêmon đã đối xử với Onêsimô như một người anh em.

*diakonia* (2Cr 8,4; 9,1.12t), vừa mang tính cách phục vụ vừa mang tính cách phụng tự, ra như muốn nêu bật ý nghĩa linh thiêng của nó, họa theo tấm gương của Đức Kitô đã lấy cái nghèo của mình để làm cho chúng ta trở nên giàu sang. Thánh Tông đồ cũng đã thu xếp cách tổ chức cuộc lạc quyên này, chỉ định các nhân viên thi hành.

Thư gửi Timôtê cũng gợi ý cho thấy một thành phần khác đặc trách công tác từ thiện trong Hội thánh là “hàng ngũ các quả phụ” (*ordo viduarum*). Một đảng, Hội thánh phải săn sóc các quả phụ; đảng khác, các quả phụ cũng hợp thành một đoàn ngũ để thi hành các công cuộc bác ái mà cộng đồng uỷ thác, tựa như: đón tiếp các lữ khách, thăm viếng các gia đình, giúp đỡ những kẻ túng quẫn (1Tm 5,9-10).

Sách *Didakhê*, một tác phẩm viết vào thời các thánh tông đồ (khoảng năm 70), đã đề ra một quy luật về sự khó nghèo như sau: “Bạn hãy lấy những sản phẩm đầu tiên của vụ hái quả hay gặt lúa, của các đàn bò hay cừu, và trao cho các ngôn sứ bởi vì những người này là các tư tế; nếu mà không có ngôn sứ thì hãy trao cho người nghèo. Nếu bạn làm một tấm bánh thì hãy lấy phần đầu tiên và thi hành quy luật. Cũng vậy, khi bạn mở một chum rượu hoặc dầu, thì hãy lấy phần đầu tiên và trao cho các ngôn sứ. Về tiền bạc, áo quần và tất cả những gì mà bạn sở hữu, thì hãy lấy phần đầu tiên theo như bạn xét, và hãy ban phát hợp với quy luật” (13,3-7).

Một điều đáng ghi nhận ở đây là trong Hội thánh tiên khởi, hai ý tưởng *diakonia* và *koinonia* liên kết với nhau: nếu thiếu *koinonia* thì sẽ không có *diakonia*, và nếu không có *diakonia* thì cũng chẳng có *koinonia*, cũng tương tự như hai ý tưởng *agape* và *ekklesia* liên kết hòa hợp với nhau, như ta thấy trong các thư của thánh Inhaxiô. Thánh nhân gửi lời chào thăm các “*agapê*”

Smyrna và Ephêsô (*Ad Trallianos* 13,1): Hội thánh được gọi là *agapê* bởi vì muốn diễn tả tình liên đới, tương trợ trong nội bộ của mỗi giáo đoàn cũng như giữa các giáo đoàn. *Agapê* phát sinh ra *koinonia* và *diakonia*: sự hiệp thông, chia sẻ, phục vụ là dấu chỉ cho thấy tình yêu Thiên Chúa sinh động giữa các tín hữu.

Chúng ta về sự chia sẻ tài sản nơi cộng đồng Kitô hữu tiên khởi đã để lại vang âm nơi các văn phẩm tiếp theo thời các tông đồ. Thánh Clémentê khẳng định rằng: “người mạnh hãy chăm sóc kẻ yếu, và kẻ yếu hãy tôn trọng người mạnh; người giàu hãy giúp người nghèo, và người nghèo hãy tạ ơn Chúa vì đã quan phòng cho có người giúp đỡ sự thiếu thốn của mình” (*Thư gửi Corintô* 38,2). Sách Mục tử Hermas kêu gọi các tín hữu như thế này: “Bạn hãy dùng sản phẩm do lao công của mình đã được Chúa ban để làm việc từ thiện giúp người nghèo, và đừng quan tâm phân biệt ai là người phải cho và ai là người không nên cho; bạn hãy cho hết tất cả mọi người, bởi vì Thiên Chúa muốn cho tất cả mọi người đều được hưởng nhờ những ơn lộc của Người” (*Pastor* 27,4).

Do ảnh hưởng của cộng đồng Qumran và cộng đồng tín hữu tiên khởi ở Giêrusalem, tác giả “Thư của Barnabê” bắt buộc phải đề tài sản làm của chung: “Bạn hãy chia sẻ cho người thân cận tất cả những gì mình có, và đừng nói rằng những tài sản ấy là của riêng bạn, bởi vì nếu các bạn thông chia những của cải bất diệt thì các bạn lại càng phải thông chia những của cải tạm bợ biết mấy! ... Bạn đừng giống như những người mở rộng tay khi nhận lãnh, nhưng nắm tay lại khi trao ban. Bạn đừng chần chừ khi trao ban, cũng đừng lăm bắm khi trao ban, nhưng bạn hãy nhận biết ai là kẻ sẽ trả lại sự đóng góp của bạn” (*Thư Barnabê* 19,8-11).

Tác giả của lá thư gửi Đionhêô lấy việc bắt chước Thiên Chúa làm nền tảng cho việc phân phát. Kẻ nào phân phát những tài sản nhận lãnh bởi Thiên Chúa thì biến thành người bắt chước Thiên Chúa. Thực vậy, việc biến đổi giả thiết lòng ước ao san sẻ, ý chí muốn họa lại lòng quảng đại của Thiên Chúa, là ngọn nguồn của tất cả mọi tài sản: “Bây giờ bạn đã biết Thiên Chúa Cha, bạn hãy nghĩ đến niềm vui sẽ nhận được như thế nào? Bạn sẽ yêu thương thế nào kẻ đã yêu thương bạn trước tiên? Và khi bạn yêu Ngài thì bạn biến thành kẻ bắt chước lòng nhân hậu của Ngài .. Lý do là vì hạnh phúc không hệ tại ở chỗ thống trị người khác, cũng không hệ tại ở muốn ở trên những người yếu ớt, cũng không hệ tại ở chỗ làm giàu và đàn áp kẻ túng quẫn. Kẻ nào lãnh nhận vào mình cái gánh nặng của tha nhân; kẻ nào sẵn sàng làm điều tốt cho hạ cấp của mình; kẻ nào giúp đỡ người túng quẫn cũng giống như khi mình nhận lãnh từ Thiên Chúa, thì biến thành Thiên Chúa của những kẻ lãnh nhận từ bàn tay của Ngài, kẻ ấy là người thực sự bắt chước Thiên Chúa” (11,3-6).

## II. Việc tổ chức bác ái vào thời các giáo phụ

Vào thời này chúng ta gặp thấy nhiều hình thức tổ chức bác ái dựa theo những quy tắc tiếp nhận từ thời các thánh tông đồ.

1. Từ giữa thế kỷ II, chúng ta đã có những tài liệu về việc lạc quyên vào các ngày chúa nhật, và về những quỹ tiết kiệm được gây dựng do những việc giữ chay. Đức giám mục là người quản lý những phương tiện để thực hành bác ái, nghĩa là những món tiền và những kho thực phẩm. Các quỹ được gây dựng bởi những cuộc lạc quyên thông thường và những sự dành dụm vào những ngày giữ chay. Tất cả mọi tín hữu, kể cả những người nghèo, đều góp phần vào *diakonia*. Trong quyển *Minh giáo*,

thánh Giustinô cho biết như sau: “Những ai có cửa của cải sung túc, và muốn đóng góp thì cứ tự tiện tùy theo ý định của mình. Cửa lạc quyên được trao cho vị chủ toạ (Thánh lễ ngày chúa nhật), và ngài trợ giúp những cô nhi quả phụ, những người túng quẫn vì bệnh tật hay vì lý do nào khác, những người bị giam tù, những kẻ ngoại kiều, nói tắt, ngài là kẻ che chở tất cả những ai túng cực” (*I Apologia*, c. 67). Ngoài ra, trong thời kỳ bắt đạo, một môi trường đặc biệt để thi hành bác ái là thăm viếng các tín hữu bị giam cầm, bị lưu đày, và nếu có thể, góp tiền chuộc họ về.

2. Bước sang thời đại tự do hành đạo kể từ hoàng đế Constantinô, Chính quyền Rôma tài trợ cho Hội thánh nhiều phương tiện để thi hành công tác xã hội, nhờ vậy các giám mục cũng mở rộng các tổ chức bác ái. Thánh Basiliô, vừa khi được bổ nhiệm giám mục Cêsarêa đã thiết lập một cơ sở mà hồi thế kỷ V được người ta gọi là *Basileide*. Lúc đầu nó gồm vài nhà trọ dành để tiếp đón những lữ khách và những kẻ vô gia cư; về sau, nó phát triển thành một thị trấn đến nỗi xô dịch luôn cả trung tâm hoạt động của thành phố. Vị giám mục đã phân trần với quan tổng đốc về việc khai triển cơ sở với những lời lẽ thế này: “Khi xây cất nhà cửa cho những lữ khách, những kẻ không cửa không nhà, những kẻ túng quẫn, thì chúng tôi đâu có làm thiệt hại cho ai? Cần phải thiết lập những đồ cần thiết để chăm sóc họ, các y tá, bác sĩ. Rồi cần phải có những điều cần thiết để sống xứng đáng; ngoài ra, còn phải làm những căn nhà để làm việc. Tất cả những điều này sẽ mang lại sự tiến bộ cho địa phương, và sự hãnh diện cho quan tổng đốc, bởi vì ông sẽ nhận được những lời ca ngợi” (*Thư số 94*).

3. Một trong những định chế vẫn còn được duy trì cho đến thời Tiền-Trung-cổ là “đăng ký” các người nghèo. Ra đời bên Ai cập hồi thế kỷ IV, lúc đầu nó mang hình thức của một sở từ thiện,

và được mang tên là *diakonia*. Thể chế này được các đan viện du nhập sang Tây phương. Tại Phi châu và Italia, vào thế kỷ V, danh từ “*diakonia*” tiếng Hy-lạp được chuyển sang tiếng La-tinh là *matricula*, nghĩa là sổ bộ, danh sách. Các giáo hoàng Lêô Cả và Gêlasiô đã tổ chức lại cơ chế ở Rôma, và sau đó, định chế này lan rộng sang các thành phố bên Gallia (Pháp) vào thế kỷ VI. Cơ quan này chăm sóc những người nghèo không có công ăn việc làm, những phụ nữ không nơi nương tựa, nhất là những quả phụ. Những danh sách còn lưu lại cho ta một ý tưởng về số người được chăm sóc: 40 người ở nhà thờ chánh toà Autun và Reims, 726 ở Metz, bao gồm tất cả những người nghèo sống tại thành phố và ngoại ô. Những người nghèo ấy được gọi là “những kẻ nghèo của Chúa Kitô”. Họ trú ngụ ở các nhà gọi là *matricula* hoặc *mansio pauperum*, và họ được mang danh là những *matriculari*<sup>2</sup>. Hội thánh cung cấp cho họ nơi ở, lương thực và quần áo. Các tín hữu cũng giúp đỡ họ. Những người *matriculari* trở thành một yếu tố quan trọng trong việc chọn lựa các giám mục, bởi vì một tiêu chuẩn đặt ra là ứng viên phải có những nguồn để nâng đỡ các cơ sở ấy. Nhân dân đã biết rõ điều đó cho nên họ thường ủng hộ những người giàu và quảng đại. Khi vua Charles Martel muốn can thiệp vào các cuộc bầu giám mục và đưa những người thuộc phe của ông, thì dân đã đặt tên cho ông là “tên ăn trộm của cái người nghèo”, bởi vì ông đưa ra những ứng viên không quan tâm đến dân nghèo.

4. Nhiều giám mục, qua lời giảng hay bài viết, đã gây lên một ý thức xã hội, và cổ động những người giàu hãy giúp đỡ người nghèo, thậm chí đôi khi các ngài còn chỉ trích tâm hồn chai

---

<sup>2</sup> Việc “đăng ký” những người nghèo không những giúp các nhà chức trách nắm được tình hình trong địa phận của mình, nhưng còn tạo ra sự “ổn định” cho các người nghèo, tránh cảnh đi từ nơi này sang nơi khác để xin bố thí.

đá hoặc thối xa xỉ của các phú hộ. Đó là trường hợp của các thánh Hiêrônômô, Basiliô Cả, Gioan Kim khẩu, Ephrem, Ambrôsiô. Các vị này cũng nổi tiếng trong việc tổ chức những hoạt động bác ái, tựa như thánh Gioan Kim khẩu, qua những viện mồ côi, trại tị nạn, đã trợ giúp đến khoảng 5000 người tại thủ đô Constantinopolis. Thánh Gioan Kim khẩu đã đặt vấn đề về nguồn gốc tài sản. Ngài chấp nhận rằng những tài sản kiếm được do lao động và chăn nuôi là điều lương thiện. Xưa khi tổ phụ Giacôb đã gây dựng tài sản nhờ công lao khó nhọc. Tổ phụ Abraham đã được Thiên Chúa trực tiếp ban cho của cải dồi dào. Tuy nhiên, lắm lần việc tích lũy tài sản bắt nguồn từ sự bất chính. Thực vậy, vào buổi đầu, Thiên Chúa đã tạo dựng trái đất cho tất cả mọi người. Ngày nay, một thiểu số sở hữu tài sản khổng lồ đang khi những người khác không có gì hết; điều này không thể chấp nhận được. Đức giám mục Constantinopolis đã lên án những khối tài sản khổng lồ thành hình do sự bất chính, bởi lẽ đã cướp lấy đất đai của người nghèo, tước đoạt những mảnh đất đai của họ. Dù sao ngài lên án những tài sản bắt nguồn do việc cướp của, chứ không chỉ trích những tài sản thủ đắc do phúc lành của Thiên Chúa.

Đàng khác, dựa theo đường lối thực hành lạc quyên của thánh Phaolô, thánh Gioan Kim khẩu đề xuất một phương tiện hữu hiệu để chia sẻ tài sản cho người nghèo là lập ra những quỹ dành cho người nghèo<sup>3</sup>. Quỹ này có thể đặt ngay tại chỗ cầu nguyện, để các tín hữu vào nhà thờ cầu nguyện, thì trước hết họ hãy làm việc bác ái cho người nghèo rồi sau đó mới dâng lên Chúa lời cầu nguyện (*Hom. super 1 Cor. 43,4*)

---

<sup>3</sup> Ở đây chúng ta nói đến những người nghèo do số phận “bất đắc dĩ”, chứ không nói đến những người nghèo “tự nguyện”, điển hình nơi phong trào các đan sĩ phát triển từ thế kỷ IV:

5. Những bệnh viện của Kitô giáo đã ra đời rất sớm. Có lẽ thánh nữ Hêlêna (k.242-329), thái hậu của hoàng đế Constantinô, đã cất các bệnh viện đầu tiên dành cho những kẻ hành hương sang Giêrusalem. Những bệnh viện có chứng cứ chắc chắn hơn được cất vào thế kỷ IV: bệnh viện của thánh Ephrem tại Edêsa gồm 300 giường dành cho người bị dịch hạch, bệnh viện của bà mệnh phụ Fabiola và nghị sĩ Panmaquiô ở Rôma. Bên các giáo hội Đông phương, nổi tiếng hơn cả là những *xenodokia*, bệnh viện dành cho nhiều hạng người, được cất bên cạnh các đan viện thánh Basiliô. Trên đây chúng ta đã nói lên việc ngài cất các “*basileide*” lúc còn sinh tiền.

6. Một đóng góp quan trọng của Kitô giáo vào việc cải tổ xã hội là việc du nhập tinh thần bác ái vào Bộ luật Rôma. Hoàng đế Constantinô đã ban hành nhiều quy định về việc giúp đỡ các quả phụ. Tuy nhiên khi hoàng đế Theôđôsiô ban hành Bộ Dân luật Rôma, thì ông đã xác nhận rằng Nhà Nước có nghĩa vụ nâng đỡ Hội thánh trong công tác xã hội. Ông cũng quy định rằng hằng tuần các giám mục phải thăm viếng các nhà tù, và đảm bảo cho các tù nhân được đối xử nhân đạo cũng như được nhận lãnh các trợ giúp tinh thần.

Tóm lại, ảnh hưởng của các giám mục đối với các công tác xã hội trong Đế quốc Rôma rất rõ rệt. Khi hoàng đế Giulianô lên ngôi, ông muốn hồi phục tôn giáo cổ truyền. Nhằm thực hiện ý định này, ông thiết lập một hàng giáo phẩm để chuyên lo công cuộc bác ái tại các quán trọ dành cho lữ khách và người hành khất, giống như tổ chức của Hội thánh Công giáo, bởi vì ông nghĩ đó là biện pháp hữu hiệu để thắng cuộc trong cuộc cạnh tranh<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Xem thông điệp *Deus caritas est* của đức thánh cha Bênêđictô XVI, số 24.

### III. Thời Trung cổ

Chúng tôi không muốn dài dòng về công tác xã hội của các đan sĩ Biển đức. Ngoài việc tiếp đón các lữ khách, các đan viện còn là trung tâm huấn nghệ cho dân làng về xây cất và trồng trọt<sup>5</sup>. Chúng tôi cũng bỏ qua những lời giảng của các mục tử về nghĩa vụ thực hành bác ái đối với người nghèo<sup>6</sup>, và chỉ ghi nhận vài hình thức nổi bật của hoạt động bác ái của Hội thánh vào thời này.

1. Hình thức thực hành bác ái điển hình nhất là các bệnh viện<sup>7</sup>, được cất lên ở tất cả mọi thành phố. Vào thời ấy, tiên vàn bệnh viện là nơi đón tiếp bệnh nhân, hơn là nơi chữa trị (nhiều nơi không có y sĩ). Các bệnh viện mang chiều cỡ từ nhỏ đến lớn: nhỏ nhất thì chỉ có một hai phòng (mỗi phòng hai giường); cỡ trung bình là ba mươi phòng. Đặc trưng của bệnh viện thời Trung cổ là những toà nhà cất liền với thánh đường: các phòng bệnh nhân được đặt ngay bên trong lòng nhà thờ, nhờ vậy người bệnh

---

<sup>5</sup> Vai trò của các đan viện trong Giáo hội vào thời Trung cổ mang cả bộ mặt tích cực và tiêu cực. Tích cực: đan viện là nơi tiếp đón các lữ khách, những kẻ vô gia cư, cách riêng trong thời buổi loạn lạc. Tiêu cực: đan viện sở hữu nhiều tài sản, và trở thành trung tâm quyền lực. Những cuộc canh tân Giáo hội vào thế kỷ XII-XIII muốn đưa các tu sĩ trở về nếp sống khó nghèo nguyên thủy cả trên bình diện cá nhân lẫn trên bình diện cộng đoàn.

<sup>6</sup> Chẳng hạn như thánh Bernardinô Siena O.F.M., cha Savonarola O.P., thánh Antoninô O.P. giám mục Firenze.

<sup>7</sup> Trong tiếng Việt, “bệnh viện” là nơi để điều trị bệnh tật. Tiếng Pháp hôpital bắt nguồn từ tiếng La-tinh *hospitalis* có nghĩa là nơi đón tiếp khác (*hospes*), từ đó có nhân đức *hospitalitas* (hiếu khách). Vết tích của nó còn duy trì trong tiếng Pháp *Hôtel-Dieu* (bệnh viện lớn nhất lại Paris, gần Nhà Thờ Đức Bà): *hôtel* là nơi dành cho khách (*hôte*, khách sạn); các bệnh nhân là khách của Chúa!

có thể tham dự Thánh lễ hoặc kinh nguyện trên giường của mình. Khi bệnh tình trở nên nguy kịch, thì người bệnh được ban bí tích xức dầu. Khi qua đời, họ được an táng theo phụng vụ.

Quan niệm về bệnh viện thời đó chú trọng đến mặt tinh thần hơn là mặt y khoa. Trong khung cảnh đó, nhiều “hiệp hội” giáo dân đã ra đời để phục vụ người bệnh. Các thành viên tuân giữ kỷ luật tu trì, xen lẫn việc cầu nguyện với việc chăm sóc bệnh nhân. Đó là nguồn gốc của những “Dòng Bệnh viện” (*Ordres hospitaliers*) vào thế kỷ XII: Dòng thánh Gioan ở Giêrusalem (1090), Dòng Teutonicô (1190), nhằm giúp đỡ các khách hành hương bên Thánh địa. Về sau, do hoàn cảnh thời thế, các dòng này mang thêm tính cách quân sự (*Ordres militaires, chevaliers*).

2. Một hoạt động bác ái nữa là xây cất các cầu. Việc xây dựng và bảo trì các cầu được coi như một hình thức công tác xã hội cộng thêm ý nghĩa tôn giáo (bảo đảm giao thông an toàn cho khách hành hương). Các hiệp hội xây cầu (*fratres pontifices*) được thành lập với cơ cấu giống như dòng tu. Các hội viên không những chứng tỏ tinh thần phục vụ nhưng còn bày tỏ tinh thần huynh đệ liên đới. Bên Pháp hai tổ chức “xây cầu” điển hình được lập do thánh Benezet (hay Benoit Hermillon +1184) và thánh Raymond Gayard (1118).

3. Các Dòng tu giải phóng các nô lệ: các tu sĩ tình nguyện đi viếng thăm và giải thoát các Kitô hữu bị Hồi giáo bắt làm nô lệ, kể cả bằng cách bán mình để chuộc các người đó. Hai dòng được lập bên Tây ban nha là Dòng Chúa Ba ngôi (thánh Gioan de Mata 1160-1213, và Felix de Valois 1127-1212) và dòng Đức Mẹ chuộc kẻ làm tội (thánh Phêrô Nolascô + 1256).

4. *Monti di Pietà* (dịch sát nghĩa đen là “Núi Đạo Đức”). Đây là một tổ chức ra đời bên Ý vào thế kỷ XV (bắt đầu ở Pêrugia năm 1672). Thời ấy, luân lý Công giáo cấm cho vay tiền lấy lời, vì thế các tổ chức cho vay nằm trong tay người Do thái với lãi xuất cắt cổ. Hậu quả là người Kitô hữu đâm ra thù ghét người Do thái, và nhiều thương gia Kitô giáo bị khánh tận vì vỡ nợ. Để đương đầu với tai ương đó, cha Marco Strozzi dòng Phan sinh đứng ra tổ chức các “núi” (*monte*, theo nghĩa là: gom góp, thu tích vốn) để giúp đỡ những người cần tiền, bắt đầu là các nông dân cần vay tiền để trồng trọt và hoàn nợ sau vụ gặt. Lúc đầu ý tưởng này gặp nhiều chống đối, kể cả trong hàng ngũ Giáo hội, nhưng sau đó đã được công đồng Lateranô V (năm 1515) ủng hộ. Tổ chức này phát triển cực thịnh tại châu Âu trong thế kỷ XVII, và vẫn tồn tại ở vài quốc gia châu Âu (chẳng hạn như tiệm cầm đồ *Mont-de-piété* tại Bruxelles, thành lập năm 1618). Tổ chức này được nhắc đến ở số 65 của thông điệp *Caritas in veritate*.

5. Các hiệp hội giáo dân. Trong bầu khí của tự do lập hội của thời Trung cổ, nhiều hiệp hội giáo dân được thành lập để giúp nhau sống đạo. Ngoài những hiệp hội cổ võ các việc đạo đức thờ phượng, cũng có nhiều hiệp hội dấn thân vào công tác xã hội, tựa như: giúp đỡ những người hấp hối, an táng người chết; cứu trợ các bệnh nhân, nâng đỡ các quả phụ, chuộc các người nô lệ, vv<sup>8</sup>. Nhiều hiệp hội vẫn hoạt động cho đến ngày nay.

Trước khi kết thúc thời Trung cổ, thiết tưởng nên nhắc đến một định chế mang tính cách chính trị, đó là chế độ “hưu chiến” (*Pax Domini, Trêve de Dieu*) do các giáo sĩ đề xướng từ thế kỷ

---

<sup>8</sup> Từ thế kỷ XII, các sách giáo lý đã liệt kê 14 mối thương người (7 mối thương xác và 7 mối thương linh hồn). Các hiệp hội được thành lập để thực hành các nghĩa vụ ấy.

XI<sup>9</sup>. Đứng trước tình cảnh nội chiến tương tàn giữa các lãnh chúa, Giáo hội yêu cầu và áp đặt chế độ hưu chiến về không gian và thời gian. Xét về không gian, các thánh đường và tu viện là nơi bất khả xâm phạm (cũng tương tự như quyền tị nạn chính trị tại các tòa Đại sứ hiện nay). Xét về thời gian, phải đình chỉ các cuộc giao tranh vào ngày chúa nhật lễ trọng (để cho các tín hữu có thể tuân hành luật buộc đi lễ), và vào vài mùa phụng vụ (mùa Chay - mùa Phục sinh, mùa Vọng-Giáng sinh). Đề nghị của Giáo hội được thực thi nhờ sự ủng hộ của các nhà cầm quyền dân sự, cũng như nhờ chính những hình phạt giáo luật dành cho kẻ vi phạm (vạ tuyệt thông).

## IV. Thời cận đại

Vài điểm nổi bật.

1. Việc chăm sóc các bệnh nhân. Các bệnh viện được tổ chức quy mô hơn, để đáp ứng những nhu cầu của người nghèo, vào thời buổi còn thiếu các cơ sở y tế của Nhà Nước. Trong lãnh vực này, hai dòng tu nổi tiếng được thành lập vào thế kỷ XVI: đó là Dòng Bệnh viện do thánh Gioan Thiên Chúa (1495-1550), và Dòng Phục vụ các bệnh nhân do thánh Camillô de Lelis (1550-1614) thành lập.

Cũng trong chiều hướng ấy, sang thế kỷ XVII, thánh Vinh-sơn Phaolô (1581-1660) cùng với thánh Louise de Marillac (1591-1660) lập Dòng Nữ tử Bác ái (1633), thăm viếng người nghèo, giúp đỡ các trẻ mồ côi, mở lớp cho các thiếu nhi thất học, huấn nghệ.

---

<sup>9</sup> Lần đầu tiên *Sacramentum pacis* được nói đến là công nghị Elna năm 1021, rồi đến Tolouges (gần Perpignan) năm 1027, ở mạn Nam nước Pháp.

## 2. Những công tác bác ái xã hội ở Mỹ châu

Sau cuộc khám phá lục địa mới, nhiều đoàn người từ châu Âu sang khai thác đất đai. Các nhà truyền giáo cũng sang đây truyền giáo. Một cuộc tranh luận thần học đã sớm bùng nổ khi cha Bartolomé de las Casas O.P. (1474-1566) tố cáo các địa chủ Tây ban nha bóc lột người bản xứ. Đây là khởi điểm cho những cuộc suy tư về những quyền lợi tự nhiên của những người ngoại giáo. Dù sao bên cạnh những cuộc bảo vệ thổ dân về phương diện pháp lý, các nhà truyền giáo còn thiết lập các cơ sở để huấn luyện thổ dân về nhân bản và tôn giáo<sup>10</sup>.

## 3. Những trào lưu tục hóa

Cuộc cách mạng Pháp đã giải tán các dòng tu<sup>11</sup>. Nhà Nước nắm giữ các cơ sở bác ái từ thiện của Hội thánh. Đồng thời, các triết gia bắt đầu xét lại vấn đề sự hiện diện của người nghèo. Trước đây, các nhà giảng thuyết Kitô giáo trình bày người nghèo như là biểu tượng của Đức Kitô; sự hiện diện của người nghèo là cơ hội cho các tín hữu thực thi đức bác ái. Bây giờ, người ta coi những người nghèo và những người hành khất như là kẻ ăn hại, không ích lợi gì cho xã hội. Nhà Nước phải tìm cách giải quyết tệ nạn các người nghèo.

---

<sup>10</sup> Chẳng hạn các “*reducciones*” của Dòng Tên ở Paraguay (một thứ “hợp tác xã tự trị” dành cho các thổ dân, tránh cảnh bóc lột của các điền chủ Tây ban nha); hoặc các làng xã dành cho người da đỏ của Junipero Serra ở miền đất California ngày nay.

<sup>11</sup> Nghị quyết của Quốc hội lập hiến năm 1790.

## V. Thế kỷ XIX-XX

Tiếc rằng lý tưởng cách mạng xã hội bên Pháp không đuổi kịp tình trạng mới gây ra bởi cuộc cách mạng kỹ nghệ khởi xướng từ Anh quốc và lan sang nước Pháp và Đức từ thế kỷ XIX.

Cuộc cách mạng kỹ nghệ đã khiến cho hàng loạt tá điền rời bỏ thôn quê để kiếm việc làm trong các công xưởng. Các chủ nhân có cơ hội khai thác sức lao động của những người đang cần việc làm, trong đó có cả phụ nữ và trẻ em, dựa theo luật cung cầu của thị trường tự do: các thợ thuyền làm việc quần quật nhưng chỉ nhận được đồng lương bèo, và không có gì bảo đảm an sinh. Trong bối cảnh này, phong trào công nhân ra đời để chống lại cảnh bóc lột của giới tư bản. Cũng trong bối cảnh ấy, thuyết mácxít đã chỉ trích các công cuộc bác ái từ thiện của các ông chủ cũng như của bất cứ ai (trong đó có Hội thánh công giáo). Phần nào Karl Marx có lý khi đòi hỏi các chủ nhân hãy tôn trọng nghĩa vụ công bằng đối với thợ thuyền, thay vì phô trương những hành vi bác ái từ thiện<sup>12</sup>.

Tình trạng này đã làm đảo lộn quan điểm cổ truyền về các công cuộc bác ái của Hội thánh; đồng thời nó cũng đặt lên nghĩa vụ của Nhà Nước trong việc cung ứng với những nhu cầu căn bản của người dân. Dần dần, nhiều đạo luật đã được ban hành, thúc đẩy Nhà Nước phải tổ chức những cơ sở giáo dục (trường học), y tế cho nhân dân. Dầu vậy, Giáo hội không kết thúc các hoạt động bác ái xã hội của mình.

1. Ở một mức độ học thuyết, các đức giáo hoàng đã viết các thông điệp xã hội để trình bày những yêu sách của công bằng

---

<sup>12</sup> Xc. Đức thánh cha Bênêdictô XVI, thông điệp *Deus caritas est*, số 26.

trong hoàn cảnh mới. Người ta thường lấy thông điệp *Rerum novarum* của đức Lêô XIII (ngày 15/5/1891) như mở đầu cho giáo huấn xã hội của các giáo hoàng, được tiếp tục dưới thời đức Piô XI (thông điệp *Quadragesimo anno*), các sứ điệp truyền thanh của đức Piô XII, hai thông điệp *Mater et Magistra* và *Pacem in terris* của đức Gioan XXIII.

Thực ra, các thông điệp xã hội đã được chuẩn bị bởi những sách vở, hội thảo đây đó do các giáo sĩ và giáo dân tổ chức, để suy nghĩ về những chiều kích mới mẻ của xã hội. Chúng ta có thể trưng dẫn vài nhân vật điển hình: linh mục F. R. Lamennais (1782-1854), hồng y Manning bên Anh và hồng y Gibbons bên Mỹ, các giáo dân và giáo sĩ ở Fribourg (Thụy sĩ). Đó là chưa kể những nhà giảng thuyết đã mạnh dạn tố cáo tình trạng bất công trong việc đối xử các công nhân, chẳng hạn đức cha Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), giám mục Mainz bên Đức.

Mặt khác, nên biết là có một sự tiến triển về tư tưởng trong giáo huấn xã hội của Giáo hội. Một đảng, các đề tài được mở rộng thêm, chẳng hạn như liên quan đến vấn đề chiến tranh và hoà bình thế giới, bảo vệ môi sinh. Đảng khác, có sự thay đổi về quan điểm dựa theo những biến chuyển kinh tế chính trị của thời đại, chẳng hạn như các công nhân ngày nay đã tham gia vào việc quản trị doanh nghiệp, Nhà Nước đã can thiệp vào các hoạt động kinh tế, vv. Chúng ta có thể nhận thấy rõ điều này khi phân tích hiến chế “Vui mừng và Hy vọng” của công đồng Vaticanô II, và các thông điệp xã hội phát hành sau công đồng (đức Phaolô VI, đức Gioan Phaolô II).

2. Trên bình diện thực hành, các Kitô hữu không ngừng sáng tạo những tổ chức để đáp ứng với tình thế mới.

Đứng đầu là các vị sáng lập các dòng tu. Rất nhiều dòng (đặc biệt là dòng nữ) đã ra đời vào thế kỷ XIX để phụ trách các công tác bác ái xã hội, đặc biệt là giúp đỡ những người nghèo, những người bệnh, hoặc lo việc giáo dục các trẻ em, khi mà Nhà Nước chưa có những bệnh viện, trường học đầy đủ. Các dòng tu này có thể mang tầm kích hoạt động nhỏ bé trong một giáo phận, nhưng cũng có thể bành trướng hoạt động khắp thế giới, chẳng hạn như hai hội dòng của thánh Gioan Bosco: các cha Salésiens (1859) và các nữ tu con Đức Mẹ phù hộ (1874).

Kế đến là các dạng thức mới của tông đồ xã hội. Bên Đức, cha A. Kolping (1813-1865) cất những cư xá dành cho các công nhân, đặc biệt là công nhân trẻ. Bên Pháp, ông Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853) tổ chức những cơ quan từ thiện để giúp người nghèo ngay tại gia đình của họ, theo tinh thần thánh Vinhson Phaolô, đồng thời ông cũng tham gia vào chính trị để tranh đấu cho người nghèo.

3. Bước sang thế kỷ XX, nảy sinh phong trào “linh mục thợ” gồm những linh mục muốn chia sẻ đời sống nghèo của giới lao động kể cả trong những cuộc đấu tranh của họ. Vào giữa thế kỷ, trước nhiều căng thẳng mang tính chính trị, đức thánh cha Piô XII đã ra lệnh cho các linh mục trở về với công tác mục vụ cổ truyền (năm 1953); tuy nhiên, công đồng Vaticanô II lại mở một cánh cửa cho phong trào này (Sắc lệnh *Presbyterorum Ordinis* số 8).

Một hình thức hiện diện khác của Giáo hội với giới lao động là phong trào Thanh Lao Công (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*, do linh mục Joseph Cardijn lập bên Bỉ năm 1924 và P. Tiberghien bên Pháp năm 1926).

Tuy không trở thành phong trào, nhưng những tấm gương hiện diện hoặc phục vụ người nghèo của cha Charles de Foucaud, Abbé Pierre, Mẹ Têrêsa Calcutta, đã khêu lên trong lòng các tín hữu mối quan tâm đến người nghèo. “Lòng ưu ái dành cho người nghèo” trở thành khẩu hiệu hoạt động đặc biệt của nhiều giám mục và tu sĩ ở châu Mỹ Latinh sau công đồng Vaticanô II<sup>13</sup>. “Thần học giải phóng” đã muốn đưa những tư tưởng này vào kế hoạch cải tổ xã hội tại đại lục này. Hiện tượng nghèo đói cần được giải quyết tận cội nguồn, vạch ra những nguyên nhân gây ra sự chênh lệch giàu nghèo.

4. Vào những thập niên cuối thế kỷ XX, vấn đề “giàu-nghèo” không chỉ đặt ra tương quan giữa “địa chủ - tá điền”, “chủ - thợ”, “tư bản - vô sản” trong một quốc gia, nhưng mở rộng đến tương quan giữa các quốc gia: “thế giới thứ nhất / thứ ba”, quốc gia Bắc Bán cầu / Nam bán cầu”.

Trong bối cảnh mới, các thông điệp xã hội đề cập đến sự phát triển các dân tộc (bắt đầu với thông điệp *Populorum progressio* của đức Phaolô VI năm 1967).

Trong lãnh vực hoạt động, nhiều cơ quan bác ái hoặc tương trợ được thành lập mang tầm cỡ liên lục địa. Tổ chức Caritas Internationalis là một thí dụ điển hình: từ những cơ quan quốc gia (thành lập bên Đức năm 1897, Thụy sĩ năm 1901, Hoa kỳ 1910) kết hợp thành cơ quan quốc tế năm 1951 với 13 quốc gia (hiện nay lên tới 164).

---

<sup>13</sup> Đại Hội các giám mục châu Mỹ latinh họp tại Medellin (1968), Puebla (1979)

## Kết luận

Bài này chỉ lướt qua vài hình thức chính của những hoạt động bác ái của Hội thánh trải qua thời đại. Mỗi thời đại có những thách đố mới, đòi hỏi phải đáp ứng với những sáng kiến mới.

1. Đàng sau những “nhu cầu” thời đại, thiết tưởng không nên bỏ qua sự thay đổi quan niệm về người nghèo trải qua lịch sử:

- Có thời mà người nghèo tượng trưng cho thành phần khiêm tốn, hoàn toàn nương tựa vào Thiên Chúa (phong trào “những người nghèo của Giavê” vào cuối thời Cựu ước)

- Có thời mà người nghèo tượng trưng cho chính Chúa Kitô: ai giúp đỡ người nghèo là giúp đỡ chính Chúa Giêsu (dựa theo Matthêu 25)

- Có thời mà người nghèo bị coi xem như hạng người ăn bám xã hội, những người lang thang lười biếng, không chịu làm việc. (Người nghèo là một vết nhơ xã hội, cần phải diệt trừ).

- Có thời mà người nghèo bị coi như nạn nhân của sự bóc lột của người giàu. Vì thế phải huỷ diệt giới tư sản để giải phóng người nghèo.

- Có thời mà sự nghèo không chỉ giới hạn vào lãnh vực kinh tế, nhưng còn mở rộng sang các lãnh vực khác nữa. (Tông huấn *Novo millennio ineunte* số 50 của đức Gioan Phaolô II mô tả những hình thức mới của nạn nghèo).

2. Bài này giới hạn vào sự can thiệp của Hội thánh tại châu Âu, một đại lục “Kitô giáo” (kể từ thế kỷ IV). Vai trò của Hội thánh cũng thay đổi trải qua dòng lịch sử.

- Hội thánh cảm thấy mình có nghĩa vụ phải chăm sóc người nghèo dưới mọi hình thức. Nghĩa vụ trước tiên là của các giám mục, những người lãnh đạo Hội thánh.

- Vào thời cận đại, việc giúp đỡ người nghèo không chỉ là một công cuộc bác ái, nhưng còn là một bổn phận công bằng. Nhà Nước có trách nhiệm cung cấp những dịch vụ cơ bản cho người dân. Sự can thiệp của Hội thánh (qua các Dòng tu, các đoàn thể tự nguyện) giữ vai trò “bổ khuyết”.

- Ngày nay, trong việc giúp đỡ người nghèo (dưới nhiều hình thức), cần phải nhìn nhận sự đóng góp của các Giáo hội ngoài Công giáo (thí dụ các cơ quan của Giáo hội Tin lành), các tổ chức phi-chính phủ, các hội thiện nguyện. Trong bối cảnh này, thông điệp *Deus caritas est* (số 30-31) lưu ý đến việc nêu bật căn tính Kitô giáo giữa những cơ quan từ thiện bác ái khác.□

## Thư tịch

Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, 4 v., Alphonse Picard éd., Paris 1902-1912.

Mario Scaduto, “Charity, Works of”, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol, III New York 1967, 480-497.

Santiago Cantera Montenegro, *Historia breve de la caridad y de la acción social de la Iglesia*, Vozdepapel, Madrid, 2005.

# Từ niềm tin vào Đức Kitô đến việc lựa chọn người nghèo

✉ *L.M. Gustavo Gutierrez O.P.*

---

Trong bài này, cha Gustavo Gutierrez phân tích quan điểm “lựa chọn người nghèo” từ ba khía cạnh: tâm linh, thần học và loan báo Tin mừng. Nguồn: “The option for the poor arises from faith in Christ” in: *Theological studies*, 70(2009) 317-326. Bản dịch tiếng Việt của Phêny Ngân Giang. Những chú thích của tác giả được đặt ở cuối bài (endnote), những chú thích của dịch giả được đặt ở cuối trang (footnote).

Vào tháng 5 năm 2007 đã diễn ra Hội nghị các Giám mục Châu Mỹ Latinh và Caribê lần thứ năm tại Aparecida, Brazil. Đại hội này đã nhiều lần khẳng định tiếp tục đường hướng mục vụ và thần học đã được mở ra trong những năm của Công đồng Vaticanô II và Hội nghị các Giám mục lần thứ hai họp tại Medellín, Colombia (1968). Quyết tâm phục vụ người nghèo, vốn được xem là “một trong những nét đặc trưng của khuôn mặt Giáo hội Châu Mỹ Latinh và vùng Caribê”, đã được Hội nghị Aparecia đặt vào số những điểm then chốt của bản đúc kết. (1)

Quyết tâm của Aparecida liên hệ mật thiết với điều được Đức Bênêđictô XVI nhấn mạnh trong bài diễn văn tại Hội nghị. Đức Thánh Cha đã định vị rõ ràng và vững chắc những nhận xét của mình trong một văn mạch thần học thích hợp: “Lập trường quyết tâm lựa chọn người nghèo được hàm chứa trong niềm tin Kitô giáo vào một Thiên Chúa đã trở nên nghèo vì chúng ta, hầu làm cho chúng ta giàu sang bởi cái nghèo của Người (x. 2Cr 8,9)”. (2) Việc lựa chọn người nghèo bắt nguồn từ niềm tin vào Đức Kitô; điều này được Hội nghị Aparecida lặp lại cách sáng suốt: “Sự dấn thân này phát sinh từ niềm tin của chúng ta vào Đức Giêsu Kitô, Đấng là Thiên Chúa đã trở nên người phàm”. (3)

Lối nhìn về nếp sống Kitô giáo như thế, được phát biểu qua lời tuyên bố và qua việc thực hành dấn thân, là sự đóng góp đáng kể nhất cho Giáo Hội hoàn vũ mà Giáo hội tại châu Mỹ Latinh đã mang lại bằng cuộc sống và suy tư thần học của mình. Việc lựa chọn người nghèo đã bắt đầu những bước sơ khởi trong những năm trước Hội nghị tại Medellin, rồi được củng cố trong thời gian sau Hội nghị ấy, và được viện dẫn trong các Hội nghị giám mục kế tiếp và trong giáo huấn gần đây của Đức Bênêđictô XVI và tại Aparecida. Việc lựa chọn người nghèo đã có được một tầm ảnh hưởng và một vị thế nhờ các thẩm quyền ấy.

Việc lựa chọn người nghèo không chỉ giới hạn vào chuyên bổ nhiệm các nhân viên mục vụ đến những nơi có người nghèo. Mặc dù đầu tư mục vụ vào những vùng người nghèo là điều tốt, nhưng việc lựa chọn người nghèo còn mang tính cách rộng lớn và nhiều đòi hỏi hơn nữa. Cách đây vài năm, Gregory Baum đã mô tả nó như là “một hình thức hiện đại của việc làm môn đệ Chúa”. (4) Ở đây tôi muốn trình bày một vài điểm tương ứng với một viễn cảnh nhắm thẳng vào cốt lõi của đời sống Kitô hữu. Lựa chọn người nghèo được triển khai trong ba bình diện: đi theo Đức

Giêsu, công tác thần học, và loan báo Tin mừng. Ba chiều kích này mang lại sức sống và hình thái cho lập trường quyết tâm lựa chọn người nghèo.

Lựa chọn này bao hàm một cuộc dẫn thân rời khỏi con đường mà mình đang đi, như dụ ngôn về người Samari nhân hậu đã dạy, và bước vào thế giới của “người khác”, của “kẻ bị khinh thị”<sup>1</sup>, của kẻ bị loại trừ khỏi những giai cấp, cộng đồng, chủ trương và quan điểm đang thống trị. Đây là một tiến trình lâu dài và khó khăn nhưng lại cần thiết, và là một điều kiện tiên quyết cho cuộc sống chân thành. Dành ưu tiên cho người khác là một đặc tính của luân lý Tin mừng, và không ai tiêu biểu cho sự ưu tiên này một cách rõ ràng hơn là những người nghèo và những người bị loại trừ. Một bài thơ của Antonio Machado diễn tả về “người khác” như sau:

Đức Kitô dạy: người thân cận của con  
Con hãy yêu như chính mình,  
Nhưng đừng bao giờ quên rằng họ là một người khác. (5)

## I. Đi theo Đức Giêsu

Là Kitô hữu có nghĩa là bước theo những dấu vết của Đức Giêsu dưới sự thúc đẩy của Thánh Thần. Mối tương quan làm môn đệ này, được truyền thống đặt tên là *sequela Christi*, là cội rễ và ý nghĩa sâu xa nhất của quyết tâm lựa chọn người nghèo.

Thuật ngữ “ưu tiên lựa chọn người nghèo”<sup>2</sup> mới xuất hiện gần đây, nhưng nội dung của nó là một thành tố chính yếu của

---

<sup>1</sup> Nguyên văn “insignificant”: không có nghĩa lý, không được đếm xỉa tới.

<sup>2</sup> *preferential option for the poor*.

người môn đệ trong Kinh thánh. Cốt lõi của sự dẫn thân ấy là cảm nghiệm tâm linh về mầu nhiệm Thiên Chúa, Đấng vừa “không thể đặt tên” vừa “gọi tên tất cả”<sup>3</sup>, theo tôn sư Eckhart. Eckhart đã phải đi đến chỗ ấy để nắm bắt ý nghĩa thâm sâu của việc dẫn thân cho Đấng vắng mặt và ẩn danh của lịch sử. Tình yêu của Thiên Chúa, vừa ban không và vừa đòi hỏi, được diễn tả trong lệnh truyền của Đức Giêsu: “Hãy yêu thương lẫn nhau như Thầy đã yêu anh em” (Ga 13,34). Điều này hàm ngụ một tình yêu phổ quát không loại trừ một ai, và đồng thời hàm ngụ một sự ưu tiên dành cho những con người bé mọn nhất của lịch sử, những người bị khinh thị và bị áp bức. Vừa sống tính phổ quát và vừa dành ưu tiên là điều mạc khải Thiên Chúa của tình yêu và làm hiển hiện mầu nhiệm vốn giấu ẩn từ muôn thuở nhưng nay đã được tỏ bày: như thánh Phaolô đã nói, đó là sự loan báo rằng Đức Giêsu chính là Đấng Kitô (x. Rm 16,25-26). Đây là điều mà lập trường quyết tâm phục vụ người nghèo nhắm tới: bước theo Đức Giêsu, Đấng Mê-si-a. (6)

Vì lý do này, Hội nghị Puebla nhắc nhở chúng ta rằng: “phục vụ người nghèo là một phương thế ưu đãi, dù không phải là độc nhất, để đi theo Đức Kitô”<sup>4</sup> (7). Những trải nghiệm sống động của nhiều người Kitô hữu khi tìm kiếm những hành trình khác nhau để tỏ tình liên đới với những người bị lịch sử khinh thị và gạt bỏ đã cho thấy rằng sự xâm nhập<sup>5</sup> của người nghèo, - nghĩa là sự hiện diện mới mẻ của họ trong khung cảnh lịch sử - ,

---

<sup>3</sup> “không thể đặt tên” (*unnamable*) vừa “gọi tên tất cả” (*omni-namable*).

<sup>4</sup> “Ưu đãi nhưng không độc nhất” (không loại trừ): *privileged but not exclusive*.

<sup>5</sup> “xâm nhập”: *irruption*; từ này cũng có nghĩa là: bùng nổ.

biểu thị một sự xâm nhập thật sự của Thiên Chúa vào trong đời sống chúng ta.

Nói như vậy không có nghĩa là bỏ qua những đau khổ mà người nghèo gánh trên thân thể của mình. Nói như vậy không có nghĩa là bỏ qua tiếng kêu gào của họ đòi hỏi công lý về mặt nhân bản, xã hội và văn hoá. Đây không phải là cái nhìn “thiên liêng” mà bỏ mất những chiều kích nhân sinh. Đúng hơn, nó làm cho chúng tôi thật sự nhận ra đâu là cốt yếu của việc dẫn thân cho người thân cận dựa theo Kinh thánh. Thật thế, bởi vì chúng tôi đánh giá và tôn trọng sự kiện sâu sắc của việc những người nghèo xâm nhập, cho nên chúng tôi thấy cần tìm cách giải thích sự kiện này trên nền tảng đức tin. Thật chí lý khi nói rằng: chúng tôi coi rằng sự xâm nhập của người nghèo là một dấu chỉ thời đại mà chúng ta phải nghiên cứu kỹ lưỡng dưới ánh sáng của đức tin, hầu phân định sự thách đố của Thiên Chúa, Đấng đã cắm lều giữa chúng ta (Ga 1,4). Liên đới với người nghèo là khởi điểm của hành trình tâm linh, một hành trình tập thể – hoặc cộng đồng<sup>6</sup>, nếu ai đó ưa thích dùng từ này – hướng về Thiên Chúa. Hành trình này diễn ra trong dòng lịch sử trong đó hoàn cảnh phi nhân nơi người nghèo phơi bày tất cả những sự ác nghiệt của nó, nhưng cũng cho phép khám phá những khả năng và niềm hy vọng.

Bước theo Đức Giêsu là lời đáp trả cho câu hỏi về ý nghĩa của đời người; đó là một cái nhìn toàn diện về cuộc đời chúng ta, nhưng nó cũng tác dụng trên những phương diện nhỏ bé mỗi ngày của đời sống. Cương vị người môn đệ cho phép chúng ta thấy đời sống của mình trong tương quan với ý muốn của Thiên Chúa, và đặt ra những mục tiêu mà mình nhắm đến và thể hiện

---

<sup>6</sup> “tập thể” (*collective*) – “cộng đồng” (*communal*).

qua mối liên hệ hằng ngày với Chúa Giêsu, bao gồm cả mối liên hệ với tha nhân. Con đường tâm linh được thể hiện qua các thực hành của Kitô giáo đó là: lời tạ ơn, việc cầu nguyện, và sự dấn thân vào lịch sử vì tình liên đới, đặc biệt với những người hèn kém nhất. Sự chiêm niệm và tình liên đới là hai mặt của một hành động được thúc đẩy bởi cảm thức toàn diện về cuộc sống, vốn là nguồn mạch của niềm hy vọng và sự vui mừng.

Ý nghĩa sâu xa nhất cho việc dấn thân vì người nghèo là cuộc gặp gỡ với chính Đức Kitô. Âm vang từ một đoạn Tin mừng Máttêu về ngày chung thẩm, Hội nghị Puebla mời gọi chúng ta nhận ra trên khuôn mặt của những người nghèo “những nét đau khổ trên khuôn mặt của Chúa Kitô đang chất vấn và van xin chúng ta” (8). Khám phá này kêu mời tất cả chúng ta hãy hoán cải cá nhân và cộng đồng. Không nghi ngờ gì, bản văn Máttêu là trọng tâm của linh đạo Kitô giáo và đưa ra cho chúng ta một nguyên tắc nền tảng hầu phân định rõ và tìm thấy con đường trung tín với Đức Kitô.

Trong một bài giảng, Đức Tổng Giám mục Romero đã nhận xét: “Có một tiêu chuẩn để biết xem Thiên Chúa luôn kề bên hay ở xa chúng ta: tất cả những ai bận tâm cho những kẻ đói khát, trần truồng, nghèo khổ, bị mất tích, bị tra tấn, bị giam cầm – cho bất cứ nỗi thống khổ nào của nhân loại – đều ở kề bên Thiên Chúa” (ngày 5 tháng 2 năm 1978) (9). Cử chỉ đối với tha nhân sẽ xác định việc ở gần hay xa Thiên Chúa, và làm cho chúng ta hiểu được “lý do” của sự phán xét, cũng như ý nghĩa của thuật ngữ “tâm linh” (spiritual) trong bối cảnh Tin mừng. Đức Giáo hoàng Bênêđictô trong thông điệp *Deus caritas est* nói rằng: “Tình yêu dành cho Thiên Chúa và tình yêu cho người thân cận trở nên một” (10). Việc Đức Kitô đồng hoá với người nghèo cho chúng ta thấy sự thống nhất nền tảng của hai mối tình yêu này và đặt ra

những đòi hỏi cho những ai theo Người. Việc loại trừ bất công và áp bức được gắn chặt với đức tin vào một Thiên Chúa hằng sống. Sự dấn thân này được ghi dấu ấn bởi máu của những con người đã chết dưới “dấu chỉ tử đạo”, như Đức Tổng Giám mục Romero đã nói (và trở thành sự thật trong trường hợp của ngài). Hội nghị Aparecida đã cảm động nhận ra chứng tá nơi những Kitô hữu này, khi nhắc đến “lời chứng dũng cảm của các thánh nam nữ của chúng ta, và của tất cả những ai, dù chưa được tuyên phong hiển thánh, nhưng đã sống Tin mừng cách triệt để và hiến tặng cuộc đời họ cho Đức Kitô, cho Giáo hội, và cho nhân loại” (11).

Lựa chọn phục vụ người nghèo là phần chính yếu của một thứ linh đạo khước từ trở thành ốc đảo lại càng không trốn chạy hoặc tránh né trong những thời điểm khó khăn. Đồng thời, nó cũng bao hàm việc bước đi theo Đức Giêsu mà không bị cắt đứt khỏi thực tại hay xa cách với những ngõ chật hẹp nơi những người nghèo đang bước đi. Điều này giúp chúng ta duy trì niềm tín thác vào Thiên Chúa và thái độ bình tĩnh khi cơn giông bão trở nên tồi tệ hơn.

## II. Một khoa chú giải niềm hy vọng

Nếu việc đi theo Đức Giêsu được đánh dấu bởi ưu tiên chọn lựa người nghèo, thì sự hiểu biết đức tin được đâm chồi từ những trải nghiệm và những đòi hỏi khẩn cấp cũng thế. (12) Đây là chiều kích thứ hai của việc chọn lựa người nghèo mà tôi muốn nêu bật lên.

Đức tin là một ân sủng, và thần học là sự hiểu biết về ân ban này. Thần học cố gắng nói một lời nào đó về thực tại huyền nhiệm và khôn tả mà tất cả các tín hữu gọi là Thiên Chúa. Đó là

một lời (*logos*) về Thiên Chúa (*theos*)<sup>7</sup>. Đức tin là nguồn mạch nền tảng của suy tư thần học, mang lại cho thần học nét đặc trưng và định biên phạm vi của nó. Mục đích của thần học là – hay phải là – đóng góp cho Tin mừng được hiện diện trong lịch sử nhân loại qua chứng tá Kitô hữu. Một nền thần học mà không được nuôi dưỡng bởi việc bước theo chính con đường của Đức Giêsu thì sẽ lạc mất phương hướng. Các Giáo phụ đã rất thấu hiểu điều này khi coi toàn bộ thần học đều là thần học tâm linh (*spiritual theology*).

Đàng khác, đức tin và sự suy tư về cách thức sống đức tin trong cộng đồng không đơn thuần là một công tác cá nhân. Bởi thế “lời nói về đức tin” là một công tác nối kết với việc giảng thuyết Tin mừng, một công tác mang lại cho cộng đồng ấy lý do hiện hữu của nó. Mỗi “lời nói về đức tin” đều được sinh ra vào một thời và một nơi xác định, và cố gắng đưa ra lời giải đáp cho những hoàn cảnh lịch sử cũng như những vấn đề trong đó các Kitô hữu đang sống và loan báo Tin mừng. Vì lý do ấy, nói đến “thần học bối cảnh” (*contextual theology*) là điều lặp thừa (*tautology*) bởi lẽ tất cả mọi nền thần học đều ở trong bối cảnh cách này hay cách khác. Tuy nhiên, một vài nền thần học nắm bắt bối cảnh của mình cách nghiêm túc và nhận ra nó, còn những nền thần học khác thì không.

Cũng giống như mọi suy tư khác về sứ điệp Kitô giáo khởi đi từ thế giới của những con người bị khinh thị trong xã hội, thần học giải phóng đòi hỏi rằng diễn từ về đức tin phải nhận ra và làm nổi bật tương quan của nó với lịch sử nhân loại và với đời

---

<sup>7</sup> “Thần học”: *Theology* ghép bởi hai danh từ Hy-lạp “*theos*” (thần, Thiên Chúa) và “*logos*” (lời, lý lẽ); vì thế theo nguyên ngữ *Theology* là một lời nói về Thiên Chúa.

sống hằng ngày của con người, đặc biệt là thách đố của sự nghèo khó xuất hiện trong đó. Tương quan với lịch sử và thách đố của sự nghèo khó đưa đến một thay đổi quan trọng trong công tác thần học. Trong một thời gian lâu dài trước đây chúng ta đã không coi tình trạng nghèo khó như là một vấn đề xã hội; ngày nay nhận thức của chúng ta về sự nghèo khó trở nên sâu sắc và phức tạp hơn, không còn chỉ hạn chế trong phạm vi kinh tế mà thôi (dù nó cũng quan trọng). Ngày nay, chúng ta hiểu rằng người nghèo có nghĩa là một con người bị khinh thị về mặt xã hội do những nhân tố chủng tộc, văn hoá, phái tính và (hoặc) kinh tế. Tính chất phản-tin-mừng và phi-nhân của sự nghèo đói, như Medellin và Puebla đã nhận định, và hậu quả sau cùng là cái chết bất công và quá sớm, cho thấy rõ ràng, nghèo đói vượt xa hơn phạm vi kinh tế xã hội để trở thành vấn đề nhân sinh toàn diện, và do đó trở thành một thách đố cho việc sống và loan báo Tin mừng. Vì thế, sự nghèo khó trở nên một vấn đề thần học, và việc ưu tiên lựa chọn người nghèo làm cho chúng ta ý thức về nó cũng như đề ra một phương hướng suy tư.

Cũng giống như mọi thách đố đối với đức tin, tình trạng của những người nghèo nêu vấn đề và đặt vấn, đồng thời cũng cung cấp những nguyên tắc và phạm trù mở ra những hướng tiếp cận mới để hiểu biết và đào sâu sứ điệp Kitô giáo. Việc xem xét mặt trái của mỗi vấn đề là một điều then chốt. Công việc của thần học gồm có việc đương đầu trực diện với những thách đố này, cho dù có thể quyết liệt đến đâu đi nữa, nhận ra những dấu chỉ thời đại hàm chứa trong đó, cũng như nhờ ánh sáng đức tin để phân định trong những thách đố ấy, một phạm vi mới cho việc giải thích đức tin; từ đó suy tư về đức tin và lời giảng về Thiên Chúa của chúng ta sẽ thực sự đụng chạm đến con người thời đại.

Từ viễn cảnh này, ưu tiên lựa chọn người nghèo đóng một vai trò quan trọng trong suy tư thần học. Như đã được phát biểu trong một công thức cổ điển *fides quaerens intellectum*, thì thần học là đức tin tìm kiếm sự hiểu biết. Vì đức tin “hoạt động qua đức ái” (Gl 5,6), nên thần học là việc suy tư để cố gắng đồng hành với một dân tộc trong những đau khổ và niềm vui của họ, trong những dẫn thần, nỗi thất vọng và niềm hy vọng của họ, vừa ý thức về xã hội toàn cầu mà họ đang sống vừa nhất quyết hiểu rõ hơn truyền thống văn hoá của riêng họ. Một ngôn ngữ thần học mà lãng quên nỗi thống khổ vì bất công và không lớn tiếng công bố sự tranh đấu vì hạnh phúc của mỗi người và mọi người thì vẫn còn nông cạn và phản bội Thiên Chúa mà nó loan báo, một Thiên Chúa của các chân phúc.

Tóm lại, thần học— tất cả mọi nền thần học—là một khoa chú giải của niềm hy vọng, một sự hiểu biết về những lý do mà chúng ta hy vọng. Tiên vàn, hy vọng là một ân ban phát xuất từ Thiên Chúa. Đón nhận ân ban này là mở ra cho những người theo Đức Giêsu một tương lai và một niềm trông cậy. Việc xem công tác của thần học như một nỗ lực đạt đến sự hiểu biết những lý do cho niềm hy vọng trở nên một đòi hỏi khắc khe hơn khi nó bắt đầu từ hiện trạng của người nghèo và tiếp tục trong mối dây liên đới với họ. Ân ban của Thiên Chúa không phải là một niềm hy vọng dễ dãi. Nhưng dù xem ra mong manh, nó vẫn có khả năng cắm rễ vào thế giới của những con người bị khinh thị trong xã hội, thế giới của những người nghèo, làm vỡ tung và duy trì sự sáng tạo và sinh động ngay giữa những hoàn cảnh khó khăn. Tuy nhiên, hy vọng thì không phải là chờ đợi; đúng hơn, nó dẫn đưa chúng ta kiên quyết hoạt động để trui rèn những lý do cho niềm hy vọng.

Paul Ricoeur nói rằng thần học được sinh ra ngay tại sự giao thoa của “một không gian của cảm nghiệm” và “một chân trời của hy vọng”. Đó chính là không gian mà Đức Giêsu mời gọi chúng ta đi theo Người qua việc gặp gỡ tha nhân, nhất là kẻ “bé mọn” trong số các anh chị em của Người—và đi theo Người trong niềm hy vọng rằng trong sự gặp gỡ này, một sự gặp gỡ được mở ra cho hết mọi người, có tín ngưỡng hay vô tín ngưỡng, chúng ta sẽ bước vào chân trời của sự phục vụ tha nhân và trong sự hiệp thông với Chúa.

### III. Ngôn sứ loan báo Tin mừng

Ưu tiên lựa chọn người nghèo khi đặt nền tảng cho những nỗ lực thần học hầu trui rèn những lý do cho niềm hy vọng thì cũng là một thành tố chính yếu cho sự loan báo Tin mừng mang tính ngôn sứ, một lời loan báo bao gồm sự nối kết giữa công bình và tình yêu nhưng không của Thiên Chúa. Làm thế nào để cho những người bị loại trừ có thể trở nên những tác nhân cho chính định mệnh của họ, đó là một phần quan trọng trong việc loan báo này.

Chúng ta không thể bước vào thế giới của người nghèo, những người đang phải sống trong tình trạng phi nhân do bị loại trừ, mà không nhận thức về chiều kích giải phóng và nhân bản của Tin mừng. Và vì chính lý do này, chúng ta không thể lơ đãng nghe tiếng kêu gào của Tin mừng đòi hỏi công lý cũng như bình đẳng giữa hết mọi người. Đây là đề tài cốt lõi trong truyền thống ngôn sứ của Giao ước Thứ Nhất mà chúng ta gặp lại trong Bài giảng Trên Núi như là một lệnh truyền tóm kết và mang lại ý

nghĩa cho cuộc đời người tín hữu: “Trước hết, hãy tìm kiếm Nước Thiên Chúa và công lý của Người”<sup>8</sup> (Mt 6,33).

Tâm điểm sứ điệp của Đức Giêsu là loan báo tình yêu Thiên Chúa được diễn tả trong lời loan báo về Nước của Người. Nước Thiên Chúa là ý nghĩa cánh chung của lịch sử; tất cả sự viên mãn của Nước ấy diễn ra bên kia lịch sử, và đồng thời lại hiện diện ngay từ chính khoảnh khắc này. Các sách Tin mừng nói cho chúng ta về Nước ấy kể sát với cuộc sống chúng ta hôm nay. Các dụ ngôn về Nước Thiên Chúa cho thấy một vương quốc vốn “đã” hiện diện nhưng “chưa” hoàn toàn được thực hiện. Vì thế, Nước Thiên Chúa tự tỏ bày như là một quà tặng, một hồng ân, nhưng cũng là một công tác, một trách nhiệm.

Đời sống người môn đệ Đức Giêsu được đặt trong một khung cảnh đôi khi căng thẳng nhưng luôn luôn là một tương quan phong phú giữa ân ban nhưng-không và việc dẫn thân trong dòng lịch sử; thế nên cuộc thảo luận của chúng ta về Nước Thiên Chúa mà chúng ta đón nhận trong đức tin cũng được đặt trong cùng khung cảnh ấy. Bản văn về Các Mối Phúc trong Tin mừng Mátthêu bao hàm lời hứa về Nước Thiên Chúa dành cho tất cả những ai trở nên môn đệ Đức Giêsu khi biết đón nhận đời sống hằng ngày của mình như là ân huệ nhưng-không được ban tặng. Trong các Tin mừng, Nước Thiên Chúa được trình bày qua những diễn ngữ và hình ảnh rất phong phú: đất, sự an ủi, lòng khao khát, lòng thương xót, chiêm ngưỡng Thiên Chúa, và làm con Thiên Chúa. Chủ đề nổi bật của những hình ảnh này là sự sống, một sự sống trong tất cả mọi phương diện. Điều kiện để trở nên môn đệ đã được tuyên bố trong mối phúc đầu tiên và quyết liệt nhất đó là: nghèo khó trong tinh thần. Các mối phúc khác

---

<sup>8</sup> Danh từ *justice* vừa có nghĩa là công bình, công chính, công lý.

trung ra những dạng thái và hình bóng của mối phúc đầu tiên. Môn đệ là những người mang lời hứa về Nước Thiên Chúa vào đời mình, những người đặt cuộc đời mình trong bàn tay Thiên Chúa. Việc nhận ra hồng ân Nước Thiên Chúa làm cho họ trở thành tự do khi đối diện với tất cả những điều thiện hảo khác. Và việc nhận biết ấy hướng mở họ đến với sứ vụ loan báo Tin mừng, một sứ vụ vốn được liên kết với việc “nhớ đến người nghèo” (Gl 2,10), như lời nhắc nhở mà thánh Phaolô đã nhận được ở Giêrusalem.

Việc suy tư thần học trong những thập niên gần đây, cũng như những văn kiện khác của Huấn quyền, đã nhấn mạnh trên mối tương quan giữa việc loan báo Tin mừng và việc cổ võ sự công bình. Điển hình như Hội nghị Medellin, Thượng Hội Đồng Giám Mục Roma năm 1971, tông huấn *Evangelii nuntiandi* của Đức Phaolô VI, và nhiều diễn từ của Đức Gioan Phaolô II. Trong những văn kiện này người ta có thể thấy một khuynh hướng càng ngày càng liên kết hai khía cạnh đó.

Việc cổ võ công bình càng ngày càng được xem là một thành phần cốt yếu của việc loan báo Tin mừng. Tất nhiên, sự cổ võ công bình không phải là tất cả việc loan báo Tin mừng, nhưng nó cũng không phải chỉ là bước đầu của việc loan báo Tin mừng, vì lẽ nó không phải là việc tiền-loan-báo Tin mừng như đã từng được xem như vậy. Đúng hơn, việc cổ võ ấy làm nên một thành phần thiết yếu của việc loan báo Nước Thiên Chúa, tuy rằng nó không đồng hóa với toàn thể Nước Thiên Chúa. Con đường vẫn còn dài, nhưng phương thức trình bày hiện nay đã rõ ràng muốn tránh sự phân chia cũng như trà trộn giữa hai bên. Đức Bênêdictô XVI, trong bản văn được Hội nghị Aparecida trích dẫn đã phát biểu rằng: “Việc loan báo Tin mừng luôn luôn được nối kết với việc thăng tiến nhân loại và sự giải phóng đích thực của Kitô giáo” (13).

Hơn nữa, sự liên đới với người nghèo cũng nêu lên một đòi hỏi căn bản: nhìn nhận nhân phẩm trọn vẹn của những người nghèo và điều kiện của họ là con cái Thiên Chúa. Thật vậy, một niềm xác tín đang lớn lên nơi những người nghèo rằng, cũng giống như tất cả mọi người, họ có quyền làm chủ cuộc đời họ. Sự xác tín này không phải là một luận đề lý thuyết hay là một lời kêu ước lệ, nhưng đúng hơn, là một lối sống bắt buộc, tuy dù khó khăn và đắt giá. Và điều này trở nên khẩn trương nếu chúng ta biết rằng hiện nay tại Châu Mỹ Latinh và vùng Caribê, đang có những người đang cố tình gieo rắc thái độ hoài nghi về khả năng của những người nghèo trong làm thay đổi xã hội bằng cách cố động chủ trương gọi là “một đường lối duy nhất để suy nghĩ”. Người ta cố thuyết phục những người nghèo rằng đứng trước những thực tại mới và không thể thoát được của việc toàn cầu hoá, tình hình kinh tế thế giới, tình trạng bá chủ đơn phương về chính trị và quân sự, họ không còn lựa chọn nào khác là phải chấp nhận thực trạng và phải thay đổi tận gốc những đòi hỏi của mình.

Sẽ không thật sự dấn thân cho tình liên đới với người nghèo nếu ta chỉ xem họ như là những kẻ thụ động chờ đợi sự giúp đỡ. Một điều kiện tối cần của tình liên đới chân chính là tôn trọng địa vị của họ như là những kẻ làm chủ định mệnh của mình. Vì thế, ngoại trừ một vài trường hợp khẩn trương hoặc ngắn hạn, mục tiêu không phải là trở thành “tiếng nói của những kẻ không có tiếng nói”, như đôi khi vẫn nghe trong vài khẩu hiệu, cho bằng giúp những kẻ không có tiếng nói tìm ra được cho mình một tiếng nói. Đối với hết mọi người, trở nên chủ động của lịch sử đời mình là biểu hiện của tự do và phẩm giá, là khởi điểm và là nguồn mạch cho sự phát triển nhân bản đích thật. Xét trong lịch sử, những người bị khinh thị đã và vẫn còn là những con người im lặng trong lịch sử.

Vì vậy, điều quan trọng cần ghi nhận là lựa chọn người nghèo không phải là một điều mà chỉ những người không nghèo mới cần làm. Chính những người nghèo được mời gọi hãy chọn lựa ưu tiên đối với “những người bị khinh thị” và bị áp bức. Nhiều người đã làm như thế, nhưng cần nhận ra rằng, không phải tất cả mọi người đều dấn thân cho anh chị em của họ về chủng tộc, phái tính, tầng lớp xã hội, hay nền văn hoá. Con đường mà những người nghèo phải lựa chọn hầu đồng hoá với những kẻ hèn mọn của xã hội thì khác với con đường của những người thuộc về giai tầng xã hội khác, nhưng nó là một bước quan trọng và thiết yếu để tiến tới việc trở nên những kẻ chủ động cho định mệnh của mình.

Rất đúng để xác định rằng ưu tiên lựa chọn người nghèo, nếu nó hướng đến việc thăng tiến sự công bình, cũng bao gồm tình bằng hữu với những người nghèo và giữa những người nghèo. Không có tình bằng hữu thì cũng không có tình liên đới đích thật, cũng chẳng có sự chia sẻ chân thành nào. Thật vậy, nó chính là sự dấn thân đối với những con người cụ thể. Về điều này hội nghị Aparecida nói rằng: “Duy chỉ sự gần gũi tạo nên những người bạn, mới cho phép chúng ta quý trọng các giá trị của những người nghèo ngày nay, những ước muốn chính đáng của họ, và lối sống niềm tin của họ.” (14)

## Kết luận

Như vậy, trong bài này, tôi đã phân biệt ba chiều kích của việc lựa chọn người nghèo: tâm linh, thần học và loan báo Tin mừng, để có thể bàn riêng mỗi chiều kích và có thể phác hoạ sơ lược đặc tính của mỗi chiều kích ấy. Nhưng rõ ràng là nếu tách biệt chúng ra thì chúng ta sẽ bóp méo và làm cạn kiệt chúng.

Những chiều kích ấy đan xen lẫn nhau và nuôi dưỡng cho nhau; khi chúng bị coi như những căn phòng kín nước riêng biệt, chúng sẽ đánh mất đi ý nghĩa và năng lực của mình.

Ưu tiên lựa chọn người nghèo tạo nên một phần hành trình đi theo Đức Giêsu mang lại ý nghĩa cùng đích cho cuộc sống con người, và mang lại cho chúng ta là những kẻ tin “lý do cho niềm hy vọng” (1Pr 3,15). Lựa chọn này giúp chúng ta thấy việc hiểu biết về niềm tin là một khoa chú giải của niềm hy vọng, một lời giải thích cần được xét đi xét lại cách thường xuyên qua dòng lịch sử nhân loại và đời sống của chúng ta, để xây dựng nên những lý do cho niềm hy vọng. Cuối cùng, lựa chọn người nghèo đẩy chúng ta đến việc khám phá những lộ trình thích hợp cho việc loan báo ngôn sứ về Nước Thiên Chúa, khám phá sự thông truyền biết tôn trọng và làm nên một xã hội công bình, hiệp thông, huynh đệ và bình đẳng giữa mọi người. □

---

(1) Hội nghị hàng giám mục châu Mỹ Latinh và Caribe lần thứ V, 13-31 tháng 5, 2007, Aparecida, Brazil, Documento de Aparecida số 391, [http://www.usccb.org/latinamerica/english/Documento\\_Conclusivo\\_Aparecida.pdf](http://www.usccb.org/latinamerica/english/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf) (accessed March 24, 2009).

(2) Đức Giáo hoàng Bênêdictô XVI, Diễn văn dành cho các giám mục châu Mỹ Latinh và Caribe, Aparecida, 13 tháng 5, 2007, số 3, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben_xvi_spe_20070513_conference-aparecida_en.html) (accessed March 24, 2009).

(3) Documento de Aparecida số. 392.

(4) Gregory Baum, *Essays in Critical Theology* (Kansas City: Sheed & Ward, 1994) 67.

(5) Antonio Machado, "Campos de Castilla" (*Proverbios y cantares XLII*), *Poesias Completas* (Madrid: Espasa-Calpe, 1979) 273.

(6) Nguồn gốc của tư tưởng này trích từ Kinh Thánh, nhưng lời trung dẫn trực tiếp là câu nói thời danh của Đức Gioan XXIII: "Giáo hội của mọi người, đặc biệt Giáo hội của người nghèo" ("Sứ điệp truyền thanh gửi đến tất cả mọi Kitô hữu một thánh trước ngày khai mạc Công đồng Vaticanô II" [11 tháng 9, 1962], [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19620911\\_ecumenical-council\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19620911_ecumenical-council_it.html) [accessed March 24, 2009]).

(7) Hội nghị hàng giám mục châu Mỹ Latinh lần thứ III, 28 tháng 1, 1979, Documento de Puebla, số 1146, [www.uca.edu.ar/esp/sep/pec/esp/docs-celam/pdf/puebla.pdf](http://www.uca.edu.ar/esp/sep/pec/esp/docs-celam/pdf/puebla.pdf) (accessed March 24, 2009).

(8) Ibid. số 31.

(9) Tổng giám mục Oscar Romero, "Hội thánh nương tựa sự yếu đuối nơi Đức Kitô: Chúa nhật thứ 5 mùa thường niên, 5 tháng 2 năm 1978. Isaia 58: 7-10, 1 Côrintô 1:1-5, Matthêu 5: 13-16," *La palabra viva de Monsenor Romero* (Koinonia), <http://servicioskoinonia.org/romero/homilias/A/780205.htm> (accessed April 7, 2009).

(10) Benedict XVI, *Deus caritas est* số 15, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html) (accessed March 24, 2009).

(11) Documento de Aparecida số. 98.

(12) Cách nay một vài thập kỷ, Marie-Dominique Chenu đã nói chính xác rằng: "Cuối cùng, các hệ thống thần học chẳng qua cũng là sự diễn tả của những trường phái tâm linh" (Marie-Dominique Chenu,

*Le Saulchoir: Une école de théologie* [Etiolles, France: Le Saulchoir, 1937]). Thật vậy, tâm linh là chìa khoá hợp nhất sức mạnh của thần học.

(13) Đức Bênêđictô XVI, Diễn văn tại Aparecida số 3; xem thêm số 26. Cách đó một chút (số 4) ngài nói rằng Giáo hội được gọi trở thành “luật sư cho công bình và bảo vệ người nghèo”. Xem Documento de Aparecida số 395.

(14) Documento de Aparecida số 398.

# Chăm sóc sức khỏe và giảng thuyết

✎ Tu sĩ An-bê-tô Nguyễn Lộc Thọ, O.P.

---

*Các môn đệ hỏi Đức Giê-su: “Thưa Thầy, ai đã phạm tội khiến người này sinh ra đã bị mù, anh ta hay cha mẹ anh ta?” Đức Giê-su trả lời: “Không phải anh ta, cũng chẳng phải cha mẹ anh ta đã phạm tội. Nhưng sở dĩ như thế là để thiên hạ nhìn thấy công trình của Thiên Chúa được tỏ hiện nơi anh.”*

**(Ga 9,2-4)**

Bệnh tật là biểu hiện của sự khiếm khuyết nơi hữu thể con người, nó gắn chặt với cuộc sống con người – thụ tạo phải đau khổ và phải chết. Nhà Phật cũng nói về tứ khổ đế - ‘sinh, lão, bệnh, tử’ - mà kiếp sống của mọi sinh linh, trong đó có con người, không thể tránh khỏi. Đau khổ chính là thân phận của con người. Tuy nhiên, không phải vì thế mà người ta sẽ để mặc cho bệnh tật hoành hành mà, trái lại, từ cổ chí kim và từ đông sang tây, nhân loại luôn nỗ lực tìm cách khống chế và đẩy lùi bệnh tật khỏi đời sống của mình hay, ít ra, con người cũng cố gắng hạn chế bớt những tác hại do bệnh tật mang lại. Nỗ lực đó không chỉ dừng lại ở mức độ tìm cách chữa trị bệnh tật, mà còn hướng tới việc lo sao cho con người không còn bị bệnh tật thao túng hay, nói cách khác, lo sao cho con người luôn có một sức khỏe tốt ngang qua việc chăm sóc sức khỏe.

Ngày nay, công tác này đã trở thành một mối bận tâm rất lớn và chính thức của nhân loại, nó trở thành một trách nhiệm của xã hội đối với từng cá nhân trong xã hội, cụ thể là mỗi quốc gia và cả Liên hiệp quốc đều thành lập các tổ chức chuyên trách cho lĩnh vực quan trọng này. Công tác này đòi những ai tham gia phải có một tấm lòng nhân ái bởi vì, tự bản chất, đây là công việc của tình thương yêu, sự thể hiện mối quan tâm chăm sóc cho nhau trong tinh thần tương thân tương ái.

Do đó, nếu nhìn trong niềm tin ki-tô giáo thì việc chăm sóc sức khoẻ và chữa trị bệnh tật cho con người là một cách thể để tôn vinh Thiên Chúa - vì Thiên Chúa là Tình Yêu. Chính Chúa Giê-su đã dạy rằng “Yêu thương là chu toàn lề luật”, và “Người ta sẽ nhận biết anh em là môn đệ Thầy nếu anh em yêu thương nhau”. Quả thật, công cuộc chăm sóc sức khoẻ vốn là một cách thức để làm vinh danh Thiên Chúa. Đó là một cách làm cho người ta nhận biết Thiên Chúa hay, nói cách khác, đó là một cách thức loan báo Tin Mừng.

Nhưng để có thể nhận thấy rõ hơn, thiết tưởng, cũng cần phải nói thêm đôi chút về điều này dưới góc nhìn mang tính suy tư thần học: mối tương giao giữa việc loan báo Tin Mừng với việc chăm sóc sức khoẻ cho con người. Trước hết sẽ là một xác nhận về tính hai mặt của công cuộc nhập thể của Chúa Giê-su. Kế đến sẽ nói về tính giảng thuyết và tính công bằng của công cuộc chăm sóc sức khoẻ và chữa lành bệnh tật. Và, sau cùng là về mối tương giao hỗ tương mang tính tình yêu giữa thầy thuốc và bệnh nhân.

## Tính hai mặt của Công cuộc Nhập Thể của Chúa Giê-su Ki-tô

Với tư cách Con Thiên Chúa Làm Người, Chúa Giê-su đến để dẫn đưa nhân loại về quê hương đích thực trên trời. Theo niềm tin của các tôn giáo, cũng như theo suy tư của hầu hết các trào lưu triết học, hạnh phúc đích thực mà thụ tạo con người mong muốn đạt tới chính là ở nơi Thượng Đế. Điều này cũng đã được thánh Tô-ma, trong hệ thống suy tư triết học và thần học của ngài, đón nhận có chọn lọc và điều chỉnh cho phù hợp với đức tin ki-tô giáo, theo đó thì mọi thụ tạo đều được "sinh xuất", tức là phát xuất ra, từ Nguyên Nhân Tuyệt Đối và các thụ tạo chỉ có thể đạt được hạnh phúc trọn vẹn khi đã "qui hồi", tức là quay trở lại, về với Đấng mà từ đó nó được tác thành. Ngài khẳng định rằng Đấng đó chính là Thiên Chúa mà Đức Ki-tô rao giảng. Vì thế, đối với ki-tô giáo, chính Thiên Chúa Cha là Đấng mà thụ tạo con người cần phải qui hồi về, Người là Đấng Ngự Trên Trời. Có nghĩa là, để được hạnh phúc đích thực thì thụ tạo con người cần phải trở về nơi quê hương Nước Trời - Vương Quốc mà các ki-tô hữu được mời gọi hãy chiến đấu mà vào -, và theo giáo huấn của Tin Mừng thì con người được mời gọi hãy nỗ lực "lao công vì Nước Trời", hãy từ bỏ mọi giá trị khác để chọn lựa Nước Trời, v.v. Và Đức Ki-tô chính thực là Con Đường dẫn đến Thiên Chúa Cha. Đây chính là một trong những nội dung chính yếu của giáo huấn của Chúa Giê-su Ki-tô cho nhân loại. Và, dĩ nhiên, điều này phải là một mối bận tâm hàng đầu của Giáo hội Chúa Ki-tô và cũng là của mỗi ki-tô hữu.

Tuy xác định rằng quê hương chúng ta ở trên trời và điều quan trọng hàng đầu đối với con người chính là lo sao cho được cứu rỗi phần hồn, nhưng ta cũng dễ dàng nhận thấy rằng chính Đức Giê-su - Con Thiên Chúa Làm Người - không quên quan tâm

chăm sóc đến cả phương diện thể chất của con người, nhất là đối với những người nghèo khổ và ốm đau. Thật vậy, Ngài đã dùng quyền năng Thiên Chúa của mình để chữa lành những nỗi đau thể xác và tâm hồn những con người mà Ngài gặp gỡ. Qua đó, Ngài muốn thực hiện ơn hoà giải giữa họ với Thiên Chúa Tình Yêu ngõ hầu họ có thể đạt tới chân hạnh phúc, theo như kế hoạch yêu thương của Thiên Chúa đối với nhân loại. Đó chính là ý muốn của Thiên Chúa và là mục đích quan trọng của công cuộc Nhập Thể của Ngài.

Đó chính là biểu hiện về tính hai mặt của sứ mạng cứu độ của Đấng Cứu Thế: vừa nhằm giải thoát nhân loại khỏi tình trạng tội lụy đã làm hoen ố linh hồn, vừa quan tâm xoa dịu bớt những nỗi đau thể lý vốn khiến đời sống con người trở nên bất hạnh hơn. Nói cách khác, nếu sự hiện diện của Đức Giê-su, như vừa trình bày, là Tin Mừng cho nhân loại thì sứ vụ loan báo Tin Mừng cũng phải bao hàm cả hai phương diện của đời sống con người, đó là: chăm lo cho cả linh hồn lẫn thể xác người ta. Sứ vụ đó đã được trao cho Giáo hội Chúa Ki-tô. Vì vậy, việc chăm sóc sức khoẻ thể lý cho con người vốn thuộc về sứ vụ loan báo Tin Mừng của Hội Thánh, cũng là của mỗi ki-tô hữu.

Hội Thánh Chúa Ki-tô đã ý thức rất rõ về sứ vụ kép này nên đã không ngừng quan tâm và không do dự trong việc hình thành những Dòng tu chuyên chú vào sứ vụ dẫn thân phục vụ những mảnh đời bất hạnh, và cũng đã thành lập những tổ chức chuyên nghiệp để đảm trách vai trò cứu trợ xã hội. Trong suốt dòng lịch sử, đã có không biết bao nhiêu ki-tô hữu (gồm cả giáo dân, tu sĩ lẫn giáo sĩ) ở mọi nơi, cũng như mọi thời đại, đã và đang hy sinh cả cuộc đời mình với mong ước rằng anh chị em của họ được xoa dịu bớt những nỗi đau thể xác cũng như tinh thần. Hơn nữa, chính Công Đồng Va-ti-ca-nô II - một Công Đồng được đánh giá là

đã mang lại một luồng gió mới của Chúa Thánh Thần đến trên Giáo hội trong suốt 50 năm qua - với tinh thần canh tân mang tính về nguồn tận nơi Thầy Giê-su, đã công bố những văn kiện khẳng định về vai trò phải dấn thân vào trong xã hội trần thế để góp phần xây dựng một thế giới tốt đẹp hơn, đó chính là một trách vụ của Hội Thánh Chúa Ki-tô và điều đó phải là một vai trò song hành với sứ vụ cứu độ các linh hồn. Điều này vẫn thường được nhắc đi nhắc lại bởi mọi cấp thẩm quyền trong Giáo hội nhằm thúc đẩy mọi người tham gia thực hiện, cũng như nhằm cụ thể hoá việc thực hiện sứ vụ phục vụ anh chị em đang gặp đau khổ này, trong cuộc sống hàng ngày.

Đến đây, xin thử bàn về tính giảng thuyết trong việc chăm sóc sức khỏe con người, đồng thời cũng tìm hiểu qua tính cách thực thi công bằng của việc chữa lành bệnh tật cho con người.

## **Tính giảng thuyết của việc chăm sóc sức khỏe cho con người**

Giảng thuyết, theo cái nhìn mang tính ki-tô giáo, muốn nhấn rõ tới sứ vụ loan báo Tin Mừng ơn cứu độ cho muôn dân thiên hạ. Đó là một hoạt động nhằm thực hiện việc chia sẻ hay trình bày cho người khác về những xác tín đức tin ki-tô giáo. Nói cách khác, giảng thuyết là việc thuyết phục ‘đối tượng đón nhận sự giảng thuyết’ để họ có thể lãnh hội ra điều mà ‘người giảng thuyết’ muốn diễn đạt qua lời nói hoặc hành động của mình. Vì vậy, người ta có thể tiến hành giảng thuyết bằng lời nói, bằng cử chỉ, bằng hành động hoặc bằng chính đời sống của mình. Nhưng xin lưu ý, tuy cách thể giảng thuyết đóng một vai trò quan trọng, nhưng điều đó lại không quan trọng cho bằng làm thế nào để ‘đối tượng’ nhận ra được nội dung muốn truyền đạt, và quan trọng

hơn nữa là làm sao để có thể thuyết phục ‘đối tượng’ đón nhận và thuận theo những gì được diễn đạt.

Việc chăm sóc sức khoẻ và chữa trị bệnh tật cho con người, nhất là cho những người nghèo khổ, muốn diễn tả mối quan tâm lo lắng, sự đồng cảm với nỗi khổ đau và tình yêu mến của ‘người giảng thuyết’ đối với ‘đối tượng đón nhận’. Và chắc chắn, trong lĩnh vực cụ thể này, ‘người đón nhận’ rất dễ dàng nhận thấy được và đón nhận sứ điệp tình yêu đó. Thực vậy, ta thường thấy những người được chăm sóc và chữa trị luôn biểu hiện lòng biết ơn và sự cảm kích đối với thầy thuốc - ở đây còn gọi là ‘người giảng thuyết’ - và điều này luôn xảy ra như vậy. Nói cách khác, giữa thầy thuốc và bệnh nhân, trong trường hợp này, có một ‘mối tương quan giảng thuyết’ và mối tương quan này thường đảm bảo được tính hiệu quả của nó.

Chính Đức Giê-su, trong những năm tháng rong ruổi loan báo Tin Mừng của Ngài, đã thường thực hành cách thức giảng thuyết này, và hiệu quả của nó không chỉ đạt được nơi những bệnh nhân của Ngài mà thôi, mà còn nơi những người chung quanh họ nữa. Thật vậy, vì quan tâm lo lắng, vì cảm thông và chạnh thương đối với những nỗi khổ đau của các bệnh nhân, cũng như vì yêu mến họ, mà Chúa Giê-su đã gơ tay chạm tới họ để chữa lành, nâng đỡ và phục hồi họ. Chính cử chỉ này mang trong nó một sứ điệp mà Ngài muốn gửi đến mỗi người trong số họ. Sứ điệp này luôn được người ta nhận ra và họ cũng rất cảm kích đối với những gì đã được Ngài trao ban (tuy nhiên, chắc chắn rằng đây chỉ là bước khởi đầu cho một tiến trình đức tin vốn còn đòi hỏi phải đi xa hơn nữa trong mối tương giao đức tin với Ngài, nhưng xin không bàn tiếp về suy tư này ở đây). Ta thường thấy những con người này biểu lộ niềm vui vì được lành sạch, họ công bố cho mọi người về những gì họ đã lãnh nhận được. Sứ

điệp này cũng được những người chung quanh họ nhận ra và, vì thế, người ta đã kéo nhau đến với Ngài rất đông. Không những thế, họ còn tìm cách giúp cho những ai đau ốm có cơ hội tiếp cận với Đức Giê-su. Nói chung lại, sứ điệp yêu thương mà việc chăm sóc sức khỏe và chữa lành bệnh tật muốn trao gửi thường đạt được hiệu quả rất cao, vì các bệnh nhân luôn nhận ra và đón nhận nó cách tích cực nhất.

Vậy, có thể nói việc chữa bệnh và chăm sóc sức khỏe cho con người là một cách thể giảng thuyết mang lại hiệu quả rất thiết thực và có thể áp dụng trong mọi môi trường xã hội, vì nó không bị lệ thuộc vào chính kiến, tôn giáo, thời đại, ... Có điều là người thầy thuốc phải thực sự có tấm lòng và có chủ ý giảng thuyết. Giảng thuyết bằng việc chữa bệnh đòi phải có một tấm lòng.

Mặt khác, nếu một trong những mục tiêu giảng thuyết muốn đạt tới là xoa dịu bớt nỗi đau tinh thần cũng như thể xác con người thì việc chăm sóc sức khỏe vốn trùng khớp với mục tiêu đó. Chính Chúa Giê-su, khi sai các môn đệ đi rao giảng Tin Mừng đã nói: *“Anh em hãy chữa lành người đau yếu, làm cho kẻ chết sống lại, cho người mắc bệnh phong được sạch, và khử trừ ma quỷ. Anh em đã được cho không, thì cũng phải cho không như vậy”* (Mt 10,8). Do đó, việc chữa lành bệnh tật gắn liền với và thuộc về sứ vụ loan báo Tin Mừng.

Một nhà giảng thuyết muốn thành công thì không thể thiếu một tấm lòng nhân ái của người thầy thuốc. Đó chính là một yếu tố mang ‘khả năng chữa lành’ những nỗi đau của con người, nó giúp đem lại cho những người đau khổ, về thể chất cũng như tâm linh, sự bình an nội tâm và niềm vui được lành mạnh. Nhà giảng thuyết cũng như thầy thuốc cần phải có ‘tấm lòng từ mẫu’.

## Tính công bằng trong việc chữa trị bệnh tật cho con người

Nếu công bằng là trả cho người khác cái mà họ đáng được hưởng, thì việc được chăm sóc sức khoẻ thuộc về quyền của mỗi cá nhân và, vì thế, mỗi người phải được hưởng quyền lợi này của mình. Mỗi con người đều có quyền được sống khoẻ mạnh và hạnh phúc. Do đó, khi họ không may bị đau ốm hay bệnh tật thì họ phải được quyền thụ hưởng những chữa trị chu đáo. Có nghĩa là, việc chữa trị chu đáo đồng nghĩa với việc trả lại sự công bằng cho họ.

Tuy nhiên, trong xã hội, việc chăm sóc sức khoẻ hay chữa trị đòi một khoản 'chi trả công bằng', và nếu ai không có khoản phí này sẽ không được chữa trị hay chăm sóc sức khoẻ như mong đợi. Có vẻ như đó là một điều công bằng. Nhưng, thực ra, nếu đi cho đến cùng của suy luận, thì chưa thực sự công bằng vì như thế sẽ có nhiều người không thể được hưởng sự chăm sóc sức khoẻ, chỉ vì họ không có đủ tiền. Vì vậy, thiết tưởng, ngoài hệ thống tổ chức mang tính dịch vụ, còn cần và rất cần đến một mô hình tổ chức thuần tuý mang tính phục vụ, miễn phí và vô vị lợi, để có thể đảm bảo cho những người không có đủ điều kiện chi trả cũng được hưởng quyền lợi của họ. Có điều là, không được phép chỉ dành cho những người này những điều kiện chăm sóc sơ sài hoặc lạc hậu hay lỗi thời mà thôi (đây là điều thường thấy), nhưng phải tạo điều kiện để họ có thể tiếp cận được những phương pháp chữa trị hiện đại, như những người có điều kiện chi trả được thụ hưởng. Và, như thế mới thực sự trả lại công bằng cho họ.

Nói chung lại, việc chữa trị chỉ đạt tới công bằng khi nó thực sự cố gắng mang lại sự chữa lành cho bệnh nhân. Việc chữa

trị và chăm sóc sức khỏe là một cách thể thực thi công bằng cách thiết thực.

## Tương quan hỗ tương giữa thầy thuốc và bệnh nhân

Kinh nghiệm chữa trị bệnh nhân trong thời gian qua cho tôi cơ hội nhận thấy rõ hơn về mối tương quan liên đới và thân tình giữa thầy thuốc và bệnh nhân. Trước hết, lẽ đương nhiên, bệnh nhân cần đến thầy thuốc để có thể được chữa lành bệnh tật của mình, bởi vì họ đang mang trong mình một nỗi đau cần được xoa dịu, và họ hy vọng tìm được nơi người thầy thuốc giải pháp đúng cho căn bệnh của mình. Chính vì thế mà họ đã tìm đến và trông chờ để nhận được kết quả như mong ước. Và, cho dù kết quả có thể không được hoàn toàn như mong đợi thì từ trong thâm tâm họ cũng luôn có một tâm tình tri ân, điều này đã hình thành ngay từ khi họ được đón tiếp một cách ân cần. Khởi đi từ một tâm trạng như vậy, họ sẽ dễ dàng lắng nghe, đón nhận và ghi nhớ tất cả những gì người thầy thuốc muốn gửi gắm cho họ: từ những chỉ dẫn mang tính trị liệu, cho đến những gợi ý mang tính tâm linh và cả đến những tâm tư mang tính cá nhân của người thầy thuốc.

Tuy nhiên, cũng theo kinh nghiệm bản thân, thầy thuốc cũng cần đến bệnh nhân vì nhiều lý do hơn:

- Để bày tỏ tấm lòng mình. Con người luôn cần chia sẻ và bày tỏ tâm tư tình cảm của mình cho người khác, nhất là cho chính đối tượng mà mình có cảm tình này. Cho nên, nếu thầy thuốc thật sự có lòng thương mến đối với các bệnh nhân của mình thì cũng sẽ có nhu cầu bày tỏ tâm tình đó với những người này. Nói cách khác, thầy thuốc cần có đối tượng để chia sẻ nỗi lòng của mình, đó chính là các bệnh nhân.

- Để chứng tỏ khả năng của mình. Bệnh nhân được điều trị chính là cơ hội để chứng tỏ tính hiệu quả của phương pháp trị liệu và khả năng phục dục của thầy thuốc. Càng có nhiều bệnh nhân đến điều trị thì thầy thuốc càng có nhiều cơ hội thể hiện khả năng của mình, cũng như tính hiệu quả của phương dục; và, càng có nhiều người được chữa lành bệnh thì thầy thuốc càng chứng tỏ được thực lực của mình. Vì vậy, thầy thuốc cũng cần đến các bệnh nhân, và đó là một mối tương giao cần thiết.

- Để trải nghiệm nhằm:

- + Tự học hỏi thêm, nghĩa là mỗi khi có cơ hội thể nghiệm lâm sàng thì thầy thuốc luôn tìm được thêm dịp để quan sát, nhận định và rút tĩa thêm từ thực tế nhiều điều liên quan tới phương pháp trị liệu và kiến thức khoa học của mình;
- + Giúp bản thân tự tin hơn, nghĩa là mỗi lần có cơ hội thực hành trị liệu, và nếu đó là một lần mang lại kết quả tốt, thì thầy thuốc sẽ cảm thấy tự tin hơn đối với phương dục này cho những lần trị liệu tiếp sau;
- + Giúp nhận diện bản thân rõ hơn xem thực sự mình mong muốn điều gì khi chọn làm công việc này, nghĩa là khi trải qua nhiều trường hợp tiếp cận với nhiều hoàn cảnh khác nhau của các bệnh nhân thì thầy thuốc sẽ có cơ hội nhận định lại cách rõ ràng hơn về mục đích của việc chọn lựa theo nghề thuốc này của bản thân. Bởi vì, trong mọi theo đuổi nghề nghiệp, người ta luôn cần có thời gian trải nghiệm đủ lâu và nếm trải đủ mọi mùi vị của hành trình dẫn thân đó để có thể xác định một cách trung thực về chọn lựa dẫn thân nghề nghiệp của mình. Điều này cũng đúng đối với người thầy thuốc;

- + Giúp rèn luyện tính kiên nhẫn, nghĩa là, thông thường, trong mọi loại hình tác nghiệp, người ta luôn cần đức tính kiên nhẫn để có thể theo đuổi đến cùng nghề nghiệp mình đã chọn. Và tính kiên nhẫn được thể hiện qua mỗi lần thực hiện việc hành nghề của mình. Cho nên, thầy thuốc cũng sẽ phải thể hiện tính kiên nhẫn ngang qua việc chăm sóc chữa trị cho từng bệnh nhân mình phục vụ.
- Để thi hành sứ mạng. Trong nhân loại, không phải ai cũng có khả năng như nhau và, vì thế, không phải ai cũng có thể hành nghề thầy thuốc nếu đã không được phú ban cho một khả năng phù hợp. Do đó, người hành nghề thầy thuốc, một cách nào đó, đã được trao cho những ‘nén bạc’ nên người đó cũng được đòi hỏi phải làm cho sinh lợi qua việc chữa lành bệnh tật theo khả năng có hạn của mình. Đó chính là sứ mạng phải thi hành chứ không phải chỉ là việc thích hay không thích làm công việc này. Việc thi hành sứ mạng này phải được thực hiện cách nghiêm túc và trung thành.
- Để cảm nhận niềm vui vì được người khác đón nhận. Trao ban hoặc cho đi luôn cần đến một sự thụ nhận, nếu không nó sẽ không đạt được niềm vui trọn vẹn. Có điều là, để hiểu thấu được điều này, người ta cần phải học biết qua sự trải nghiệm với loại niềm vui này. Một cách nào đó, đây là một sự tán thưởng xuất phát từ trong lương tâm, nhất là khi ta cảm thấy rằng những người thụ nhận trân trọng đón nhận sự giúp đỡ của mình. Đối với thầy thuốc, việc được các bệnh nhân đón nhận lại càng quan trọng hơn và vui hơn nữa.

## Tấm lòng từ mẫu của thầy thuốc

Và trước tất cả những điều đó, người thầy thuốc phải có một tấm lòng nhân ái và vô vị lợi. Nếu không, người đó chỉ dừng lại ở mức độ của một người “thợ chữa bệnh” hoặc, nói cho kêu hơn, chỉ là một “chuyên gia chữa bệnh” (vì đã nắm bắt được những phương pháp điều trị cao cấp và hiện đại). Câu "luong y như từ mẫu" cho thấy rõ ý nghĩa trên.

Với tấm lòng từ mẫu, thiết tưởng, người ta có thể làm được nhiều chuyện thành công. Thành công không phải vì đạt được cái gì khác, mà là đã đạt tới đức nhân, đạt tới đức từ bi, đạt tới lòng thương xót. Do đó, người đó làm việc gì cũng mang một ý nghĩa trọng đại, cho dù việc đó lớn hay nhỏ, đáng giá hay tầm thường.

Thánh Mác-ti-nô Po-rét là một người đã hiểu được nguyên lý này và đã sống trọn vẹn trong cuộc sống của ngài. Thật vậy, cho dù cả đời ngài chẳng làm được nhiều điều lớn lao, xét theo cách nhìn thông thường của con người, nhưng ngài đã để lại cho đời một mẫu gương cao cả và đóng góp một cách thiết thực cho xã hội thời mình ngang qua những ai ngài đã có cơ hội tiếp xúc, bởi vì ngài luôn có nơi mình tấm lòng từ ái. Và điều này cũng sẽ đúng với bất cứ ai trong chúng ta, nếu chúng ta sống như vậy.

## Kết

Trong nhân loại, luôn còn rất nhiều nỗi đau do bệnh tật đủ loại mang đến và nhân loại cũng vẫn luôn còn cần đến những giáo huấn mang tính cứu độ để có thể đạt được hạnh phúc đích thực. Do đó, việc chữa trị bệnh tật và chăm sóc sức khỏe cho con người, về mặt thể lý cũng như về mặt tâm linh, vẫn luôn là điều cần thiết và có ý nghĩa nhằm diễn tả tình thương yêu.

Người thầy thuốc và người môn đệ Chúa Ki-tô đều cần thiết đối với nhu cầu xoa dịu những nỗi đau của con người. Tuy nhiên, vì tính hỗ tương giữa hai loại hình phục vụ này nên, thiết tưởng, nếu có sự phối hợp mang tính nghề nghiệp nơi cùng một con người duy nhất thì sẽ có thể mang lại hiệu quả thiết thực hơn cho những con người đau khổ trong nhân loại, nhất là những người nghèo khổ, cả về mặt vật chất lẫn tinh thần.

Ước mong rằng qua việc thực thi sứ vụ kép mang tính biểu lộ tình yêu thương đó, Thánh Danh của Thiên Chúa Tình Yêu sẽ được toả sáng. Điều này vẫn luôn là niềm mong đợi của mỗi người tin vào Chúa Ki-tô, nhất là của những người giảng thuyết. Xin mượn lời sau đây của Vịnh Gia để kết:

*“Ước gì chư dân cảm tạ Ngài, lạy Thiên Chúa,  
Chư dân phải đồng thanh cảm tạ Ngài!”*

(Tv 66,4)

Và những con người đau khổ sẽ cùng với mọi thụ tạo tung hô rằng:

*“Ha-lê-lu-ia!  
Hãy ca ngợi Chúa đi! [...] (bởi vì)  
Người chữa trị bao cõi lòng tan vỡ,  
Những vết thương, băng bó cho lành.  
[...] Ha-lê-lu-ia!”*

(Tv 147,1.3.20).



## Mục vụ sức khỏe: lịch sử, những ý tưởng, những lãnh vực

✉ Renato Di Menna

---

Bài này được trích từ bộ “Từ điển Thần học Mục vụ Sức Khỏe” (*Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria*, a cura di G. Cinà – E. Locci – C. Rocchetta – L. Sandrin, Edizioni Camilliane, Torino 1997, trang 830-840)<sup>1</sup>. Lưu ý về từ ngữ. Tại Việt Nam, tên của cơ quan chính phủ phụ trách các người bệnh là “Bộ Y Tế”, nhưng được dịch sang tiếng Anh là “Ministry of Health” (Bộ Sức khỏe). Tương tự như vậy, tựa đề của bài viết là “Mục vụ sức khỏe” (*Pastorale sanitaria, pastorale della salute*) mặc dù nói đến việc “chăm sóc người bệnh” (Y = chữa bệnh); vì thế tùy theo mạch văn sẽ được dịch là “y tế” hay “sức khỏe”. Mục vụ sức khỏe không chỉ là một ngành chuyên khoa của thần học mục vụ nhưng còn là một lãnh vực hoạt động mục vụ của Giáo hội. Bài này được viết trong khung cảnh nước Ý, nơi mà bên cạnh các bệnh viện công còn có những bệnh viện tư, phần lớn do các tu sĩ đảm trách; hơn nữa, ngay tại các bệnh viện công cũng có sự hiện diện của các linh mục tuyên úy hoặc nữ tu y tá. Dù vậy thiết tưởng những suy tư về mục vụ y tế ở đây không phải là vô ích cho các độc giả ở Việt Nam, nơi mà vấn đề chưa được quan tâm đúng mức.

---

<sup>1</sup> Chủ biên của bộ từ điển này là Học viện Camillianum tại Rôma, được thành lập từ năm 1987 như một ngành chuyên khoa cấp bằng cao học và tiến sĩ về Thần học Mục vụ Sức khỏe (*Teologia pastorale sanitaria*).

Chúng tôi viết về “Mục vụ sức khỏe” đang khi cuộc tranh luận về bản chất của “Mục vụ” vẫn còn đang tiếp diễn. Người ta chưa nhất trí trong việc định nghĩa môn “Thần học mục vụ”, hoặc phân biệt giữa “việc mục vụ” và “thần học mục vụ”. Tuy nhiên, chúng tôi không muốn dài dòng với nguồn gốc và bản tính của Thần học mục vụ, nhưng đi thẳng vào vấn đề mục vụ sức khỏe, với thứ tự trình bày qua bốn điểm sau đây:

1. Sự hiện diện của Hội thánh trong lãnh vực y tế, nêu bật vài khía cạnh mục vụ của nó.

2. Quan niệm mới về sức khỏe và những hệ luận đối với mục vụ sức khỏe. Trong bối cảnh này, chúng tôi sẽ đề cập đến các nhân viên mục vụ sức khỏe.

3. Những giai đoạn trong cuộc đời cần đến mục vụ sức khỏe cách riêng.

4. Sau cùng là vài suy tư về “tuyên úy bệnh viện” như là một trung tâm phối hợp mục vụ sức khỏe.

## **I. Sự hiện diện của Hội thánh trong giới y tế**

### **1.1 Những khía cạnh của một sự hiện diện chữa lành**

Tôi xin mở đầu những suy tư với những lời của Chúa Giêsu khi sai các môn đệ: “đọc đường, các con hãy rao giảng rằng: Nước Thiên Chúa đã gần, hãy chữa lành người bệnh, hãy cho người chết chỗi dậy, hãy tẩy sạch những người phong, hãy khử trừ ma quỷ; các con đã được cho không thì cũng hãy cho không như vậy” (Mt 10,7-8).

Mệnh lệnh này tiên vàn nhắm đến các thánh tông đồ, nhưng không thiếu những lời tương tự mà Chúa Giêsu nói với các tín hữu bình thường. Chúng ta đọc thấy trong Tin mừng Marcô: “Đây là những phép lạ sẽ đi kèm theo những người có lòng tin: họ sẽ khử trừ ma quỷ nhân danh Thầy và giả như họ uống phải thuốc độc thì cũng không bị hại; họ sẽ đặt tay lên người bệnh và người bệnh sẽ được lành” (Mc 16,17). Thánh Phaolô đã củng cố những lời của Chúa Giêsu khi chứng nhận đặc sủng chữa bệnh tại Giáo hội Côrintô (1 Cr 12,9.28) và lá thư của thánh Giacôbê xác nhận khung cảnh cộng đồng của việc chữa bệnh trong Hội thánh tiên khởi và mạc khải về một bí tích dành cho người bệnh.

*Hoạt động chữa trị của Hội thánh trong những thế kỷ đầu tiên.* Truyền thống Kitô giáo đã ghi nhận hoạt động chữa lành kể cả sau thời các thánh tông đồ, chẳng hạn qua chứng tích của Irênêô, Giustinô, Clémentê Alessandria, Origène, Hippolitô Rôma và Hilariô (Langella A, 1994, 86-137)<sup>2</sup>. Ngoài hoạt động chữa bệnh mang tính đặc sủng, truyền thống ấy cũng kể lại ơn gọi phục vụ, trợ giúp và chữa trị mang tính chuyên môn. Đức giáo hoàng Fabianô (lãnh đạo Giáo hội từ năm 236 đến năm 250) đã phân chia thành phố Rôma thành bảy hạt, và giao cho bảy trợ tá để họ phụ trách việc chăm sóc giúp đỡ những người túng thiếu. Năm 335, hoàng đế Costantinô đã nhìn nhận trách nhiệm của các giám mục và giao cho các ngài toàn quyền cai quản những nơi chữa trị và cứu trợ.

Từ thế kỷ thứ IV trở đi, các đan sĩ đã giữ một vai trò cơ bản trong việc phát triển công tác y tế. Những đan viện trở thành trung tâm văn hoá và y tế, không những đối với các anh em đau

---

<sup>2</sup> Các tác phẩm trích dẫn cách vắn tắt. Xem tựa đề đầy đủ trong thư mục ở cuối bài viết.

yếu được hiến pháp minh thị nhắc đến mà còn đối với các lữ khách. Nhiều đan viện được thiết lập nhằm tạo ra một nơi chữa trị dành cho các lữ khách hành hương thánh địa.

*Hoạt động chữa trị của Giáo hội vào thời Trung cổ.* Dưới thời phong kiến, các hiệp sĩ cũng góp phần vào việc phát triển công tác y tế. Thể chế các hiệp sĩ ra đời nhằm bảo vệ quyền lợi của các lãnh chúa, nhưng đã được Giáo hội biến đổi thành dụng cụ phục vụ công lý và những kẻ yếu ớt bị chèn ép: người hiệp sĩ tuyên thệ bảo vệ nhà thờ và những người yếu ớt, che chở những người bệnh, những người phong hủi và những lữ hành. Từ đó ra đời các Dòng Hiệp sĩ và Đạo binh với mục tiêu cứu trợ.

Cuối thời Trung cổ, vào *giai đoạn các công xã*, chúng ta thấy một phần những tổ chức y tế được chuyển sang các cơ quan dân chính. Những tổ chức này, ít là vào buổi ban đầu, đã thiết lập các cơ sở y tế sát cánh với Giáo hội chứ không phải thay thế. Vào thời này, mối quan tâm đặc biệt được dành cho những nạn nhân bệnh dịch tễ và bệnh phong hủi. Những trại phong được thiết lập, và quy chế dự trừ sự hiện diện của cha tuyên úy cũng như bổn phận của bệnh nhân phải đi xưng tội. Quy tắc này đặt trên giả thiết rằng sự bình an nội tâm giúp cho việc hồi phục sức khỏe thể xác.

*Hoạt động của Giáo hội từ thời Phục hưng đến thời sau công đồng Trentô.* Sang thời Phục hưng, việc quản trị các bệnh viện dần dần được chuyển từ các cơ quan tôn giáo sang các cơ quan dân sự. Người ta xây cất nhiều bệnh viện đồ sộ, nhưng được quan niệm như là công trình nghệ thuật hơn là nơi chữa bệnh. Các kỹ sư và kiến trúc sư tìm cách thiết kế những cơ sở hoành tráng với mục đích lưu danh các ông hoàng tại địa phương. Tuy nhiên, sự tăng tiến về chiều kích bên ngoài không tương ứng với phẩm chất phục vụ bệnh nhân. Các dòng bệnh viện được thiết

lập thời Trung Cổ dần dần rời bỏ các bệnh viện, và bệnh nhân không còn được nhìn như một người anh em trong Chúa Kitô nữa, nhưng như là một công dân có những quyền lợi. Việc phục vụ người bệnh trở thành một công tác không có tình nghĩa, một bổn phận công bằng hơn là một yêu sách bác ái.

Giáo hội đã phản ứng lại tình trạng này qua những con người mạnh dạn, nhiều sáng kiến, được đức tin và lòng mến thúc đẩy, đã dấn thân vào việc cải thiện các bệnh viện cả về tinh thần lẫn về kỹ thuật. Trong số những vị sáng lập Dòng phụ trách bệnh viện vào thời này, cần nhắc đến thánh Gioan Thiên Chúa (1495-1550), thánh Camillô de Lellis (1550-1614), người đầu tiên đã mang biểu tượng chữ thập đỏ vào bệnh viện, và đã soạn những *Quy luật phục vụ chu đáo những người bệnh*; thánh Vinhson Phaolô (1575-1660).

Phong trào đổi mới và mang tình người vào các bệnh viện đạt đến cao độ nhờ sự hiện diện đông đảo của các nữ tu trong các cơ sở y tế. Cho đến công đồng Trentô, hoạt động của nữ giới chỉ mang tính cách cá nhân hoặc giới hạn vào vài tổ chức tư nhân. Giờ đây, nhờ sáng kiến của thánh Vinhson Phaolô, nó mang một tầm mức rộng lớn. Để có một ý tưởng về điều này chỉ cần nghĩ đến sự bành trướng của Dòng Nữ tử bác ái của thánh Vinhson, các nữ tu bác ái của thánh Jeanne Antide Touret.

*Giới y tế ngày nay.* Vào những thế kỷ gần đây, quan niệm về y tế, sức khoẻ đã thay đổi hoàn toàn. Một đảng, những tiến bộ về y khoa và kỹ thuật đã chú trọng đến sức khoẻ hơn là bệnh tật. Đảng khác, các công dân ý thức rằng mình có quyền được hưởng những tiện ích của bệnh viện. Như vậy, bệnh viện không còn là “nhà thương” (nơi thể hiện tình thương giúp đỡ), nhưng là nơi mà chính phủ phải thi hành nghĩa vụ đối với nhân dân. Bệnh viện được tổ chức và điều hành theo những nguyên tắc của quản trị xí

nghiệp. Trong bối cảnh này, Giáo hội coi như đã ra khỏi bệnh viện.

Tuy nhiên, chính trong bối cảnh mới này mà Giáo hội phải nghĩ lại về mục vụ chăm sóc bệnh nhân.

## **1.2. Những khía cạnh mục vụ của hoạt động y tế của Hội thánh**

Lẽ ra chúng tôi phải lồng mục vụ sức khỏe trong toàn thể hoạt động của Hội thánh, nhưng, như đã nói ở nhập đề, chúng tôi chỉ đưa ra vài nhận định khái quát về các nhiệm vụ và thực hành của mục vụ sức khỏe.

Trước hết, chúng ta hãy ôn lại những ý nghĩa của việc Chúa Giêsu chữa trị. Một cách tổng quát, chúng ta có thể nói rằng việc chữa trị biểu lộ sự hiện diện âu yếm của Thiên Chúa giữa loài thụ tạo, lòng ưu ái của Thiên Chúa đối với nhân loại khổ đau, sáng khởi của Ngài trong việc phục hồi toàn diện con người. Trong bối cảnh ấy, chúng ta không thể nào không chú ý đến ý nghĩa mà chính Đức Giêsu đã gán cho các cuộc chữa lành đó là: thời của Đấng Mêsia đã khởi đầu. Chúng ta hãy nhớ lại câu trả lời của Ngài cho các môn đệ của ông Gioan được cử đến để kiểm chứng xem Ngài có phải là Đấng Mêsia không. Chỉ tay về những cuộc chữa bệnh đang diễn ra chung quanh mình và đồng thời quy chiếu về những dấu hiệu mà các ngôn sứ loan báo về thời tương lai, Đức Giêsu nói: “Các ông hãy trở về kể cho ông Gioan những gì các ông đã nghe và thấy: những người mù nhìn thấy, những người què đi lại, những người phong được sạch, những người điếc nghe được, những người chết chỗi dậy, những người nghèo được loan báo tin mừng” (Mt 11,2-3).

Tôi muốn nhấn mạnh đến hạn từ “dấu hiệu” được dùng để ám chỉ rằng các việc chữa bệnh của Đức Giêsu không phải là cùng đích, nhưng chỉ là những con đường, khởi sự cho một sự chữa lành diễn ra cho toàn thể con người. Với người bất toại ở Capharnaum, Đức Giêsu nói: “các tội lỗi của con được tha thứ”. Với người phong duy nhất trở lại để cảm ơn vì đã được chữa lành thân xác, Chúa Giêsu mở rộng tầm nhìn về sự chữa trị và nói: “lòng tin đã cứu anh”. Như vậy, ý nghĩa hoạt động chữa bệnh của Đức Giêsu là: Thiên Chúa đang thực hiện công cuộc cứu độ nhờ việc làm và quyền năng tình thương của chính Đức Giêsu.

Chúng ta biết rằng sứ mạng của Hội thánh là tiếp tục sứ mạng của Đức Giêsu: làm cho Đức Giêsu sống trong các chi thể của Ngài. Vì thế chúng ta có thể nói được rằng hoạt động của Hội thánh trong lãnh vực sức khoẻ - mục vụ y tế của Hội thánh - cần phải là diễn tả không những lòng ưu ái của Thiên Chúa đối với nhân loại khổ đau, nhưng còn là tháp tùng nhân loại khổ đau hướng về sự cứu độ, nghĩa là hướng đến việc thể hiện toàn diện về mặt tự nhiên và siêu nhiên, bất chấp tình trạng bệnh tật. Một tài liệu của Ủy ban Mục vụ Sức khoẻ của Hội đồng Giám mục Ý (CEI) đã viết: “Một con người là lành mạnh khi họ có thể thường xuyên có khả năng sống, qua việc sử dụng những quan năng và nghị lực trong tầm sở hữu của mình và thực sự có thể thi hành sứ mạng của mình, trong bất cứ hoàn cảnh nào, kể cả khó khăn và đau đớn, và khi họ có khả năng phát triển trong mọi hoàn cảnh cuộc đời, tình yêu hiến dâng trong Chúa Kitô đến mức tối ưu mà họ có thể thực hiện được vào lúc này” (CEI, 1982, 26). Quan niệm về sức khoẻ như vậy bao gồm một sự quân bình năng động giữa thân thể, tâm hồn và tinh thần, đồng thời bao hàm một sự hoà hợp giữa cá nhân với khung cảnh. Khái niệm này đề ra một cái

nhìn tổng hợp về chiều rộng và tầm quan trọng của hoạt động mục vụ trong giới y tế.

Sau vài suy tư về những ý nghĩa của hoạt động chữa trị của Chúa Giêsu và về mục vụ sức khỏe của Hội thánh, bây giờ tôi chuyển sang vài khía cạnh thực tiễn kể từ giai đoạn sau công đồng Trentô cho đến cuối thế kỷ XIX. Thiết nghĩ vấn đề “chăm sóc các linh hồn” vào giai đoạn ấy cần phải đặt trong khung cảnh đương thời của những dịch vụ mà bệnh viện có thể cung ứng cũng như điều kiện của các bệnh nhân điều trị tại bệnh viện. Chúng ta biết rằng vào thời ấy những người được đưa vào bệnh viện thường lâm vào tình trạng sắp chết và cần được sự hỗ trợ cấp thời về tôn giáo. Tuy nhiên, chúng ta đừng bỏ qua sự hiện diện của những nhân vật như là Gioan Thiên Chúa, Camillô Lellis và Vinhson Phaolô, là những người theo gương Chúa Giêsu đã dùng việc giúp đỡ các bệnh nhân như là một phương thế để loan báo Tin mừng và tìm cách cứu rỗi các linh hồn. Ngoài ra, chúng ta cũng nên nhắc đến vài tài liệu nổi tiếng về mục vụ y tế vào thời ấy và cũng cung cấp cho chúng ta một khái niệm về nếp văn hóa và thực hành chữa trị đương thời: *Những tài liệu để giúp chết lành* (Mansi, 1607); *Adnotationes et decisiones morales, pro opportuno infirmis et muribundis auxilio praestando* (Novati, 1636); *Giúp bệnh nhân chết lành* (Solfi, 1680). Tài liệu cuối cùng này trở thành cẩm nang phổ thông nhất về mục vụ y tế, được xuất bản 12 lần, lần cuối cùng tại Rôma năm 1880 (Sannazzaro P., 1986, 415-433).

Cũng vào thời này, trong lãnh vực thần học mục vụ tổng quát của Giáo hội, có nhiều sáng kiến đã ảnh hưởng đến phong cách và nội dung các giáo trình mục vụ về việc chăm sóc các bệnh nhân. Tôi muốn nói đến việc thành lập phân khoa thần học mục vụ ở Vienne năm 1774, do ý muốn của Nữ hoàng Maria

Têrêsa Asburgo. Viện phụ Stêphanô Rautenstrauch dòng Biển đức (1734 - 1785), người sáng lập phân khoa, quan niệm mục vụ như là: “việc truyền thụ cách hệ thống về những nghĩa vụ của mục tử và về cách thực hành”. Nói cách khác, đó là một môn học chuẩn bị cho các linh mục “coi sóc các linh hồn” (*cura animarum*), nặng về thực hành hơn là suy tư thần học, mặc dù mang tên là thần học mục vụ.

Kế đó Michael Sailer (1751-1822) và Anton Graf (1817-1867) tìm cách tăng thêm tính cách thần học trong việc dạy mục vụ, nhưng các cố gắng của họ không được hưởng ứng. Sau đó, giáo trình của Ignaz Schuch – với lập trường rất sát Rautenstrauch – trở thành cuốn sách cổ điển về thần học mục vụ, được phát hành lần đầu năm 1865 và được tái bản 20 lần (lần cuối vào năm 1924).

### **1.3. Những tiền đề cho một nền mục vụ mới**

Vào những năm gần kề công đồng Vaticanô II, người ta cảm thấy cần phải tạo ra một nền tảng thần học mới để lồng môn mục vụ, kể cả mục vụ y tế. Franz Xavier Arnold († 1969), một chuyên gia về mục vụ ở Tubinga, mang lại cho mục vụ những suy tư về bản tính thần học và sứ mạng của nó. Đối với Arnold, hoạt động mục vụ chỉ được thực hành đúng đắn khi lưu ý đến chiều kích thiên linh và nhân bản; nói cách khác, chỉ khi nào hoạt động mục vụ được đồng thời xây dựng trên mạc khải và thời đại (Seveso B., 1977, 94).

Karl Rahner cũng theo hướng đi của Arnold và phần nào làm sáng tỏ vấn đề hơn. Một trực giác độc đáo của Rahner là hoạt động của Hội thánh phải tùy thuộc vào thực trạng của thế giới. Dựa theo tư tưởng này, thần học mục vụ có thể định nghĩa như là: “suy tư thần học về toàn bộ những hoạt động mà Giáo hội thể

hiện chính mình, ngô hầu xác định phải thực thi các hoạt động ấy như thế nào chiếu theo bản chất của Giáo hội và tình hình hiện tại của Giáo hội và của thế giới” (Szentmártoni M., 1992, 9). Trong định nghĩa này, đối tượng mô hình của thần học mục vụ là cách thức thể hiện của Hội thánh dựa theo “tình trạng hiện tại”. Thực vậy “tình trạng hiện tại” chi phối sự thể hiện Hội thánh, và trở nên một yếu tố cấu thành của hoạt động mục vụ.

Tư tưởng của Arnold và Rahner đã gây ảnh hưởng sâu đậm, đặc biệt trong ngành mục vụ y tế, nơi mà tình trạng của bệnh tật và đau khổ bắt buộc Giáo hội phải suy xét về đường lối hoạt động, cách riêng nhằm đạt được sứ mạng trở nên hoàn thiện giống như Cha trên trời. Vì thế, vấn đề mục vụ trong ngành y tế được đặt lên từ nhiều góc độ: bản chất của việc mục vụ, việc phân chia thành những vùng hoạt động, dựa theo lãnh thổ cũng như dựa trên yếu tố nhân bản, về mục vụ y tế nhìn trong toàn bộ chương trình mục vụ của Giáo hội, việc đào tạo nhân viên chuyên môn.

Kể cả huấn quyền của Giáo hội cũng quan tâm đến vấn đề sức khỏe và đau khổ. Công đồng Vaticanô II đã long trọng tái khẳng định rằng những công tác bác ái là thành phần của sứ mạng Hội thánh, và vì thế trở nên một quyền lợi không thể chuyển nhượng của Hội thánh (AA, 8). Đức thánh cha Gioan Phaolô II đã thành lập “Hội đồng Toà thánh về mục vụ nhân viên y tế”, và quyết định lấy ngày 11 tháng 2 mỗi năm là “Ngày Quốc tế bệnh nhân”. Ngoài ra ngài còn ban hành tông thư *Salvifici doloris* vào ngày 11/2/ 1984 và tị sắc *Dolentium hominum*, ngày 11/2/1985 bàn về vấn đề đau khổ. Một văn kiện rất quan trọng đối với mục vụ y tế là tài liệu của Hội đồng Giám mục nước Ý năm 1989 mang tựa đề: *Mục vụ sức khỏe trong Giáo hội Ý. Những đường hướng mục vụ y tế.*

## **2. Quan niệm mới về sức khoẻ và những viễn tượng cho một nền mục vụ mới về mục vụ sức khoẻ**

Phần thứ hai của bài được coi như quảng diễn những điều nói trong “1.2.” e “1.3.” trên đây. Tôi muốn nêu bật những yếu tố có thể giúp chúng ta xác định những đặc tính nền tảng của mục vụ sức khoẻ, và những yêu sách ưu tiên của hành động. Nói khác đi, tôi muốn nêu bật những yếu tố có thể giúp chúng hiểu biết về bản chất và nhiệm vụ của mục vụ sức khoẻ. Ngoài ra, khi phân tích vấn đề, tôi cũng đề cập đến những nhân viên của ngành mục vụ này.

### **2.1. Quan niệm về sức khoẻ và ảnh hưởng đối với mục vụ sức khoẻ.**

Người ta bắt đầu nói đến một quan niệm mới về sức khoẻ kể từ khi Tổ chức Y tế Thế giới (OMS: Organisation Mondiale de la Santé - WHO: World Health Organization) muốn định nghĩa sức khoẻ cách tích cực, chứ không dựa theo bệnh tật là một điều thiếu thốn. Theo quan niệm mới này, sức khoẻ không chỉ được móc nối với các nhân tố thể lý và cơ quan mà còn với chiều kích tâm lý và tinh thần của con người; sự móc nối này liên quan đến khung cảnh vật lý, tình cảm, xã hội và luân lý nơi con người sinh sống và hoạt động, và tạo ra một sự hoà hợp sâu xa giữ sức khoẻ, phẩm chất của nếp sống và hạnh phúc.

Khi nói đến quan niệm mới về sức khoẻ, ta không được phép bỏ qua bất cứ chiều kích nào vừa kể, bởi vì nếu chúng ta chỉ dừng lại ở chỗ thiếu sức khoẻ thể lý và ở chỗ thoải mái tâm lý xã hội, theo như định nghĩa của OMS, thì chúng ta sẽ mở cửa cho những quan niệm lệch lạc về sức khoẻ. Tôi muốn nói đến những cuộc phá thai với lý do là chúng gây ra sự bất ổn cho bà mẹ.

“Tương ứng với quan niệm mới về sức khỏe, quan niệm về bệnh tật cũng thay đổi: bệnh tật không còn chỉ được xem như là bệnh hoạn có thể nhận thấy qua sự phân tích trong phòng thí nghiệm; bệnh tật có thể hiểu như là tình trạng phiền toái trong cuộc đời, do hậu quả của những lựa chọn nếp sống, thay đổi các giá trị, và quản lý sai trái về khung cảnh vật chất của con người” (Nota CEI, n. 7).

Đi từ những nhận định này, chúng ta thấy rõ rệt hơn định nghĩa về con người lành mạnh nói trong tiết “1.2” của phần thứ nhất: một con người gọi là lành mạnh khi thường xuyên có khả năng sống cách tích cực tình trạng hiện tại và những nguồn lực cụ thể hiện có. Khi tôi nói đến “cách tích cực” thì tôi hiểu như là thuận lợi cho sự tăng trưởng cá nhân xét như thụ tạo và xét như con cái Chúa nhờ ân sủng Ngài ban. Tôi muốn nhấn mạnh tới việc đối chiếu giữa người “lành mạnh” với người có khả năng thường xuyên “sống cách tích cực”, bởi vì điều này tạo nên một điểm cơ bản trong việc thiết lập những nhiệm vụ của mục vụ sức khỏe.

Thực vậy, tương ứng với khả năng sống tích cực là ơn gọi căn bản của con người phải luôn trở nên tốt hơn, phải luôn trở nên người hơn; ơn gọi phải tăng trưởng bản thân dựa trên khả năng tăng tiến lòng yêu mến tự hiến trong mọi cuộc tiếp xúc với những con người cụ thể mà ta tiếp xúc và trong mọi hoàn cảnh xảy đến, kể cả những hoàn cảnh cam go và đau đớn nhất.

“Dưới nhãn quan Kitô giáo, quan niệm về sức khỏe như là khả năng thường xuyên sống tích cực ơn gọi của mình cũng bao hàm những sự cam kết của người đã được rửa tội; một cách tương tự như vậy, quan niệm về sức khỏe cũng bao hàm việc sống trong Đức Kitô cách chân thực và trưởng thành: sống lành mạnh cũng là sống thánh thiện. Thực vậy, thánh thiện là người Kitô

hữu lúc nào cũng sống hết mình cho tình yêu, sử dụng hết tất cả mọi nguồn lực của mình” (Di Menna R., 1981, 233).

Trong bối cảnh ấy, chúng ta hiểu rõ hơn định nghĩa của Hội đồng giám mục nước Ý về mục vụ y tế như là “sự hiện diện và hoạt động của Giáo hội nhằm mang lại ánh sáng và ân sủng của Chúa đến với những người đau khổ và những người chăm sóc họ” (CEI Nota, n. 19). Trong định nghĩa này, sự hiện diện và hoạt động của Giáo hội trong giới y tế bao trùm trong cùng một mối quan tâm và tương quan: người bệnh và các thân nhân của họ là những người cần được nâng đỡ để sống cuộc thử thách gây ra do con bệnh của người trong nhà; những nhân viên y tế là những người cần được huấn luyện về ý thức nghề nghiệp ngõ hầu có thể phục vụ tận tình và biết tôn trọng bệnh nhân. Nói cách khác, mục vụ y tế có nhiệm vụ kết nạp tất cả lực lượng chung quanh người bệnh để nâng đỡ họ về tinh thần và giúp họ chấp nhận và đánh giá tình trạng đau khổ của mình, kể cả bằng cách đồng hành nhờ lời cầu nguyện và ơn thánh của bí tích, ngõ hầu đương sự đáp ứng ơn gọi cơ bản của một con người và của một Kitô hữu.

Chúng ta quá biết rằng bệnh tật cũng có thể là một thách đố cho đời sống đạo của người bệnh. Thực vậy, khi đau ốm, nhất là con bệnh nặng, thì sự sợ chết và những lo âu cho những người thân của mình có thể gây ra những thử thách trầm trọng cho nếp sống đạo cá nhân của họ. Ít là trong những giờ phút đầu, họ có thể quy gán cho Thiên Chúa như là kẻ gây ra sự đau khổ, hoặc ít là kẻ hờ hững chẳng quan tâm gì đến nỗi khổ của thụ tạo. Do đó, việc chăm sóc tinh thần cần phải mang lại cho người bệnh một sứ điệp đức tin, và cung cấp cho họ một đường hướng khám phá ra ý nghĩa ngõ hầu sống cách tích cực sự đau khổ của mình.

## 2.2. Những yêu sách cho một nền mục vụ y tế được cụ thể và hữu hiệu

Từ những suy tư vừa rồi liên quan đến quan niệm về sức khỏe và bệnh tật, ta thấy rằng Mục vụ y tế không thể nào chỉ giới hạn vào một hướng hành động. Tuy rằng việc loan báo Tin mừng và cử hành bí tích vẫn là những trụ cột nền tảng của mục vụ y tế, nhưng trong số những chức năng của ngành này, chúng ta phải kể đến việc thăng tiến nhân bản, sức khỏe và xã hội của các bệnh nhân. Trong một bài tổng hợp như thế này, chúng tôi không thể đi sâu vào việc phân tích tất cả mọi yêu sách của mục vụ y tế, nhưng chỉ dừng lại ở một vài điểm cơ bản (CEI Nota, n. 21).

*Loan báo Tin mừng và huấn giáo.* Tiên vàn, cần thiết “việc loan báo Tin mừng về ý nghĩa đời sống, ý nghĩa của bệnh tật, đau khổ, sự chết, được suy nghĩ và diễn tả trung thực với những dữ kiện của mạc khải và truyền thống của Giáo hội. Vì thế cần phải công bố sứ điệp Tin mừng cách trọn vẹn về những gì liên quan đến ơn gọi và cứu cánh của con người; cuộc sống đời này, từ bí tích Rửa tội cho đến bí tích Xức dầu bệnh nhân, được gắn kết với mầu nhiệm Vượt qua của Đức Kitô” (CEI, *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell’unzione degli infermi*, 1974, n. 125).

*Việc cử hành các bí tích.* Trong các giáo xứ cũng như trong các bệnh viện, việc cử hành các bí tích là một trong những trụ cột cơ bản của mục vụ y tế. Sách “Nghị thức bí tích Xức dầu bệnh nhân và chăm sóc mục vụ những người bệnh” đã nói rõ ràng về cuộc gặp gỡ giữa các bệnh nhân với Chúa Kitô trong các bí tích và lời cầu nguyện, và gọi lên nhiều đường hướng quý giá về mục vụ.

*Việc nhân đạo hóa việc trị bệnh và chăm sóc bệnh nhân.* Điều này cũng nằm trong chương trình loan báo Tin mừng, vì thế cũng là một trong những chức năng của mục vụ y tế. Trong việc cổ võ những dự án nhằm giúp cho những nơi điều trị có tình người hơn, hoặc hợp tác với những tiến trình đã bắt đầu, các nhân viên y tế và mục vụ mang lại một sự đóng góp tiêu biểu của quan điểm về nhân vị theo Kitô giáo.

*Chú trọng đến những vấn đề luân lý.* Cũng trong lãnh vực nhân đạo hóa ngành y tế chúng ta có kể đến một chức năng của mục vụ là mang lại những giải đáp thỏa đáng trước những vấn đề quan trọng được đặt ra do những tiến bộ khoa học và công nghệ trong ngành y học. Một nhân viên mục vụ y tế cần được chuẩn bị để chu toàn trách vụ này.

Sau cùng, *mở rộng tầm mục vụ y tế từ bệnh viện đến lãnh thổ.* Thực vậy, bệnh viện không còn được quan niệm như là một nơi biệt lập và tách rời khỏi thực tại xã hội tại nơi tọa lạc, nhưng như là một dịch vụ được kết hợp với những cơ cấu y tế khác, trong đó người dân cũng được tham gia và kiểm soát.

### **2.3. Nhân viên mục vụ y tế**

Câu chuyện mở rộng tầm mục vụ y tế từ bệnh viện sang đến lãnh thổ tạo cơ hội để chúng ta bàn đến các nhân viên mục vụ y tế. Nhưng trước đó, nên nói sơ qua về cộng đồng Kitô hữu như là chủ thể đầu tiên của công việc tông đồ trong giới y tế.

*Cộng đồng Kitô hữu là chủ thể đầu tiên của việc tông đồ trong giới y tế.* Công đồng Vaticanô II, đặc biệt trong sắc lệnh về tông đồ giáo dân *Apostolicam actuositatem*, đã mở rộng bốn phận làm tông đồ từ các mục tử sang toàn thể Dân Thiên Chúa. Công đồng viết: “Hội thánh được thành lập với mục tiêu là làm cho hết

mọi người được thông dự vào ơn cứu rỗi đã được thủ đắc nhờ việc cứu chuộc, bằng cách quảng bá Vương quốc Chúa Kitô, và nhờ vậy mà quy hướng toàn thể giới về với Đức Kitô. Mọi hoạt động của Nhiệm Thể nhắm đến mục tiêu ấy được gọi là công tác tông đồ: công tác này do Hội thánh thi hành nhờ tất cả các phần tử, bằng những phương thế khác nhau” (AA 2).

Chính trong bối cảnh này mà các cộng đồng Kitô hữu cần nhận thức về ân huệ và trách nhiệm được Chúa trao đổi với những tín hữu bệnh tật, và đem đến cho họ niềm an ủi, lời Chúa, các bí tích, mối quan tâm huynh đệ. Nếu tại một cộng đồng Kitô hữu mà cũng diễn ra cảnh tượng thờ ơ tẻ lạnh giống như tại các cộng đồng khác thì nó không còn đáng mang danh nghĩa Kitô hữu nữa. Chúa Kitô thực sự hiện diện nơi những người già lão, nơi những người bệnh, nơi những người đau khổ và những người thất vọng. Một cộng đồng mà không được sinh động nhờ sự hiện diện ấy, không nhận ra sự hiện diện của Thiên Chúa nơi những người nghèo, không tôn kính sự hiện diện bằng hoạt động xã hội và bác ái thì không còn là Hội thánh sống động của Chúa Kitô nữa.

Trong nhân giới đức tin như vậy, việc thăm viếng những người bệnh, những người già là một trách vụ của tất cả cộng đồng các Kitô hữu, và cách riêng là của cộng đồng giáo xứ. Vì thế, ước mong sao cho điều này không chỉ được nhắc nhở chung chung, nhưng tại mỗi giáo xứ cần phải thiết lập một uỷ ban phục vụ những người bệnh tật già lão, với nhiệm vụ phối hợp những sáng kiến riêng tư hay cộng đồng của các tín hữu: linh mục, tu sĩ, giáo dân. Tuy dù hiện nay giáo xứ không còn được xem như một đơn vị xã hội cơ bản đi nữa, nhưng giáo xứ vẫn chưa lỗi thời. Vì là một cộng đồng hữu hình và gắn gũi, cho nên giáo xứ làm hiện thực cộng đồng Hội thánh tại một địa phương cụ thể.

*Các chủ thể khác của việc mục vụ y tế.* Trong số các Kitô hữu được mời gọi tham gia mục vụ y tế, đứng đầu là chính các người bệnh. Tông huấn *Christifideles laici* không ngần ngại quả quyết rằng “cả những người bệnh cũng được Chúa phái vào làm việc trong vườn nho” (CfL số 53). Thực vậy, các người bệnh, nhờ sự kết hợp vào mầu nhiệm Vượt qua, có thể biến sự đau khổ của mình thành thời điểm của ân huệ cho mình và cho những người khác, khi nhận thấy nơi sự đau khổ và bệnh tật một ơn gọi yêu thương nhiều hơn, một lời mời gọi tham dự vào tình yêu thương vô biên của Thiên Chúa dành cho nhân loại (Đức Gioan Phaolô II, *Osservatore Romano* 124/1987, n. 125).

Một nhóm người khác vốn được nhìn nhận như là nhân viên mục vụ y tế đó là các thân nhân của người bệnh, các nhân viên tôn giáo tại các ngành y tế, các tu sĩ với đặc sủng phục vụ trong ngành y tế, các nhân viên y tế gia nhập những hiệp hội công giáo chuyên nghiệp, các giáo dân sáng lập hay quản lý các cơ sở y tế, và sau cùng các thiện nguyện viên tình nguyện phục vụ bệnh nhân. Lẽ ra tôi phải trình bày ý nghĩa của việc tham gia mục vụ riêng cho mỗi nhóm vừa kể, nhưng khuôn khổ bài này không cho phép. Tôi chỉ có thể dành riêng một tiết mục ở phần kết luận cho các vị tuyên úy bệnh viện, là những linh mục được đức Giám mục uỷ thác việc chăm sóc cách thường trực những người bệnh, thân nhân của họ và các nhân viên y tế trong bệnh viện.

### **3. Những giai đoạn trong cuộc đời cần đến mục vụ sức khoẻ cách riêng**

Vào những thập niên gần đây, một vài giai đoạn trong cuộc đời được coi như thời điểm “chủ chốt” của công tác mục vụ, nghĩa

là những thời điểm mà Hội thánh có thể “tói gân những kẻ xa lạ”, để loan báo Tin mừng và trình bày giáo lý dựa theo những niềm mong đợi trong những hoàn cảnh cụ thể. Công cuộc loan báo Tin mừng như thế sẽ làm cho con người cảm nghiệm được sự gắn gũi của Hội thánh vào những giai đoạn then chốt của cuộc đời, và giúp họ gắn bó với Hội thánh một cách trưởng thành.

Những giai đoạn cuộc đời có liên quan đặc biệt với mục vụ y tế là: 1. sinh đẻ và nhi đồng; 2. đau ốm và chết; 3. già nua và tuổi già. Trong phần này, tôi sẽ nêu bật một vài khía cạnh của những giai đoạn ấy đối với mục vụ y tế.

### 3.1. Sinh đẻ và nhi đồng

*Sinh đẻ.* Trước đây việc sinh đẻ diễn ra tại nhà và không cần biện pháp đặc biệt nào ngoại trừ sự hiện diện của một người hộ sinh. Ngày nay, việc sinh một hài nhi là kết quả của một sự quyết định và một sự lựa chọn mà y khoa có thể hỗ trợ nhờ việc khám phá những tiến trình sinh sản. Ngoài ra, trước đây, việc chăm sóc hài nhi (xét về y khoa cũng như tôn giáo) bắt đầu từ lúc chào đời; còn ngày nay, nó bắt đầu từ lúc thụ thai. Thực vậy, kể từ khi biết rằng mình mang thai, thì người phụ nữ chọn lựa một bác sĩ hay một hộ sinh để theo dõi và cố vấn cho mình. Thời kỳ mang thai trở thành một giai đoạn chuẩn bị rất tế nhị đối với cha mẹ. Tiếc rằng thường Giáo hội còn vắng mặt trong giai đoạn này, nhưng đã đến lúc cần ý thức rằng đây là thời cơ thuận tiện cho mục vụ: có thể nói được rằng đời sống đôi lứa với con cái bắt đầu kể từ lúc ấy. Sự thán phục trước một sự sống mới và ý thức về tính siêu việt của sự sống là những giá trị rất cao quý và tế nhị, và cung cấp cho Hội thánh một cơ hội quý giá cho cuộc đối thoại.

*Việc chăm sóc các nhi đồng bị bệnh và phải điều trị.* Cho đến nay, bác sĩ và những ai làm việc tại các bệnh viện nhi đồng

thường quan tâm đến bệnh của em bé và việc chữa trị thể lý, nhưng họ coi nhẹ sự tổn thương tâm lý do bệnh tật gây ra. Thế nhưng những cuộc nghiên cứu đều đồng thanh kết luận rằng cần phải tạo ra một sự chữa trị tâm lý nhi đồng biết quan tâm đến các yếu tố tâm lý và tình cảm của chúng, bên cạnh những khía cạnh cơ thể.

Kiến trúc hiện đại của các bệnh viện đã mang lại nhiều hiệu năng xét về mặt kỹ thuật, nhưng vẫn chưa giảm bớt bầu không khí tẻ lạnh. Vì thế, trong tầm mức mà ban điều hành bệnh viện đồng ý, thiết tưởng nên để cho các bà mẹ được chăm sóc các em bé, ít là những em dưới 6 tuổi. Sự hiện diện của bà mẹ sẽ giúp cho các em tránh được nỗi lo lắng hãi hùng khi xa cách khung cảnh gia đình, và sẽ mang lại sự trấn an khi gặp những hoàn cảnh trắc trở. Việc giảm bớt những khó khăn về cảm xúc sẽ giúp cho sự chữa trị được tiến hành tốt đẹp hơn.

### **3.2. Bệnh tật và chết chóc**

*Bệnh tật và những biến chứng.* Ở đây bệnh tật được hiểu là bệnh nặng, nghĩa là con bệnh mà không chắc có thể chữa được không. Người bệnh nằm bất động trên giường, suy đi ngấm lại về tình trạng của mình. Bao lâu thấy rằng bệnh sẽ qua đi thì người bệnh ít nghĩ đến thân phận mỏng dòn và những nguy cơ sẽ đến, nhưng đến khi con bệnh bắt đầu hạn chế sự tự lập và kết quả không chắc chắn thì ông ta mới bắt đầu suy nghĩ về điều gì mà tương lai sẽ dành cho mình.

Tình trạng căng thẳng này trở thành phức tạp hơn nữa hoặc do tầm mức trưởng thành nội tâm của người bệnh, hoặc do những cơ cấu của bệnh viện không tạo ra sự dễ dàng cho cuộc đối thoại. Các bệnh viện hiện đại chỉ có thể trấn an người bệnh một phần nào thôi, nhưng nhìn chung thì không phải là nơi đối

thoại. Bệnh viện là một xí nghiệp tuân theo những định luật kinh tế, nhằm đến hiệu năng và lợi nhuận. Các nhân viên không có thời giờ nói chuyện với người bệnh, đang khi người bệnh lại rất cần một lời nói, một sự giải thích.

Đây chính là môi trường của mục vụ y tế. Mục vụ y tế trở nên cần thiết bởi vì người bệnh muốn được đối xử hợp với tình người vào lúc mình gặp khủng hoảng, điều mà bệnh viện không lưu tâm tới. Ngoài những nhu cầu về thể xác, người bệnh còn có những nhu cầu khác nữa: họ cần đến sự tin tưởng, niềm hy vọng; họ cần được đón nhận, yêu thương, và có thể nhìn vào cuộc sống nội tâm của mình cách bình thản. (Zulehner P.M., 1992, 74). Mục vụ y tế cần phải làm cho mọi người hiểu rằng sự hiện diện của Kitô giáo tại bệnh viện là một điều tốt đẹp và cần thiết.

Cũng liên quan đến những yêu sách của mục vụ vừa nói trên đây, mục vụ y tế cũng cần lưu tâm đến những ngành chuyên khoa mới. Chúng ta hãy nghĩ tới những người mắc bệnh tâm thần, thần kinh, SIDA, nghiện ngập xì ke.

*Bệnh vào giai đoạn cuối đời.* Nói đến bệnh cuối đời có nghĩa là một thứ bệnh chắc chắn đưa đến cái chết: sự chẩn đoán kết luận rằng bệnh nhân sắp chết, nhưng chưa nhất thiết là ngày một ngày hai: có thể là sáu tháng, một năm hoặc hơn nữa, và bệnh nhân biết rõ điều đó.

Dĩ nhiên là những trường hợp này đòi hỏi phải vận dụng một thứ mục vụ đặc biệt. Thực vậy, sống giai đoạn cuối đời một cách tích cực là một thách đố không những đối với bệnh nhân mà còn đối với mục vụ và thần học nữa. Nội cô đơn của những người bệnh cần được làm vơi nhẹ nhờ những mối tương quan liên đới đầy tình yêu. Đứng trước tình trạng này, không ai được phép không bày tỏ cảm tình của mình, cách riêng là về phía Giáo hội.

Chúng ta biết rằng tình cảm được bày tỏ không chỉ bằng lời nói, mà kể cả bằng sự thinh lặng, những cái nhìn, những cái vuốt ve âu yếm.

Mục vụ về việc đồng hành với những bệnh nhân vào lúc cuối đời cần được biến đổi thành sứ điệp hy vọng; cần phải đồng hành với bệnh nhân đến chỗ xác tín rằng Thiên Chúa không cho phép nhìn sự hấp hối và sự chết như là kết liễu cuộc đời này. Quả thực, trong Đức Giêsu Kitô, Thiên Chúa đã thiết lập một mối tương quan vượt qua cái chết nữa.

Những bệnh viện như được mô tả trên đây và các nhà dưỡng lão cổ truyền không phải là nơi thích hợp để đồng hành những bệnh nhân cuối đời. Một hình thức mới được thiết kế để đồng hành với những bệnh nhân cuối đời và thân nhân của họ là “Hospice”. Tổ chức này gồm một nhóm nhân viên chuyên môn, các bác sĩ, y tá, cán sự xã hội, các nhà lãnh đạo tinh thần thuộc nhiều tôn giáo, và các người thiện nguyện. “Hospice” không nhằm chữa trị một bệnh nhưng là giúp người sắp chết biết sống cái chết của mình, và đồng thời cũng giúp đỡ các thân nhân của họ nữa. Thực vậy, các thân nhân cũng tham gia vào việc đồng hành các bệnh nhân cuối đời, và nếu cần thì họ cũng được đồng hành sau khi người thân đã qua đời (Zulehner P.M., 1992, 43-46). Hình thức này là kết quả do những kinh nghiệm của bà Cicely Saunders, một nữ y tá người Anh. Sau nhiều năm học hỏi về ngành cán sự xã hội và y khoa, bà đã lập St. Christopher Hospice tại Luân-đôn năm 1967, trở thành một khuôn mẫu cho việc chăm sóc những người bệnh cuối đời.

Tuy nhiên ngày nay, càng ngày người ta càng yêu cầu được chết tại nhà riêng. Ước mong rằng điều này sẽ trở thành một tập tục. Một sự nâng đỡ dành cho gia đình và người thân có thể làm vui đi những khó khăn, và cổ vũ tình liên đới giữa các thế hệ.

### 3.3. Già lão và cao niên

*Khía cạnh xã hội y tế.* Vấn đề những người cao niên và mục vụ người cao niên rất bao la và phức tạp; tôi chỉ đưa ra vài đường hướng suy nghĩ. Khi bàn về đề tài này, nhiều người đã không biết phân biệt giữa người cao niên và người già lão, và tất cả đều được đồng hóa với những người mắc bệnh và thậm chí bệnh kinh niên. Xem ra những người già lão đều được đồng hóa với hạng người bị chứng xơ cứng động mạch, những người đáng thương hại, và cần đưa vào điều dưỡng ở viện bác ái.

Thế nhưng hiện tượng già lão hay cao niên không chỉ lệ thuộc vào tuổi. Một cuộc nghiên cứu năm 1987 của Phòng thí nghiệm chính sách xã hội (LABOS) nơi những người trên 75 tuổi cho thấy rằng 22% “cảm thấy mình già” sau một cơn bệnh hoặc một tai nạn làm cho liệt giường; 21% sau khi được đưa vào viện dưỡng lão hoặc phải thay đổi khung cảnh sống; 21,5% sau khi sự đoàn kết gia đình bị tan vỡ do cái chết của người phối ngẫu hay con cái đi lập nghiệp; 16% vì đã tới một lớp tuổi nào đó (thường là giữa 60 và 70 tuổi) và 22% sau khi về hưu hoặc mất việc làm.

Một cách tương tự, theo nhà xã hội học Giampaolo Fabris, người ta có thể phân biệt bốn hạng người cao niên: những người “không già” tương đương với 29% số người cao tuổi: đó là những ngoại lực tuần mà vẫn sống như những kẻ tráng niên còn hoạt động; những người “già hoạt động” (32%) chỉ khác với lớp vừa kể ở chỗ là họ ý thức rằng mình già vì một nguyên do tâm lý hay sức khỏe;; những người “hưu trí” (9%) nghĩa là những người đã về hưu và họ hạnh phúc được hưu dưỡng; sau cùng là những người “lạc lõng” (30%), nghĩa là những người già khép kín, mang theo những vấn đề sức khỏe, kinh tế hoặc gia đình.

Đàng sau những con số thống kê, chúng ta có thể thoáng thấy nhiều tình trạng của tuổi cao niên, từ mức khá đến mức tệ. Thực vậy, như đã được ghi nhận, 61% những người cao niên vẫn tiếp tục làm việc như là hồi còn tráng niên. Tuy nhiên chúng ta không thể bỏ qua con số 30% những người lạc lõng, bị gạt ra bên lề, mang theo những vấn đề kinh tế, sức khoẻ hay gia đình. Người nào cảm thấy mình bị gạt bỏ thì lại càng có khuynh hướng khép kín thay vì cởi mở ra bên ngoài. Đó là tình trạng của nhiều người cao niên rơi vào tình trạng “buông xuôi”, bởi vì họ không được nâng đỡ về mặt tâm lý, bởi vì họ đã bị mất đi vài giá trị mà họ cho là cơ bản. Ngoài ra, một sự kiện khác đáng chú ý: vào năm 1988, ở nước Ý trong số 3810 vụ tự tử thì khoảng 40% là những người trên 65 tuổi. Trong vòng 10 năm, số người cao niên tự tử tăng lên 60% (Fizzotti E, Romeo E, 1991, 129-161).

*Những định hướng cho tuổi già.* Vì thế, dựa theo những nghiên cứu trên đây, ta thấy có những người cao niên vẫn hoạt động và vui sống, có những người cao niên tiếp tục hoạt động nhưng gặp vài khó khăn, có những người cao niên về hưu và an vui, và sau cùng có những người cao niên gặp khó khăn tại nhà riêng hay tại viện dưỡng lão.

Đứng trước những tình cảnh khác biệt như thế, hiển nhiên là không thể nào vạch ra một đường hướng mục vụ tổng quát. Tuy vậy có vài quy tắc có thể áp dụng cho tất cả hình thức mục vụ trong lãnh vực này, đó là: 1) những người cao niên cần được tham gia chủ động vào việc tìm kiếm những giải pháp cho các vấn đề của họ; 2) trong việc nghiên cứu này, cần có tham gia của hết mọi lứa tuổi; nghĩa là không được phép gạt ra những người trẻ ra khỏi những cơ sở dành cho người già, hoặc gạt những người già ra khỏi khung cảnh của người trẻ; 3) sau cùng, sự tiếp tục một hoạt động nào đó, dù khi tuổi đã cao, phải được coi như

là điều cần thiết để duy trì sức khoẻ thể lý và tâm thần của người cao tuổi. Vì lý do đó, một điều cơ bản là tìm cách để cho các người cao niên dẫn thân và tham gia vào việc xây dựng ích chung.

Những dữ liệu thu thập được đã cho chúng ta hiểu rằng cần phải nghĩ đến tuổi già khi đang còn ở thời kỳ làm việc, bằng cách lợi dụng những thời khắc rảnh rỗi để chuẩn bị những công việc mà mình có thể làm khi về hưu.

Một người tiên phong trong ngành mục vụ người cao niên là cha Robert Svoboda, tu sĩ dòng Camillô người Áo (Zulehner P.M., 1992, 107). Vào thập niên 50 của thế kỷ trước, khi dự luận bắt đầu để ý đến những người ngoại lục tuần, thì cha đã bắt đầu làm nêu bật những yêu sách của tuổi già dựa trên nền tảng thần học, và cha đã xuất bản nhiều sách để bàn về vấn đề. Quyển *Mục vụ người cao niên* xuất bản năm 1961 đã chứng tỏ sự cần thiết của một nền mục vụ hệ thống về người già, trong đó phải đối thoại với các ngành y khoa, các khoa học nhân văn và những đòi hỏi tâm linh của tuổi già.

Dưới khía cạnh lịch sử, chưa bao giờ xã hội chịu ảnh hưởng bởi những người cao niên (xét về số lượng cũng như phẩm tính) như ngày nay. Điều này mời gọi chúng ta đặt lại vấn đề cách mới mẻ đối với người già: sự hiện diện của họ trong các giáo xứ cần được tiếp tục linh động qua những chương trình tôn giáo, văn hóa, giải trí, đối thoại giữa các thế hệ, và phục vụ.

Kết luận tiết mục này, tôi muốn nhắc đến sứ điệp mà những người cao niên truyền đạt cho chúng ta. Tuổi cao niên nhắc cho chúng ta biết rằng cuộc đời không chỉ có giá trị xét về phương diện kinh tế mà thôi. Còn có những giá trị căn bản được tích lũy và truyền đạt qua những kinh nghiệm, những đau khổ,

những thăng bằng và tình nghĩa, cũng như đôi khi được thu tích qua những sai lầm. Phần chúng ta, chúng ta cần phải nỗ lực tăng tiến mãi, không chịu giới hạn về tuổi tác hay bệnh tật, để làm cho Đức Kitô được thể hiện trong cuộc đời của mình.

## **4. Kết luận: những viễn tượng của mục vụ sức khoẻ**

Thế giới y khoa đang chuyển đổi các mục tiêu của mình, và đề ra những khuôn mẫu tổ chức mới. Vì thế mục vụ dành cho các bệnh nhân cần phải nghĩ đến sự phát triển trong tương lai bằng việc đối chiếu với những khuôn mẫu mới ấy. Tôi chỉ xin phác hoạ ba điểm: a) những hướng đi mới trong lãnh vực y tế; b) việc trợ giúp tinh thần và tôn giáo cho các người bệnh; c) “phòng tuyên úy bệnh viện”: dự án cho một cộng đồng mục vụ y tế trong tương lai.

### **4.1. Những hướng đi mới trong lãnh vực y tế**

Tổ chức Y tế thế giới (OMS) đang cổ động một chiến dịch y tế đi từ chỗ chữa bệnh sang đến chỗ phát triển sức khoẻ. Nếu dự án trở thành hiện thực, thì ngay cả bệnh viện cũng phải thay đổi hình ảnh của mình, nghĩa là bệnh viện phải trở nên một cơ quan có khả năng cổ võ sức khoẻ và nhân đạo. Điều đó đòi hỏi bệnh viện phải được trang bị để đáp ứng với những thay đổi diễn ra trong tiến trình lâm bệnh, cách riêng nơi những người già lão và những người mắc bệnh kinh niên. Bệnh viện cũng cần biết hợp tác với những phòng thuốc và bệnh xá đang hoạt động trong cùng lãnh thổ.

Trước những đòi hỏi như thế, mục vụ sức khoẻ phải tự chất vấn về sự đóng góp chuyên biệt của mình trong việc cổ võ sức khoẻ, hoặc ít là trong việc tăng trưởng cá nhân của người bệnh.

Hội thánh vốn đã đặt bệnh nhân xét như là con người làm trọng tâm của hoạt động của mình; bây giờ cần phải tìm cách đặt trọng tâm này trong bối cảnh của những tiến bộ khoa học kỹ thuật, với những vấn đề quan trọng về giá trị luân lý. Vì thế mục vụ sức khỏe phải tìm cách phác họa một nền nhân học để giúp cho người bệnh tìm lại được các giá trị nhân bản, cách riêng để có thể dễ dàng gặp gỡ Thiên Chúa nhân lành và cứu độ.

## **4.2. Việc trợ giúp tinh thần và tôn giáo cho người bệnh**

Khi bệnh tình trở thành nguy kịch hoặc kinh niên, thì nó không còn là một câu chuyện của thân xác nữa nhưng lan rộng sang chiều kích tâm lý và tinh thần. Người bệnh không chỉ cảm thấy cần được nâng đỡ về thể chất nhưng còn mong đợi một sự hỗ trợ về tinh thần và tâm linh, và sự chữa lành tùy thuộc phần lớn vào sự nâng đỡ tinh thần mà họ nhận được.

Trong tình hình như vậy, để có thể hoàn tất cuộc điều trị toàn diện, các nhân viên y tế cần ý thức rằng trong thâm tâm của người bệnh, có cái gì sâu xa cần được chữa lành, không kém gì những vết thương nhìn thấy được ở trên thân xác, đó là: những vấn đề tâm linh và tín ngưỡng, đặc biệt là cuộc tìm kiếm ý nghĩa của tình trạng đang xảy ra nơi bản thân, và nhu cầu muốn được tha thứ, được yêu thương, những điều gây ra những sự trần trọc thấu đêm.

Trong hoàn cảnh này sự can thiệp của nhân viên mục vụ không nên diễn ra theo thói quen, nhưng phải đi từ những khó khăn cụ thể về đức tin mà người bệnh cảm thấy vào lúc này. Cuộc đồng hành tâm linh cần nhắm tới việc gọi lên những tiềm năng thể lý, tâm lý, tinh thần của người bệnh, ngõ hầu họ không chịu buông xuôi nhưng biết đón nhận niềm hy vọng do đức tin

mang lại. Sự nâng đỡ tâm linh có thể được kèm theo việc cầu nguyện và các bí tích.

### **4.3. Phòng tuyên úy bệnh viện: một dự án cho một cộng đồng mục vụ y tế**

Theo một văn kiện gần đây của Hội đồng giám mục nước Ý (CEI), phòng tuyên úy bệnh viện là hình thức biểu lộ sự phục vụ của cộng đồng Kitô hữu trong các cơ sở y tế. Phòng tuyên úy gồm một hoặc hai tuyên úy, và có thể kết nạp các phó tế, tu sĩ, giáo dân (Brusco A., 1991, 382).

Điều mới mẻ của định nghĩa này ở chỗ là có thể mở rộng cho các phó tế, tu sĩ và giáo dân. Theo cha A. Brusco, nếu hoạt động mục vụ muốn đạt đến yêu sách nhân đạo hóa bệnh viện thì cần sự tham gia của những nhân viên được đào tạo theo những chuyên ngành khác nhau. Vì thế, bên cạnh linh mục, cần có sự tham gia của những thành phần khác nữa. Và cha E. Sgreccia tiếp thêm: “Việc loan báo Tin mừng, làm chứng cho tình yêu sẽ mang chiều kích Hội thánh rõ rệt hơn nếu có sự tham gia của linh mục, tu sĩ, giáo dân, chứ không nguyên chỉ có linh mục mà thôi” (Sgreccia E., 1990, 43). Thực ra, tại nhiều quốc gia ở Bắc Âu, cách riêng tại Đức, các phó tế, tu sĩ, giáo dân đã hiện diện từ lâu tại các phòng tuyên úy bệnh viện (Zulehner P.M., 1992, 77).

Theo mô hình mới, phòng tuyên úy bệnh viện biểu lộ sự hợp tác của nhiều thành phần trong công tác phục vụ các bệnh nhân, thân nhân của các bệnh nhân, và các nhân viên y tế, cụ thể qua vài sinh hoạt sau đây:

- 1) gặp gỡ giữa những nhân viên mục vụ với những người thiện nguyện, để làm quen với nhau, và huấn luyện về thần học và đời sống tâm linh;

- 2) gặp gỡ đại kết với những nhân viên mục vụ thuộc các Giáo hội khác;
- 3) gặp gỡ các nhân viên y tế. Cuộc gặp gỡ này nhằm phối hợp sự hỗ trợ tinh thần với toàn thể tiến trình trị liệu. Cần phải dàn xếp thời gian để ban tuyên úy có thể hợp tác với đội nhân viên y tế.

Ngoài những cuộc gặp gỡ giữa những người cùng làm việc trong cùng một bệnh viện, cũng nên dự liệu những cuộc gặp gỡ với các dịch vụ và thể chế bên ngoài bệnh viện. Phòng tuyên úy trở nên một địa điểm giao liên, cách riêng khi bệnh nhân phải chuyển từ một bệnh viện này sang một chỗ khác để điều trị.

Việc điều hợp giữa phòng tuyên úy với các nhân viên cùng làm việc để phục vụ các bệnh nhân không được phép bỏ qua một chức vụ quan trọng hàng đầu, đó là đồng hành với các người bệnh. Hình thức cổ điển của cuộc gặp gỡ các bệnh nhân vẫn luôn luôn cần thiết, qua những cuộc gặp gỡ thường xuyên, để nắm bắt những nhu cầu của người bệnh hay của các thân nhân, và nhờ đó làm hiện diện tình thương của Chúa Giêsu và của Giáo hội.

Tôi xin kết luận với những lời của cha Brusco: “Phòng tuyên úy không phải là cứu cánh cho chính mình, nhưng nó được thiết lập nhắm đến cộng đồng mà mình phục vụ. Thực vậy, nhiệm vụ của tuyên úy đoàn là khám phá các đặc sủng hiện diện giữa cộng đoàn bệnh viện – bắt đầu từ những người bệnh bởi vì họ cũng có sứ mạng loan báo Tin mừng (CfL 54) – và tìm cách để cho các đặc sủng được triển nở nhằm phục vụ cộng đồng bệnh viện, qua công tác linh hoạt, nhờ những cơ cấu hữu hiệu là hội đồng mục vụ của bệnh viện, các nhóm thiện nguyện, các hiệp hội

y tế Công giáo, và mở rộng tầm hoạt động ra bên ngoài bệnh viện nữa” (Brusco A., 1991, 382).□

## Bibliografia

**AA.VV.**, *I nuovi modelli organizzativi nella sanità*, in “Anime e Corpi”, 177 (1995) 79-99. **AA.VV.**, *Liturgia e terapia*, Ed. Messaggero, Padova 1994. **BRUSCO A.** (a cura di), *La pastorale della salute nella chiesa italiana*, Ed. Camilliane, Torino 1990. **ID.**, *La cappellania ospedaliera: aspetti teologici e pastorali*, in “Anime e Corpi”, 156 (1991). **CEI**, *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi*, 1974. **ID.**, *La pastorale della salute nella chiesa Italiana*, in “Anime e Corpi”, 143 (1989) 235-351. **CICCONE L.**, *Salute e Malattia*, Ed. Ares, Milano 1986. **CONSULTA NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ DELLA CEI**, in *Chiesa e riforma sanitaria*, Brezso di Bedero 1982. **DI MENNA R.**, *L'unità personale dell'uomo*, in *Aa.Vv.*, *La droga, la realtà ed altre*, Ed. Orizzonte Medico, Roma 1981. **FIZZOTTI E., ROMEO E.**, *Anziano peso sociale o protagonista?*, in “Anime e Corpi”, 154 (1991)129-161. **GENRE E.**, *Nuovi itinerari di teologia pratica*, Ed. Claudiana, Torino 1991. **GRANDI V.**, *Accanto ai malati della parrocchia*, Ed. Camilliane, Torino 1992. **LANGELLA A.**, *La funzione terapeutica della Salvezza*, in *AA.VV.*, *Liturgia e terapia*, Edizioni Messaggero, Padova 1994. **MARINELLI F.**, *La teologia pastorale (natura e compiti)*, EDB, Bologna 1990. **MIDALI M.**, *Teologia pastorale o pratica (cammino storico di una riflessione fondante e scientifica)*, LAS, Roma 1991. **MONTICELLI I.**, *Il cammino della pastorale sanitaria in Italia: i principali documenti ecclesiali del Periodo post-conciliare*, in “Anime e Corpi”, 151 (1990) 557-583. **PACOMIO L.**, *Teologia pastorale e azione pastorale*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1992. **PETRINI M.**, *Assistenza spirituale e assistenza religiosa*, in “Anime e corpi”, 154 (1991) 201-216. **PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER GLI OPERATORI SANITARI**, *“Curate infirmos” e la vita consacrata*, Città del Vaticano

1994. **SANNAZZARO P.**, *Storia dell'Ordine Camilliano*, Edizioni Camilliane, Torino 1986. **SCHURR V.**, *Pastorale*, in *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi*, vol. 6°, a cura di K. Rahner, Morcelliana, Brescia 1976, 176-208. **SEVESO B.**, *Teologia Pastorale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, a cura di Luciano Pacomio, Ed. Marietti, Casale Monferrato 1977. **ID.**, *Pastorale e Teologia pastorale*, in *Teologia*, 1990. **SGRECCIA E.**, *La cappellania ospedaliera, un progetto di comunità pastorale*, in "Insieme per servire", 4 (1990). **SZENTMÁRTONI M.**, *Introduzione alla Teologia Pastorale*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1992. **ZULEHNER P.M.**, *Teologia Pastorale: Passaggi (Pastorale delle fasi della vita)*, Queriniana, Brescia 1992.

# Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội trong cuộc tranh luận thần học thế kỷ XX

✠ Nt. Maria Đinh Thị Sáng, O.P.

---

## Nhập đề

Từ ngữ *Vương quốc Thiên Chúa* trong tiếng Hy Lạp (*Basileia tou Theou*), Do Thái (*malkut / málak YHWH*), La Tinh (*Regnum Dei*) hay Âu, Mỹ (*Royaume de Dieu, Kingdom of God, Regno di Dio*) đều chỉ đến một nước hay một triều đại theo chế độ quân chủ, trong đó có Thiên Chúa làm Vua. *Sách Giáo lý Hội thánh Công giáo* số 2816 định nghĩa ngắn gọn *basileia* trong 3 từ: *Vương quyền* (danh từ trừu tượng), *Vương quốc* (danh từ cụ thể), *Vương triều hay Triều đại* (danh từ chỉ việc cai trị)<sup>1</sup>. Do thói quen, trong bài này đôi lúc chúng ta dùng từ *Nước Thiên Chúa* để thay thế cho ba từ trên, và từ *Nước Trời* để chỉ tính cách siêu việt của Vương quốc đó, tuy không sát nghĩa với nguyên ngữ *basileia*.

---

<sup>1</sup> Xem bản dịch của Ban Giáo lý giáo phận Sài Gòn *Sách Giáo lý Hội thánh Công giáo*, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh 1998, tr. 979 dùng chữ “vương quốc”. Trong khi đó, bản dịch của Ủy ban Giáo lý Đức tin *Sách Giáo lý của Hội thánh Công giáo*, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội 2010, tr. 780 thì dùng chữ “nước”.

Vương quốc Thiên Chúa là một trong những đề tài chủ đạo của các cuộc nghiên cứu Thánh Kinh và thần học trong thế kỷ XX. Trong lịch sử thần học, chủ đề này được giải thích và áp dụng theo nhiều mô hình khác nhau<sup>2</sup>. Chúng ta có thể tóm tắt vào 5 mô hình chính, kèm theo những đại biểu cho mỗi mô hình:

(1) Giải thích theo mô hình *cánh chung khái huyền* (eschatological-apocalyptic) là một trong những nét tiêu biểu của thần học thời kỳ các tông đồ và hậu tông đồ. Các Kitô hữu tin rằng sự trở lại của Đấng Mêsia sẽ đặt dấu chấm hết cho lịch sử đang chịu khổ đau và bách hại, và Ngài sẽ thiết lập một trời mới đất mới. Lối trình bày mang dấu ấn Mêsia và khái huyền theo truyền thống Do Thái này sẽ trở thành cơ sở cho nhiều phong trào giải phóng và các cuộc cách mạng xã hội chủ nghĩa, ví dụ như Karl Marx. Thật vậy, một số Kitô hữu theo thuyết ngàn năm sau (postmillennialism) tin rằng được dẫn dắt bởi các ngôn sứ và thánh nhân của Chúa, các tín hữu sẽ được hưởng một vương quốc an bình thịnh vượng trên mặt đất, và sau đó Đức Kitô sẽ trở lại. Dựa vào đó, Marx cũng chủ trương rằng con người được dẫn đầu bởi một đội quân tiên phong là các thánh thể tục, sẽ làm cho thiên đàng - một xã hội hoàn hảo vô giai cấp - hiện diện giữa trần gian<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Xem B. VIVIANO, *The Kingdom of God in History*, Michael Glazier, Wilmington 1988; H.A. SNYDER, *Models of the Kingdom*, Abingdon Press, Nashville 1991; W. WILLIS (ed.), *The Kingdom of God in 20<sup>th</sup>-Century Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1987.

<sup>3</sup> Xem E. L. TUVESON, "The Millenarian Structure of *The Communist Manifesto*," trong C. PATRIDES - J. WITTEICH (eds.), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, Cornell University Press, N.Y. 1984, tr. 326-327; M. ROTHBARD, *Karl Marx as religious Eschatologist* trong: <http://mises.org/daily/3769>

(2) Giải thích theo mô hình *tâm linh huyền bí* (mystical-spiritual): đồng hóa Vương quốc Thiên Chúa với bản thân Đức Kitô (*autobasileia*) nhấn mạnh đến khía cạnh thiêng liêng, siêu nhiên và nội tâm nơi mỗi cá nhân, chứ không liên quan đến chiều kích lịch sử. Vương quốc Thiên Chúa sẽ thể hiện sức mạnh và tiềm năng khi nào Thiên Chúa chiếm đoạt được tâm hồn con người, chứ không cần những hiển hiện ra bên ngoài. Đại diện tiêu biểu cho lối giải thích này là giáo phụ Origene. Không bận tâm tới một Kitô học có hệ thống, giáo phụ này có lúc cũng đồng hóa Nước Trời với Đức Giêsu trong bản tính nhân loại<sup>4</sup>.

(3) Mô hình giải thích thứ ba mang màu sắc *chính trị* (political). Mô hình này có lẽ đã nhen nhúm từ thể chế quân chủ thần quyền<sup>5</sup> và gặp một thời điểm thuận tiện vào thời hoàng đế Constantinô, với hy vọng đặt Kitô giáo làm quốc giáo La Mã theo chiếu chỉ Milan năm 313. Thật vậy, tên tuổi của ông nổi kết với giấc mơ chiến thắng của

---

<sup>4</sup> Xem ORIGENE, *Comm. in Mt.*, XIV,7 trong PG 13,197BC. Bản dịch tiếng Ý *Commento al vangelo di Matteo*, Città Nuova, Roma 1999, tr. 119-120; *Comm. in Mt.*, XII,14, tr. 304; *Comm. in Io.*, I, XXVIII, tr. 171s. Việc đồng hóa Nước Thiên Chúa với con người Giêsu thành Nadarét mới đây cũng xuất hiện trong huấn quyền của ĐGH Gioan Phaolô II, với mục đích bảo vệ cho mối tương quan không thể phân chia giữa Nước Thiên Chúa và Đức Kitô đang bị đe dọa bởi các khuynh hướng thần học mới. Xem ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Diễn văn dành cho các Giám mục Ấn Độ nhân cuộc thăm viếng Ad limina*, (6-4-1989), số 3; Thông điệp *Redemptoris missio* (1990), số 28.

<sup>5</sup> Sau các phong trào và tập tục thờ thần mặt trời (Sol Invictus), chức vương La Mã dần dần chuyển sang một thể chế quân chủ thần quyền: hoàng đế ở trong thế giới giống như mặt trời ở trên bầu trời. Ông là người tham dự vào bản tính vinh quang của thiên quốc và đại diện cho thiên tử trên mặt đất. Ông là mối liên kết giữa thần linh và thế giới, còn nhà nước là sự phản ánh của pháp luật thần linh nơi trần gian.

vương quốc Đức Kitô trên thế giới, sẽ mãi mãi không thể tách khỏi sự hình thành của Giáo hội thế kỷ IV<sup>6</sup>.

(4) Mô hình giải thích thứ tư là *tiến hóa đạo đức* (ethical evolutionary) bắt nguồn từ trào lưu tư tưởng Khai Sáng. Người đại diện cho lối trình bày này là Kant, được biết đến như là triết gia và thần học gia. Vương quốc Thiên Chúa chiếm một vị trí quan trọng trong tư tưởng của ông về tôn giáo (nhìn nhận các bốn phận trong xã hội như là những lệnh truyền của Thiên Chúa). Ông hy vọng rằng vương quốc của tôn giáo và chính trị thế giới sẽ trở thành một vương quốc phổ quát của Thiên Chúa, khi các lãnh vực tự trị này hợp tác với nhau cho một mục đích thiện hảo tốt lành, dưới sự hướng dẫn và quy định của các ý tưởng thuần lý về Thiên Chúa, về tự do và bất tử từ trong tâm khảm con người. Chính Kant mô tả lối sống này như lối sống của Vương quốc Thiên Chúa đang kể bên<sup>7</sup>.

(5) Mô hình giải thích thứ năm là *Giáo hội* (ecclesiastical) trong đó thánh Augustinô được coi như một người đại diện tiêu biểu. Chứng kiến sự thối nát và sụp đổ của đế quốc Rôma, ngài cho rằng chỉ có Giáo hội ở dưới trần gian mới thể hiện các thực tại trên trời là Nước Thiên Chúa. Giáo hội là Nước Thiên Chúa ở trong lịch sử, đã khởi đầu

---

<sup>6</sup> Xem EUSEBIUS OF CAESARIA, *The Conversion of the Constantine*, ch. XXVIII-XXIX; *340AD Church History*, Book VIII, ch. XI-XI.

<sup>7</sup> Xem I. KANT, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Harper, New York 1960, tr.151 được trích từ: Stephen Palmquist, "The Kingdom of God is at Hand (Did Kant really say that?)", *History of Philosophy Quarterly* 11:4 (October 1994), tr. 421-437 trong <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/KGH.html>

từ Giêrusalem, thủ đô của Palestine và sẽ kết thúc trong thành thánh Giêrusalem thiên quốc<sup>8</sup>.

Trong bài này chúng ta lưu ý đến lối giải thích thứ năm nhắm tới mối tương quan giữa Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội, bởi vì ngày nay, hơn bao giờ hết, lối giải thích này gọi lên nhiều triển khai và những áp dụng phong phú trong nhiều lãnh vực khác nhau, đồng thời cũng phát sinh những phản ứng gay gắt chưa từng có trong lịch sử thần học. Chúng ta giới hạn trình bày đề tài này trong ba lãnh vực thần học của thế kỷ XX với các tam từ:

- Thần học Kinh thánh và Giáo hội học: Đức Giêsu - Nước Thiên Chúa - Giáo Hội
- Thần học giải phóng ở Mỹ Châu La Tinh: Nước Thiên Chúa - Giáo Hội - Thế Giới
- Thần học các tôn giáo tại Á Châu: Nước Thiên Chúa - Giáo Hội - Tôn Giáo

## **I. Đức Giêsu - Nước Thiên Chúa - Giáo Hội**

Trải qua nhiều thế kỷ, ít là kể từ thời Trung Cổ, đề tài Nước Thiên Chúa đã không có một chỗ đứng quan trọng trong các sách giáo khoa và luận đề thần học. Có chăng nó chỉ được coi như một ý tưởng đạo đức mà Chúa Giêsu đã dạy các môn đệ và các ông đã đi theo. Cho đến mãi cuối thế kỷ XIX, trong lãnh vực thần học

---

<sup>8</sup> Xem AUGUSTINUS, in *Ps* 147, trong PL 37, 1929. Xem thêm các chi tiết trong A. ACHILLI, *Il regno di Dio e il regno di Cristo nelle "Enarrationes in psalmos" di S. Agostino*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream, Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1974, tr. 37-67.

Kinh thánh mới xảy ra một khúc ngoặt quan trọng và triệt để về lối nhìn đề tài Nước Thiên Chúa: đó là sự ra đời của các tác phẩm của Johannes Weiss và Albert Schweitzer<sup>9</sup>, mở màn cho các cuộc tranh luận và phản ứng sôi nổi từ phía các nhà thần học và từ phía Giáo quyền.

## **A. Johannes Weiss (1863-1914)**

Thừa hưởng tư tưởng của A. Ritschl, nhạc phụ mình<sup>10</sup> Weiss nhận thấy Nước Thiên Chúa chiếm một vị trí trung tâm trong thần học. Nhưng Weiss không đồng ý với ông ở chỗ ông vẫn còn giữ quan niệm Nước Thiên Chúa dưới nhãn quan của triết học hiện đại của Kant và phong trào Khai Sáng, nghĩa là con người sẽ đạt tới sự tốt lành viên mãn khi biết tuân giữ luật luân lý do Thiên Chúa ban. Ngoài ra, Weiss cũng bất đồng ý kiến với Ritsch khi ông này không chấp nhận những lợi ích của phương pháp chú giải lịch sử. Tuy nhiên chờ đến khi nhạc phụ qua đời, Weiss mới xuất bản một cuốn sách kịch liệt phản ứng lại tư tưởng của Ritschl và bênh vực cho phương pháp lịch sử<sup>11</sup>. Theo Weiss chỉ trên bình diện lịch sử, ta mới có thể tìm ra được ý

---

<sup>9</sup> Về quang cảnh chung của những cuộc khám phá trong lãnh vực thần học Nước Thiên Chúa, xin xem W. WILLIS, *The Discovery of the Eschatological Kingdom: Johannes Weiss and Albert Schweitzer*, trong, *The Kingdom of God in 20<sup>th</sup>-Century Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1987, tr. 1-14; V. SUBILIA, *Il Regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Claudiana, Torino 1993, tr. 149-164.

<sup>10</sup> Xem. A. RITSCHL, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive development of the Doctrine*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1900 (nguyên tác tiếng Đức, 1870).

<sup>11</sup> Xem J. WEISS, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, Fortress Press, Philadelphia 1971 [nguyên tác tiếng Đức, Göttingen 1892].

nghĩa đích thực của sứ điệp Nước Thiên Chúa trong lời rao giảng của Chúa Giêsu.

Tư tưởng của học giả này có thể được tóm tắt trong 3 điều: (1) Nước Thiên Chúa là đề tài chính yếu trong toàn bộ lời rao giảng của Chúa Giêsu. Sứ điệp của Ngài mang tính khả huyền của người Do Thái hậu lưu đày, nghĩa là Nước Thiên Chúa sẽ đến kèm theo sự can thiệp lạ lùng của Thiên Chúa, thảm họa lớn lao trong vũ trụ sẽ xảy ra và sẽ tiêu diệt Nước Satan; (2) Giống như dân Israel, Đức Giêsu cũng mong chờ Nước Thiên Chúa mau đến. Ngài ý thức mình là Đấng Mêsia và một ngày nào đó, ít là vào lúc cuối đời, Ngài sẽ trở thành Con Người sở hữu một vương quốc trường tồn vĩnh viễn. Nhưng tiếc rằng điều này đã không bao giờ xảy ra. Ngài đã chết trong vô vọng và chỉ được coi như một tiên tri, một Mêsia tương lai mà thôi (*Messias futurus*)<sup>12</sup>; (3) Dẫu biết rằng Đức Giêsu đã thất bại, các tông đồ và cộng đoàn Kitô hữu tiên khởi đã cố gắng nối tiếp sự nghiệp của thầy mình. Họ xem xét lại sứ điệp của Ngài, áp dụng cuộc canh tân luân lý và hằng say miệt mài loan báo rằng Nước Thiên Chúa đã hiện diện rồi. Như vậy cộng đoàn tiên khởi đã làm một gạch nối giữa lời loan báo Nước Thiên Chúa đã gần kề của Đức Giêsu với việc hiện thực của Nước ấy, chứ thực ra Ngài đã không thiết lập Nước của Ngài.

## B. Albert Schweitzer (1875-1965)

Luận đề của Weiss được Schweitzer được mở rộng trong cuốn sách bàn về lịch sử nghiên cứu cuộc đời Đức Giêsu<sup>13</sup>, với

---

<sup>12</sup> G. LUNDSTROM, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Edinburgh 1967, tr. 35, 41.

<sup>13</sup> A. SCHWEITZER, *The Secret of the Messiahship and the Passion. A Sketch of the Life of Jesus*, A & C Black, Great Britain 1914 [nguyên tác tiếng

tham vọng giải phóng Đức Giêsu ra khỏi Đức Kitô mà tín lý Kitô giáo đã thấm dột nên và trả lại cho Ngài khuôn mặt của Đức Giêsu lịch sử. Theo ông, Đức Giêsu người Nagiarét từ khi chịu Phép Rửa đã ý thức mình là người được Thiên Chúa chọn để làm cho Nước Thiên Chúa trở thành hiện thực. Đó là đích điểm của cuộc đời Ngài mà Ngài hằng mong ngóng theo đuổi. Tuy nhiên Ngài phải giữ bí mật này – bí mật Mêsia - cho tới khi Nước Thiên Chúa xuất hiện và được Thiên Chúa tỏ lộ công khai. Ngài nghĩ rằng khi sai các môn đệ đi rao giảng và họ làm được các phép lạ, thì Nước Thiên Chúa và bí mật Mêsia sẽ được tỏ lộ, nhưng “giờ” của Ngài vẫn chưa đến. Rồi Ngài tiến lên Giêrusalem để đón nhận cái chết, với hy vọng là đứng trước cái chết, Ngài sẽ được công bố là Đấng Mêsia và xuất hiện như Con Người được Thiên Chúa trao cho một vương quốc vững bền mãi mãi. Tiếc thay cái chết nghiệt ngã đã đến chấm dứt tất cả những toan tính cho sứ mạng Mêsia của Ngài. Ngài lớn tiếng trong thất vọng: “Chúa ôi, Chúa ôi, tại sao Chúa bỏ con”. Bí mật Mêsia đã theo Ngài xuống nấm mồ và Nước Thiên Chúa vẫn chỉ còn lại là một giấc mơ hão huyền.

Qua việc trình bày Nước Trời như sứ điệp trọng tâm của công cuộc rao giảng của Đức Giêsu, Weiss và Schweitzer đã phác họa lên một Đức Giêsu rất chí khí anh hùng và cuộc đời của Ngài trở thành đầy kịch tính và rất hấp dẫn. Nhưng một siêu nhân và lãng mạn như thế thì xa lạ với sứ điệp hiện thực của Tin mừng. Hơn nữa họ đã tạo nên một trường phái gọi là *Cánh chung học kế tiếp* (*Consequent Eschatology*)<sup>14</sup>. Họ đã khám phá ra một thứ

---

Đức, Tubingen and Leipzig 1901]; *The Quest of the Historical Jesus*, A. & C. Black, Great Britain 1910; electronic edition 2001 [nguyên tác tiếng Đức, Tubingen 1906].

<sup>14</sup> Xem O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966, tr. 32-33.

rượu mới của cánh chung, nhưng họ lại đổ vào bầu rượu cũ của thần học tự do. Cụ thể hơn, theo lối giải thích của họ, mối liên hệ giữa Đức Giêsu – Nước Thiên Chúa – Giáo hội bị đe dọa. Theo đó, Chúa Giêsu không bao giờ là người thiết lập và khai mạc Nước Thiên Chúa. Ngài đã không thiết lập Giáo hội, nhưng các Tông đồ sau Phục sinh lại tự đồng hóa Giáo hội với Nước đó.

### C. Phản ứng từ phía Công Giáo tiền Công đồng Vaticanô II

Kết quả của các công cuộc chú giải của Weiss và Schweitzer đã mở ra một lỗ hổng nguy hiểm trong việc trình bày mầu nhiệm và vai trò của Giáo hội<sup>15</sup>. Thật vậy, trước đây trong lãnh vực Giáo hội học, đề tài Nước Thiên Chúa không có một vị trí nào đáng chú ý. Người ta chỉ nói đến Nước Thiên Chúa khi muốn tập trung vào việc Đức Giêsu thành lập Giáo hội: Giáo hội được tặng ban mọi quyền năng và được trang bị các phương tiện

---

<sup>15</sup> Trong các cuộc tranh luận thần học Kinh thánh thế kỷ XX nổi lên 3 câu hỏi chính: 1) Đối với Đức Giêsu, Vương quốc Thiên Chúa là một thực tại sẽ phải đến trong tương lai, trong hiện tại hay đã hiện diện phần nào vừa trong hiện tại vừa trong tương lai? (x. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Il Mulino, Bologna 1965, tr. 113-116; J. FUELLENBACH, *The Kingdom of God. The Central Message of Jesus' Teaching in the Light of the Modern World*, (7ed) Orbis Books, Maryknoll, NY 2003, tr. 188-206); 2) Đây là những ý nghĩa của từ "Basileia" mà Đức Giêsu và các sách Tân ước muốn nói đến? (x. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, tr. 359-376); 3) Đây là mối tương quan giữa Vương quốc Thiên Chúa và cộng đồng của các môn đệ Đức Kitô (nghĩa là Giáo hội) từ sau cái chết và sự phục sinh của Người cho tới ngày Người quang lâm? (x. M. CORRADO, *La relazione tra Chiesa e Regno di Dio nell'esegesi contemporanea*, in M. FARRUGIA (a cura di), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Milano 1996, tr. 65-66).

để cứu rỗi toàn thể nhân loại. Nhưng bước sang thế kỷ XX, Alfred Loisy (1857-1940) đã viết cuốn sách sử dụng công cụ phê bình lịch sử với nhan đề *Tin Mừng và Giáo Hội*, trong đó cho thấy có một sự bất liên tục giữa Nước Thiên Chúa và sự khai sinh của Giáo Hội tiên khởi. Theo ông hình như Đức Giêsu đã không có ý định thiết lập Giáo hội. Tư tưởng này được tóm tắt trong câu nổi tiếng mà tất cả các sách giáo khoa về Giáo hội học đều trích lại: “Đức Giêsu loan báo Nước Trời và Giáo hội đã đến”<sup>16</sup>. Câu nói của Loisy xem ra thật là mỉa mai, làm như Đức Giêsu đã thất bại và sự thất bại ấy là Giáo Hội. Nhưng những người bênh vực tác giả cho rằng ban đầu Loisy đã có ý bảo vệ Giáo hội và chống lại cuốn sách của Harnack theo khuynh hướng thần học tự do<sup>17</sup>.

Sau Loisy, các cuộc phê bình của trào lưu hiện đại liên tục tấn công vào niềm tin của Giáo hội. Vì thế thần học Công giáo cảm thấy có trách nhiệm phải khẳng định sự đồng nhất giữa Nước Thiên Chúa và Giáo hội và tập trung chú giải lời rao giảng của Đức Giêsu về Nước Thiên Chúa và nguồn gốc của Giáo hội<sup>18</sup>.

Không chỉ có các thần học gia, mà chính Huấn quyền cũng lên tiếng can thiệp trong hai thông điệp: *Mortalium animos* (1928) của ĐGH Piô XI và *Mystici corporis* (1943) của ĐGH Piô XII. Qua việc khẳng định mạnh mẽ Giáo hội chính là Thân mình

---

<sup>16</sup> A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1904<sup>3</sup>, tr. 155.

<sup>17</sup> Xem ADOLF VON HARNACK, *What is Christianity?* Fortress Press, Philadelphia 1987 (nguyên tác tiếng Đức, 1900), tr. 301.

<sup>18</sup> Xem H. DIECKMANN, *De Ecclesia: tractatus historico-dogmatico*, Herder & Co., Friburgo Brisgoviae 1925; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Morcelliana, Milano 1944<sup>2</sup> (nguyên tác tiếng Đức, 1930); J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*, [s.n.], Roma 1928<sup>2</sup>; K. ADAM, *L'essenza del Cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 1955; Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Cerf, Paris 1949; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, vol. I, BAC, Madrid 1962<sup>5</sup>.

Mâu nhiệm của Đức Kitô, các Đức giáo hoàng muốn xóa bỏ sự phân biệt giữa Giáo hội và Nước Thiên Chúa<sup>19</sup>. Khuynh hướng đó vẫn còn sôi nổi cho đến ngưỡng cửa Công đồng Vaticanô II. Thậm chí có tác giả còn mạnh dạn đặt dấu bằng (=) giữa Nước Thiên Chúa, Giáo hội Chúa Kitô và Giáo hội Công giáo La Mã: “*Regnum Dei = Ecclesia Christi = Ecclesia Romana Catholica = Corpus Christi mysticum in terris*”<sup>20</sup>.

## D. Giáo huấn của Công đồng Vaticanô II và hậu Công đồng

Nước Thiên Chúa cũng là một trong những đề tài được lưu tâm tại Công đồng<sup>21</sup>. Trước hết hình ảnh này nhiều lần được gán cho Đức Kitô và được dùng để giới thiệu về Giáo hội. Cũng có nhiều ý kiến khác nhau trong các phiên họp: có người đồng hóa Nước đó với Giáo hội; có người chỉ chấp nhận mối tương quan hỗ tương giữa hai thực tại này và không thể đồng nhất làm một: nhờ Giáo hội Nước Thiên Chúa đã hiện diện trong lịch sử nhân loại,

---

<sup>19</sup> Xem ĐGH Piô XI, Thông điệp *Mortalium animos* (6-1-1928), số 231 và những chỗ khác; ĐGH Piô XII, Thông điệp *Mystici corporis* (29-6-1943), Phần I, số 163. 213. Xem thêm các phê bình: C. DUQUOC, «*Credo la Chiesa*» *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, tr. 225; K. RAHNER, *L'appartenenza alla Chiesa in qualità di membri secondo la dottrina dell'enciclica «Mystici corporis» di Pio XII*, trong *Saggi sulla Chiesa*, Paoline, Roma 1969, tr. 147-149.

<sup>20</sup> T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, pars apologetica, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1955, tr. 41.

<sup>21</sup> Xem ĐGH GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo un mese prima dell'inizio del Concilio Eucumenico* (11-9-1963), trong *Enchiridion Vaticanum* 1, số 25\*d; L. D. CHRUPCALA, “La Chiesa e il Regno di Dio. Il rapporto definitivo nella *Lumen Gentium*”, trong *Antonianum* 69 (1994), tr. 216.

nhưng cả cuộc đời Giáo hội phải hướng về Nước vinh phúc ấy trên quê trời<sup>22</sup>. Sau các cuộc tranh luận, ta lại thấy Công đồng đề cập đến hai mối tương quan: “Nước Thiên Chúa và Giáo hội” - “Nước Thiên Chúa và thế giới” trong hai văn kiện quan trọng. Thật vậy, hiến chế *Lumen gentium* nhìn nhận “Giáo hội hoặc Nước Chúa Kitô đã hiện diện cách mẫu nhiệm” (LG 3); “Giáo hội là mầm mống và khai nguyên của Nước ấy trên trần gian” (LG 5); cứu cánh của Giáo hội là Nước Thiên Chúa và phải được hoàn tất trong ngày tận thế (LG 9). Hiến chế *Gaudium et spes* cũng tìm cách giải quyết mối liên hệ giữa niềm hy vọng “trời mới đất mới” với việc xây dựng thế giới hiện tại (GS 39). Nhìn chung Công đồng chỉ vạch ra một số điểm khơi mào cho những suy tư sâu rộng về sau.

Vào thời hậu Công đồng người ta nhất trí rằng Vaticanô II đã phân biệt rõ ràng Nước Thiên Chúa trong lịch sử với Nước Thiên Chúa trong vinh quang thiên quốc, còn mối tương quan giữa Nước Thiên Chúa và Giáo hội trong hiện tại cũng như lúc mai hậu thì chưa được phân biệt rõ ràng. Vì thế nhiều tác giả đã tìm cách bình giải các văn kiện Công đồng với nhiều ý kiến khác nhau. Chúng ta có thể tóm tắt nỗ lực giải thích ý đồ của Công đồng trong 2 câu hỏi: 1/ Vaticanô II đã đồng hóa Nước Thiên Chúa ở trong lịch sử với Giáo hội lữ hành, hay coi Nước Thiên Chúa như là một thực tại rộng lớn hơn Giáo hội ? 2/ Nước Thiên Chúa vào thời tận thế sẽ đồng nhất với Giáo hội hiển vinh, hay là Nước ấy sẽ còn vượt xa và phổ quát hơn nữa?

---

<sup>22</sup> Xem S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «natura della Chiesa» - «missione della Chiesa» nell'iter della costituzione «De Ecclesia» (1959-1964)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, tr. 225-229.

Phần lớn các học giả như Schnackenburg<sup>23</sup>, Rigaux<sup>24</sup>, Rahner<sup>25</sup>, Le Guillou<sup>26</sup>, Mondin<sup>27</sup>, McBrien<sup>28</sup>..., chủ trương rằng Vaticanô II đã phân biệt Giáo hội với Nước Thiên Chúa trong lịch sử hiện tại và tất nhiên trong vinh quang thiên quốc (x. LG 3, 5, 9 và GS 39 và 45). Tuy nhiên cũng dựa vào chính những đoạn trích này, các tác giả khác nhận định với thái độ cẩn trọng (ví dụ: Dulles<sup>29</sup>) và phê bình (ví dụ: Haughey<sup>30</sup>, Dupuis<sup>31</sup>, Henn<sup>32</sup>) rằng Vaticano II vẫn còn đồng hóa Giáo hội với Vương quốc ấy, không chỉ trong giai đoạn lữ hành, mà cả lúc thành tựu viên mãn vào

---

<sup>23</sup> Xem R. SCHNACKENBURG, "Signoria e regno di Dio nell'annuncio di Gesù e della Chiesa delle Origini", trong *Communio*, 13/86 (1986), tr. 41-42.

<sup>24</sup> Xem B. RIGAUX, *Il mistero della Chiesa alla luce della Bibbia*, trong G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Valecchi, Firenze 1965, tr. 289-290.

<sup>25</sup> Xem K. RAHNER, *Chiesa e mondo*, trong *Sacramentum Mundi*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1974, c. 195.

<sup>26</sup> Xem M.-J. LE GUILLOU, *Chiesa*, trong *Sacramentum Mundi*, vol. II, c. 146.

<sup>27</sup> Xem B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, EDB, Bologna 1986, tr. 397.

<sup>28</sup> Xem R. P. MCBRIEN, *Catholicism*, vol. II, Geoffrey Chapman, London 1981, tr. 686.

<sup>29</sup> Xem A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, Messaggero, Padova 2005, tr. 138 (nguyên tác tiếng Anh 1974); "Vatican II and the Church's purpose", trong *Theology Digest*, 32 (1985), tr. 344-345.

<sup>30</sup> Xem J. C. HAUGHEY, "Church and Kingdom: Ecclesiology in the Light of Eschatology", trong *Theological Studies*, 29 (1968) 1, tr. 83-85.

<sup>31</sup> Xem J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, tr. 450-452.

<sup>32</sup> Xem W. HENN, "The Church and the Kingdom of God", trong *Studia Missionalia*, 46 (1997), tr. 122. 134.

thời cánh chung<sup>33</sup>. Tuy nhiên Nước Thiên Chúa vẫn là đề tài soi sáng và thể hiện bản chất và sứ mạng của Giáo hội như bí tích, dấu chỉ và công cụ cho sự hiệp nhất giữa Thiên Chúa và nhân loại.

Mãi đến 20 năm sau khi kết thúc Công đồng, mối liên hệ giữa Giáo hội và Nước Thiên Chúa mới được Ủy ban Thần học Quốc tế suy xét rõ ràng hơn. Thật vậy, vào năm 1985, Thượng Hội đồng Ngoại thường của các Giám mục được nhóm họp có mục đích đánh giá và nhận định về những thành quả của Vaticanô II. Để chuẩn bị cho các phiên họp này, Ủy ban Thần học Quốc tế đã ấn hành một tài liệu giáo hội học với nhan đề *Những đề tài chọn lọc về Giáo hội học nhân dịp kỷ niệm 20 năm kết thúc Công đồng Vaticanô II* trong đó chương X cống hiến cho đề tài “Đặc tính cánh chung của Giáo hội. Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội”. Tài liệu khẳng định rằng “Giáo hội mầm mống và khai nguyên của Vương quốc Thiên Chúa” diễn tả sự duy nhất và khác biệt giữa hai thực tại. Sự đồng nhất và khác biệt cần phải được hiểu theo lối so sánh giữa mầm cây và cây, giữa cái bắt đầu và cái kết thúc, giữa Giáo hội lữ hành là Vương quốc đang thành hình và Giáo hội hiển vinh tượng trưng cho Vương quốc hoàn hảo<sup>34</sup>. Đồng thời để nói lên mối tương quan này, văn kiện cũng

---

<sup>33</sup> Thật là ngạc nhiên, đến bên thềm của Năm thánh 2000 mà ta vẫn còn thấy một tư tưởng tìm cách đồng hóa Giáo hội với Nước Thiên Chúa, xuất hiện trong Đề Cương chuẩn bị cho Thượng hội đồng giám mục Á Châu, do Ban Tổng thư ký của Thượng Hội đồng Giám mục phát hành. Xem GENERAL SECRETARIAT OF THE SYNOD, *Lineamenta for the Special Assembly of the Synod of Bishops for Asia*, (3-9-1996), số 26. 29, trong *L'Osservatore Romano-English Edition* (25-9-1996), tr. 11-12.

<sup>34</sup> Xem ỦY BAN THẦN HỌC QUỐC TẾ, *Những đề tài chọn lọc về Giáo hội học nhân dịp kỷ niệm 20 năm kết thúc Công đồng Vaticanô II* (7-10-1985), số 10.2.

dùng một thành ngữ mới “Giáo hội là bí tích của Vương quốc Thiên Chúa”<sup>35</sup> do một số thần học gia đề ra.

Như thế chúng ta có thể nói rằng cho tới Công đồng Vaticanô II, Giáo hội vẫn còn được đồng nhất cách nào đó với Vương quốc Thiên Chúa, nhưng sau Công đồng, Giáo hội chỉ được coi như một hình thái của Vương quốc ở trong lịch sử<sup>36</sup>.

Cuộc tranh luận về mối liên hệ giữa Nước Thiên Chúa và Giáo hội dần dần lan sang các lãnh vực khác. Trong thần học giải phóng ở Mỹ Châu La Tinh và nhất là trong thần học các tôn giáo ở Á Châu, hai thực tại này càng ngày càng được phân biệt rõ ràng hơn, thậm chí còn bị tách biệt nữa. Khuynh hướng tách biệt thứ nhất nổi lên trong hoàn cảnh xã hội nghèo đói và bất công: người ta tìm cách đánh đồng Nước Thiên Chúa với thế giới. Khuynh hướng thứ hai phát sinh từ các cuộc tiếp xúc và đối thoại với các tôn giáo lớn trên thế giới: người ta muốn đưa các tôn giáo ngoài Kitô giáo bước vào lãnh địa Nước Thiên Chúa.

## II. Nước Thiên Chúa - Giáo Hội – Thế giới

### A. Thách đố của Thần học giải phóng

Vào thập niên 70 và 80 của thế kỷ XX nổi lên thần học giải phóng ở Châu Mỹ La Tinh. Người tiên phong của thần học này là Gustavo Gutierrez được thế giới biết đến qua cuốn sách *Thần học*

---

<sup>35</sup> *Sđd*, số 10.3; Xem thêm ỦY BAN THẦN HỌC QUỐC TẾ, *Hiệp thông và phục vụ. Con người được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa* (23-7-2004), số 43.

<sup>36</sup> Xem C. MOLARI, *Storia e Regno di Dio: problemi teologici e conflitti pastorali prima e dopo il Concilio*, trong S. DIANICH – E. R. TURA (a cura di), *Venti anni di Concilio Vaticano II*, Borla, Roma 1985, tr. 28.

*Giải phóng và các viễn tượng*<sup>37</sup>. Cuốn sách dày 372 trang đã làm đảo lộn các giới thần học. Thần học giải phóng về mặt lý thuyết và thực hành đã cố gắng trả lời cho tiếng kêu cứu của hàng triệu người nghèo và những người bị áp bức trên thế giới. Xét về phương pháp, “mối tương quan giữa lịch sử và Nước Thiên Chúa chiếm vị trí trung tâm, và lý giải mối tương quan đó là chìa khóa chủ chốt của mọi cấu trúc thần học”<sup>38</sup>. Thần học này đặt Nước Thiên Chúa vào hàng đầu như “mục tiêu thực sự tối hậu”<sup>39</sup>. Thần học giải phóng thiết lập mối quan hệ chặt chẽ giữa sự dẫn thân vào công cuộc giải phóng và việc Nước Thiên Chúa ngự đến, ra như tiến trình giải phóng là thành tố nội tại làm cho Nước Thiên Chúa được hiện diện giữa thế gian. Tuy thực tại tối hậu của Nước Thiên Chúa không đồng nhất với kế hoạch lịch sử mang tính cách con người, nhưng thực thi công bình và thắng tiến con người là thực thi và loan báo Nước Thiên Chúa hoàn thành<sup>40</sup>. Trong viễn tượng này, Giáo hội không chỉ có liên hệ với Nước Thiên Chúa mà còn với thế giới nữa. Thế giới và Nước Thiên Chúa là hai cột trụ chống đỡ ngôi nhà Giáo hội. Nếu chỉ nghiêng về

---

<sup>37</sup> Xem G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación, perspectivas*, Centro de Estudios y Publicaciones in Lima, 1971. Xem thêm thư mục về đề tài này của cùng tác giả trong <http://liberationtheology.org/people-organizations/gustavo-gutierrez/>

<sup>38</sup> Xem C. MOLARI, *Storia e Regno di Dio*, tr. 43.

<sup>39</sup> J. SOBRINO, *Gesù in America Latina*, Borla, Roma 1986 (nguyên tác tiếng Tây Ban Nha, 1982), ch. III: «Đức Giêsu và Nước Thiên Chúa. Ý nghĩa và mục tiêu tối hậu của cuộc đời và sứ vụ của Ngài», tr. 127-151; *Gesù Cristo liberatore: lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Cittadella, Assisi 1995 (nguyên tác tiếng Tây Ban Nha, 1991).

<sup>40</sup> Xem G. GUTIERREZ, *A Theology of Liberation*, SCM Press, London 1979, tr. 177; *The Truth Shall Make You Free*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1990, tr. 14-16.

chiều kích thiêng liêng thì tạo nên một Giáo hội lãnh đạo với tầm kích của thế giới và lịch sử. Còn nếu đồng hóa Giáo hội với thế giới, thì Giáo hội sẽ trở nên tục hóa và chiến đấu cho quyền lực của thế gian.

Cấu trúc này xem ra ăn khớp với đường hướng của *Lumen gentium* và *Gaudium et spes*. Tiếc thay trong một số trường hợp, thần học giải phóng không phân biệt đủ Nước Thiên Chúa với thế giới, mà còn coi Đức Giêsu như là nhà chính trị và giải phóng, tức là gián lược ý nghĩa của Nước ấy, làm mất đi chiều kích siêu việt và thiêng liêng của Nước Trời theo Tin mừng. Đối với họ, Nước Thiên Chúa sẽ được thiết lập không phải nhờ con người sống đức tin và gia nhập vào Giáo hội, nhưng nhờ sự thay đổi cấu trúc xã hội và dẫn thân cho các hoạt động chính trị, nhờ thay đổi các thang giá trị của Tin mừng như công bình và bác ái. Từ khuynh hướng này, thần học coi vai trò của Giáo hội như là tở nữ của Nước Chúa và sinh ra thái độ thiếu tin tưởng vào Giáo hội “cơ chế”, đặt Giáo hội của Đức Kitô đối nghịch với Giáo hội của nhân dân, được khai sinh từ quần chúng nghèo khổ<sup>41</sup>.

## B. Trả lời của Huấn quyền

Mối liên hệ giữa tam từ *Nước Thiên Chúa - Giáo hội - Thế giới* đã chi phối viễn tượng của sứ mạng của Giáo hội trong lãnh vực thăng tiến con người. Quan niệm này trước đó đã được ĐGH Phaolô VI suy tư từ thần học giải phóng và từ những sự kiện lịch sử của thế giới đương thời. Thật vậy, trong tông huấn *Evangelii nuntiandi* (1975), ngài đã nhìn thấy sứ mạng của Giáo hội không thể giới hạn vào lãnh vực hoàn toàn thiêng liêng, nhưng phải nhắm đến con người toàn diện (số 33; 30); “giữa việc loan báo Tin mừng và thăng tiến nhân phẩm – phát triển và giải phóng – có những mối ràng buộc thâm sâu. Mối liên hệ này mang tính

---

<sup>41</sup> Xem L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1984, ch. VI: “Công giáo Rôma: cơ cấu, sức khỏe, bệnh lý”, tr. 114-153.

chất nhân học, thần học và Tin mừng”<sup>42</sup>. Nó gắn bó chặt chẽ với nhau đến nỗi việc loan báo Tin mừng sẽ không thành toàn nếu không lưu ý tới đời sống cụ thể của cá nhân và xã hội (số 29).

Giống như vị tiền nhiệm của mình, ĐGH Gioan Phaolô II cũng suy tư về mối liên hệ chặt chẽ giữa loan báo Tin mừng và việc thăng tiến con người theo hệ trật nhân học, thần học và công tác bác ái<sup>43</sup>. Ngài thấy Giáo hội có nhiệm vụ phải loan báo sự giải phóng theo nghĩa “toàn diện” sâu xa, giống như Đức Giêsu đã công bố và thực hiện. Trả lời trực tiếp cho phong trào thần học giải phóng, Đức Giáo hoàng, trong ngày khai mạc Hội nghị III của các Giám mục Mỹ Châu La Tinh (CELAM) tại Puebla (1979), đã đề ra ba cột trụ để xây dựng một thần học giải phóng chân chính: chân lý về Đức Kitô, chân lý về Giáo hội, chân lý về con người<sup>44</sup>. Đứng trước trào lưu muốn tách Giáo hội ra khỏi Vương quốc Thiên Chúa hay đồng hóa sự giải phóng mang tính chính trị, kinh tế và xã hội với Vương quốc ấy, ngài cũng mạnh dạn lên tiếng can thiệp: *“Thật là một sai lầm khi khẳng định rằng giải phóng chính trị, kinh tế và xã hội trùng lập với sự cứu độ trong Đức Giêsu Kitô; “Regnum Dei không đồng hóa với Regnum hominis”<sup>45</sup>.*

---

<sup>42</sup> *Evangelii nuntiandi*, số 31: “Mối liên hệ theo trật tự nhân học, vì con người được truyền bá Tin mừng không phải là một hữu thể trừu tượng, nhưng bị điều kiện hóa bởi những vấn đề xã hội và kinh tế. Mối liên hệ theo trật tự thần học, vì không thể nào tách chương trình tạo dựng ra khỏi chương trình cứu chuộc. Chương trình cứu chuộc chạm đến những hoàn cảnh rất thực tiễn của sự bất công cần phải được tranh đấu cũng như của sự công chính cần phải được phục hồi. Mối liên hệ theo trật tự Tin mừng cao cả là trật tự của đức ái”.

<sup>43</sup> ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Diễn văn khai mạc Hội nghị III của các Giám mục Châu Mỹ La Tinh tại Puebla* (28-1-1979), III.2; *Sứ điệp ngày Thế giới Truyền giáo* (14-6-1979).

<sup>44</sup> Xem ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Diễn văn khai mạc Hội nghị III của các Giám mục Châu Mỹ La Tinh tại Puebla* (28-1-1979), I.8.

<sup>45</sup> *Sđđ*, I. 8.

Vài năm sau đó, giáo huấn này cũng được Bộ Giáo lý Đức tin triển khai và tái khẳng định lập trường của Giáo hội đối với lập trường của thần học giải phóng qua một số văn thư<sup>46</sup> và Thông tri<sup>47</sup>, đặc biệt qua hai huấn thị *Các khía cạnh của Thần học giải phóng* (1984) và *Tự do Kitô giáo và giải phóng* (1986). Văn kiện thứ nhất mang tính tiêu cực vì cảnh giác những xu hướng sai lầm của thần học giải phóng, trong khi đó văn kiện thứ hai đưa ra những lý thuyết và thực hành hướng dẫn cho những hoạt động giải phóng con người.

Trong đường hướng tích cực, ĐGH Gioan Phaolô II qua thông điệp *Sollicitudo rei socialis* (1987), cũng khẳng định vai trò quan trọng của giải phóng trong lịch sử hiện tại, một khi mở ra với vương quốc Thiên Chúa, nghĩa là các chương trình phát triển cho trần thế cũng loan báo trước vinh quang Nước Chúa, chứ không chỉ khép kín cho chính mình (số 48). Trong một thông điệp khác *Centesimus annus* (1991) kỷ niệm 100 năm ban hành thông điệp *Rerum novarum*, ĐGH cũng quy hướng những hoạt động đổi mới thế giới về cứu cánh tối hậu là thiên quốc, dựa theo nền tảng Kitô học: những “đổi mới” trong hiện tại đến từ quyền năng của Thiên Chúa và sẽ đạt được hoàn thành viên mãn nơi Đức Kitô (1Cr 15, 24.28); Ngài là nguyên lý của sự đổi mới trong lịch sử hiện tại và trong thời cứu cánh (số 42).

Đường hướng thần học này cũng được triển khai rõ ràng hơn trong thông điệp *Redemptoris missio* (1991) về sứ mạng

<sup>46</sup> Trong số các lá thư của Bộ Giáo lý Đức tin, đáng chú ý là: CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Ten observations on the theology of Gustavo Gutiérrez (3/83)*, trong A.J. Hennelly (ed.) *Liberation Theology: A Documentary History*, Orbis Books, Maryknoll NY 1990, tr. 348-350; J. RATZINGER, “Equivoci della teologia della liberazione”, trong *Regno-documenti*, 29 (1984) 19, tr. 220-223.

<sup>47</sup> CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Notification on the book of Father Leonardo Boff: The Church: charism and power*, trong AAS 77 (1985), tr. 758-759.

truyền giáo của Giáo hội. Giáo hội cố gắng hiện một sức mạnh giải phóng và thúc đẩy phát triển bằng sứ điệp Tin mừng, hầu mang lại sự thay đổi tận căn trong tư tưởng và tâm hồn. Kim chỉ nam cho mọi chương trình giải phóng đích thực là tình yêu của Thiên Chúa đối với thế giới, qua khuôn mẫu của Đức Giêsu vừa là người vừa là Chúa. Tình yêu và con người đó sẽ giúp cho mọi người nhận biết phẩm giá của nhau, sẵn sàng liên đới với nhau, biết đặt con người vào kế hoạch của Thiên Chúa khi dẫn thân phục vụ anh em và xây dựng Vương quốc công lý và hòa bình.

Từ nguyên tắc đó, sứ mạng xây dựng Vương quốc Thiên Chúa được mặc thêm những chiều kích cụ thể: *“Vương Quốc Thiên Chúa nhắm mục đích biến đổi các mối quan hệ giữa con người và được thực hiện dần dần khi họ biết yêu thương, tha thứ và phục vụ nhau... Xây dựng Vương Quốc này tức là hoạt động để giải phóng con người khỏi tất cả mọi hình thức của sự dữ”* (số 15). Những hoạt động này rõ ràng là viễn tượng của “trời mới đất mới” đã bắt đầu trong lịch sử, thúc đẩy và hướng nhân loại tiến tới Thiên quốc mai hậu (số 59a).

Mối liên hệ chặt chẽ giữa việc thăng tiến con người và Vương quốc Thiên Chúa được sáng tỏ cách riêng trong việc dẫn thân phục vụ “người nghèo”. Thật vậy trong hội đường Do Thái Đức Giêsu nói rằng Ngài được sai đến để “công bố Tin mừng cho những người nghèo” (Lc 4,18). Do đó “hôm nay” Nước Trời đã hiện diện và thuộc về những người nghèo, phiền muộn, hiền lành, đói khát sự công chính, có lòng thương xót, trong sạch trong tâm hồn, xây dựng hòa bình, bị bách hại và tủ nhục...Nghịch lý thay, những người nghèo lại trở thành lời công bố cho một nền “văn minh tình thương” trong một xã hội đặt cơ sở trên sức mạnh, quyền lực, giàu có, võ trang!

Giáo hội coi họ là những người có phúc, bởi vì họ là “thành viên của Nước Trời” (Mt 5,3), là “anh em” của Con Người, Đáng sẽ đến phán xét thế gian trong tư cách là Vua và Người tự đồng

hóa với họ (Mt 25,31-46)<sup>48</sup>. Giáo hội phải làm tất cả những gì trong khả năng của mình để chiến thắng quyền lực của sự dữ, để dẫn những người bé mọn đến tình yêu của Đức Giêsu, đến Thiên Chúa là sự thiện hảo duy nhất tuyệt đối. Những dấn thân của Giáo hội trong việc phục vụ người nghèo phải đặt nền tảng và kín múc từ tình yêu vô biên của Thiên Chúa, từ nguồn suối Ba Ngôi, nguyên lý tuyệt đối của yêu thương, bình đẳng và hiệp thông, mà ngôn ngữ của chúng ta gọi là Nước Trời.

Tuy nhiên tình yêu đối với những người nghèo không độc quyền cũng không chiếm hữu hay loại trừ, bởi vì sứ điệp cứu độ được dành cho hết mọi người<sup>49</sup>. Dầu cho sức năng động của Nước Trời “khởi đi” từ người nghèo, thì vương quốc đó vẫn là tình huynh đệ phổ quát. Mọi người không trừ một ai đều được mời gọi trở nên thành viên của Nước Trời<sup>50</sup>.

### III. Nước Trời - Giáo Hội – Tôn giáo

#### A. Thách đố của thần học các tôn giáo

Khởi đi từ hậu bán thế kỷ XX, dưới cái nhìn văn hóa và chính trị, nhiều quốc gia Á Châu được độc lập khỏi các đế quốc thuộc địa và bắt đầu tìm kiếm căn tính dân tộc và tôn giáo của mình. Sau Công đồng Vaticanô II, các Giáo hội địa phương cũng chú ý đến vị trí và vai trò của mình nhiều hơn, cử hành phụng vụ bằng ngôn ngữ địa phương, thành lập các Hội đồng Giám mục cấp quốc gia và cấp vùng, khuyến khích hình thành một thần

---

<sup>48</sup> Xem ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Diễn văn cho các giám mục Brazil trong cuộc viếng thăm Ad limina* (16-9-1985), số 1; Tông huấn, *Ecclesia in America* (22-1-1999), số 12. 18. 52; Tông huấn *Ecclesia in Asia* (6-11-1999), số 34a.

<sup>49</sup> Xem Tông huấn *Ecclesia in America*, (22-1-1999), số 58. 67; *Bài giảng Thánh lễ dành cho giới trẻ tại Trường đua Monterrico, Peru*, (2-2-1985) số 10.

<sup>50</sup> Xem ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, Thông điệp *Redemptoris missio* (7-12-1990), số 14b.

học cho Giáo hội địa phương, ý thức trách nhiệm về sứ mạng truyền giáo của mình. Đàng khác Giáo hội cũng khẳng định sự tự do tôn giáo, sự tự trị nào đó của các lãnh vực trần thế và mở ra với đối thoại với các tôn giáo và thế giới. Dù sao các tín hữu Á Châu vẫn cảm thấy mình chỉ là một thiểu số có phần lạc lõng trong truyền thống tôn giáo và văn hóa của dân tộc mình<sup>51</sup>.

Trong bối cảnh đó, các nhà thần học bắt đầu tranh luận về giá trị của các tôn giáo, đặc biệt là các tôn giáo lớn tại Á Châu. Thần học các tôn giáo đặt ra hai câu hỏi chính: 1) Các tôn giáo có phải là con đường cứu độ cho các tín đồ hay không? 2) Các tôn giáo có phải là con đường cứu độ tự trị hay chỉ là công cụ Chúa dùng để thông ban cho họ ơn cứu độ của Ngài? Các câu trả lời được sắp xếp theo 4 mô hình khác nhau:

- (1) Mô hình đặt Giáo hội làm trung tâm (*Ecclesiocentric*): Thiên Chúa cứu độ nhờ Giáo hội; ngoài Giáo hội không có ơn cứu độ (*Extra ecclesiam nulla salus*). Các tôn giáo ngoài Kitô giáo không phải là con đường dẫn tới ơn cứu độ.
- (2) Mô hình đặt Đức Kitô làm trung tâm (*Christocentric*): Thiên Chúa cứu độ nhờ Đức Kitô, Đấng cứu độ của tất cả nhân loại. Ơn cứu độ của Ngài có thể được gặp thấy trong các tôn giáo và chân dung của các Đấng cứu tinh của họ.
- (3) Mô hình đặt Thiên Chúa làm trung tâm (*Theocentric*): chỉ có Thiên Chúa cứu độ mà thôi; Đức Kitô cũng là một trong những Đấng cứu độ ngang hàng với các Đấng sáng lập của các tôn giáo khác. Các truyền thống tôn giáo và Kitô giáo đều có những giá trị ngang bằng với nhau, độc lập như nhau và có một vị trí đặc biệt trong lịch sử cứu độ. Vì ơn cứu độ đến từ Thiên Chúa mà thôi, Ngài là huyền nhiệm thánh hiện diện trong các tôn giáo, cho nên không thể đánh giá hay đối chiếu tôn giáo này với tôn giáo khác.

---

<sup>51</sup> Xem M. AMALADOSS, *Insieme verso il regno. Teologia asiatica emergente*, trong R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, tr. 150-151.

- (4) Mô hình đặt Nước Trời làm trung tâm (*Kingdomcentric*): đây là lập trường triệt để hơn của chủ trương đa nguyên tôn giáo vừa kể trên. Họ khẳng định rằng giá trị của các tôn giáo hệ tại việc thăng tiến các giá trị Nước Trời, và ơn cứu độ hệ tại việc nâng cao đời sống thiện nghi, sung sướng cho con người.

Trong các mô hình trên, thì mô hình thứ tư *kingdomcentric* thực sự đụng chạm đến mối liên hệ giữa Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội mà chúng ta đang trình bày. Nguy hiểm của mô hình này là gây nên hai thách thức cho Giáo hội:

(1) Trước hết, nếu nhìn nhận vai trò của các tôn giáo trong chương trình cứu độ, thì tất nhiên những lời tuyên bố mạnh mẽ về bản chất của Giáo hội như trung gian mang lại ơn cứu độ, liền bị đặt thành vấn đề. Theo thuyết đa nguyên tôn giáo, các tín đồ là thành viên của Nước Trời rồi mặc dù họ vẫn ở bên ngoài Giáo hội. Như vậy vai trò trung gian của Giáo hội trong việc đem ơn cứu độ cho mọi người bao gồm những gì? Ta phải giải thích thế nào về giáo lý truyền thống là phải quy về (*ordinatio*) Giáo hội thì mới được cứu độ? Nếu Giáo hội là bí tích phổ quát của Nước Trời, thì phải chăng các tôn giáo cũng là dấu chỉ hay công cụ của Nước ấy?

(2) Khi xác tín rằng chỉ có “một mình” Thiên Chúa mới đem lại ơn cứu độ và Ngài hoạt động tích cực trong vũ trụ, khuynh hướng *kingdomcentric* cũng thách thức sứ mạng truyền giáo của Giáo hội. Theo họ, vì cứu cánh thực sự của công cuộc truyền giáo là Nước Trời chứ không phải Giáo hội lữ hành<sup>52</sup>, cho nên Giáo hội không cần phải rao giảng Tin mừng và giới thiệu Đức Kitô cho người khác; Giáo hội không cần phải thuyết phục người ta cải đạo và trở nên phần tử của Giáo hội qua Phép Rửa. Thiên Chúa cứu con người theo cách Ngài muốn và vào lúc Ngài muốn; hành động

---

<sup>52</sup> Khẳng định của Anderson được vị Tổng trưởng Bộ Truyền giáo trích lại. Xem J. TOMKO, *La missione verso il Terzo Millennio. Attualità, fondamenti, prospettive*, Urbaniana University Press, Roma và EDB, Bologna 1998, tr. 235.

của Ngài không tùy thuộc vào Giáo hội. Vì thế sứ mạng của Giáo hội là phục vụ cho sứ mạng của Thiên Chúa qua Lời và Thần Khí theo những cách thức mà Ngài tự thể hiện. Sứ vụ đó là khám phá ra hành động của Thiên Chúa ở trong thế giới và phục vụ thế giới, để làm cho Nước Trời trở nên hiện thực, chứ không phải là loan báo ơn cứu độ cho các linh hồn<sup>53</sup>. Vì thế Nước Trời là “tiêu điểm mới mẻ”<sup>54</sup> của sứ mạng toàn cầu.

Sứ mạng của Giáo hội là thăng tiến các giá trị Nước Trời như hòa bình, công bằng, tình huynh đệ, bất bạo động; là đối thoại giữa các dân tộc để làm phong phú cho nhau và hợp nhất với nhau; là đối thoại giữa các tôn giáo và các nền văn hóa để giúp các tín đồ giữ đạo của họ tốt hơn<sup>55</sup>, giúp các tôn giáo tìm được chỗ đứng của mình<sup>56</sup>.

Tất một lời, giống như Đức Kitô tôi tớ của Thiên Chúa, Giáo hội phải thực hành *kenosis*, nghĩa là tự hủy mình ra không để chỉ biết sống cho người khác mà thôi. Thay vì mang căn tính là Thân thể mầu nhiệm, Hiền thể trung tín của Đức Kitô, Bí tích phổ quát đem lại ơn cứu độ cho hết mọi người, Bí tích của Nước Trời, Giáo hội phải mặc lấy phận sự của một tôi tớ phục vụ mọi người.

## **B. Trả lời của Huấn quyền**

Theo khuynh hướng *kingdomcentric* rõ ràng Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội bị tách rời nhau. Từ đó họ còn muốn chia lìa Vương quốc Thiên Chúa ra khỏi Đức Kitô nữa.

---

<sup>53</sup> Xem H. SCHLETTE, *Towards a Theology of Religions*, Burn & Oates, London 1966; J. KAVUNKAL, “The «Abba Experience» of Jesus: The Model and Motive for Mission Today”, trong *FABC Papers* 43 (1986), tr. 14.

<sup>54</sup> Xem M. AMALADOSS, “Evangelization in Asia: A New Focus?” trong *Vidyajyoti*, 51 (1987) 2, tr. 7-28.

<sup>55</sup> J. KAVUNKAL, “The «Abba Experience» of Jesus”, tr. 14.

<sup>56</sup> Xem M. AMALADOSS, *Insieme verso il Regno*, tr. 158.

ĐGH Gioan Phaolô II đã bác bỏ sự tách biệt này trong bài phát biểu với các giám mục Ấn Độ nhân chuyến viếng thăm *ad limina* vào năm 1989<sup>57</sup>. Hơn nữa trong Thông điệp *Redemptoris missio* (1990) về giá trị thường hằng của việc truyền giáo, cũng được gọi là Tâm thư gửi cho Á Châu<sup>58</sup>, Đức Giáo hoàng mạnh mẽ chống lại những quan điểm của *Regnocentrism* vì họ đã nhân danh Thiên Chúa (mô hình *Theocentric*) mà bỏ mặc Đức Kitô và loại trừ Ngài (mô hình *Christocentric*). Trong chương II của thông điệp *Redemptoris missio*, Đức Thánh Cha nhắc nhở họ “không được tách rời Vương quốc Thiên Chúa khỏi Đức Kitô và Giáo hội của Ngài” (số 18).

Tuy nhiên vị thủ lĩnh tinh thần của Giáo hội cũng vượt lên trên cái nhìn cổ điển của mô hình Giáo hội làm trung tâm (*ecclesiocentric*) khi thấy trương độ của Vương quốc Thiên Chúa còn vượt ra ngoài ranh giới của Giáo hội hoàn vũ:

*“Thực tại sơ khởi của Vương Quốc Thiên Chúa cũng có thể được thấy bên ngoài biên cương của Giáo Hội và trong toàn thể nhân loại, bao lâu họ sống “các giá trị Tin mừng” và mở ra cho hoạt động của Thánh Thần, Đáng muốn thổi ở đâu và cách nào tùy ý của Ngài (x. Ga 3,8). Thế nhưng, phải nói ngay là, chiều kích tạm thời này của Vương Quốc Thiên Chúa vẫn còn bất toàn, nếu không quy hướng về Vương Quốc của Chúa Kitô hiện diện nơi Giáo hội và vươn tới tầm mức viên mãn thời cánh chung”* (số 20).

---

<sup>57</sup> Xem ĐGH GIOVANNI PAOLO II, *Diễn văn dành cho các Giám mục Ấn Độ nhân cuộc thăm viếng Ad limina*, (6-4-1989), số 3; Xem thêm *Thư gửi cho các Đại biểu tham dự các phiên họp khoáng đại lần thứ V của Liên hiệp Hội đồng Giám mục Á Châu*, (23-6-1990), số 4.

<sup>58</sup> Xem M. ZAGO, “John Paul II’s *Redemptoris Missio*: a Cry for Mission”, trong *Omnis Terra*, 25 (1991), tr. 59-66; “*Redemptoris Missio*, an Encyclical for Asia”, trong *Omnis Terra*, 25 (1991), tr. 423-427; H. D’SOUZA, “*Redemptoris Missio* – an Encyclical for India?” trong *Indian Missiological Review*, 14 (1992) 3-4, tr. 43-48.

Điều đáng chú ý đối với nhà thần học là trong bối cảnh phải trả lời cho những khuynh hướng sai lầm trên, thông điệp *Redemptoris missio* trở thành văn kiện đầu tiên của Giáo hội đã phân biệt cách rõ ràng (chứ không phải tách biệt) giữa Giáo hội và Vương quốc Thiên Chúa (và Vương quốc của Đức Kitô) trong hành trình tiến về thiên quốc<sup>59</sup>. Đề tài này được tiếp tục suy tư trong các văn kiện kế tiếp. Chẳng hạn: *Đối thoại và Công bố* (1991) của Hội đồng Giáo hoàng về Đối thoại Liên tôn và Bộ Loan báo Tin mừng cho các Dân tộc (số 35); *Kitô giáo và các tôn giáo* (1996) của Ủy ban Thần học Quốc tế (số 49d. 60. 82. 83. 85. 90); Tông huấn hậu thượng Hội đồng Giám mục Á Châu *Ecclesia in Asia* (1999) của ĐGH Gioan Phaolô II (số 14-17); Tuyên ngôn *Dominus Jesus* (2000) của Bộ Giáo lý Đức tin (số 4. 18. 19).

Trước ngưỡng cửa của Ngàn năm thứ Ba, việc đối thoại với các tôn giáo dưới nhiều cấp độ càng ngày càng đạt được những thành quả tích cực. Giáo hội không chỉ nhận thấy cánh tay giang rộng của Vương quốc Thiên Chúa bao trùm những ai “sống các giá trị Tin mừng và mở ra cho hoạt động của Thánh Thần”, mà còn nhìn nhận sự hiện diện tích cực của Chúa Thánh Thần trong các tôn giáo. Chính Ngài gieo vãi những “hạt giống của Lời”, và những “tia ánh sáng Chân lý” trong các mảnh đất tôn giáo, để đem lại những giá trị tốt lành, thánh thiêng và chân thật cho họ. Chính Ngài sẽ dẫn đưa họ tiếp cận với một thứ “nhân đức đổi thần” - tin, cậy, mến - nào đó trong các tôn giáo<sup>60</sup> theo những nẻo đường bí nhiệm mà chỉ có Chúa mới biết, để dẫn tới Ngôi Lời, Đức Kitô là ánh sáng thật chiếu soi mọi người (x. Ga 1,4.7.9; 9,5;

---

<sup>59</sup> Xem J. DUPUIS, “The Church, the Reign of God, and the «Others»”, trong *FABC Papers 67* (1993), tr. 12; *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, tr. 458; “The Church, the Reign of God, and the «Others»”, trong *FABC Papers 67* (1993), tr. 12; J. FUELLENBACH, *The Kingdom of God. The message of Jesus Today*, (7ed) Orbis Books, Maryknoll, NY, 2003, tr. 264; J-A. BARREDA, *Missionologia*, San Paolo, Milano 2003, tr. 126.

<sup>60</sup> ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Đức Tin, Đức Cậy và Đức Ái trong viễn tượng của đối thoại liên tôn*, Giáo lý ngày Thứ Tư 29/11/2000, số 3-4.

12,46), là đường và sự sống (x. Ga 14,6). Từ đó Giáo hội tin rằng “tâm hồn các tín đồ”, theo mức độ họ sống các giá trị Tin mừng và mở lòng cho Chúa Thánh Thần trong tôn giáo của họ<sup>61</sup>, đặc biệt là tôn giáo độc thần như Do Thái giáo và Hồi giáo, cũng là “nơi” ẩn chứa thực tại khởi đầu của Vương quốc Thiên Chúa. Chắc chắn thực tại khởi đầu này vẫn còn bất toàn, cho nên cần phải quy hướng về Vương quốc của Đức Kitô đang hiện diện trong Giáo hội và sẽ thành tựu viên mãn vào ngày cứu cánh.

Qua việc vươn rộng biên cương của Vương quốc Thiên Chúa tới các tôn giáo và sẽ còn vươn tới vô hạn, chúng ta thấy Giáo hội không còn đồng nhất với Nước Thiên Chúa nữa. Tuy nhiên, nhận biết các tôn giáo cũng là “con đường” dẫn tới ơn cứu độ, không có nghĩa là đánh đồng Giáo hội hay Kitô giáo với các tôn giáo ấy. Nếu không thể coi Giáo hội cũng là một “con đường” cứu độ song song với các con đường khác để cuối cùng đồng quy về Vương quốc cánh chung, thì lại không thể chấp nhận luận đề cho rằng Kitô giáo cần phải được “bổ túc” bằng các tôn giáo khác<sup>62</sup>.

Giáo hội tin rằng mọi người chỉ có thể nhận được ơn cứu độ của Thiên Chúa, nơi Đức Kitô nhờ Chúa Thánh Thần mà thôi, và các tôn giáo cũng hướng về (*ordinatio*) hay có “tương quan bí nhiệm”<sup>63</sup> nào đó với Giáo hội, Thân mình Mẫu nhiệm của Đức Kitô, Bí tích của Vương quốc Thiên Chúa, dù cho vai trò trung gian này có tiềm ẩn, mẫu nhiệm chưa thể nào hiểu thấu.

Trong viễn tượng đó, sứ mạng của Giáo hội là phục vụ con người và làm cho Vương quốc của Thiên Chúa và của Đức Kitô lớn lên và thành toàn. Đối thoại liên tôn dưới nhiều hình thức

<sup>61</sup> ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Đức Tin, Đức Cây và Đức Ái trong viễn tượng của đối thoại liên tôn*, Giáo lý ngày Thứ Tư 29/11/2000, số 5.

<sup>62</sup> Xem ĐGH GIOVANNI PAOLO II, Thông điệp *Redemptoris missio*, số 36; *Diễn văn dành cho các tham dự viên trong phiên họp của Bộ Giáo lý Đức tin* (28-1-2000), số 3-4.

<sup>63</sup> Xem ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, *Đức Kitô con đường cứu độ cho tất cả mọi người*, Giáo lý ngày Thứ Tư 31/05/1995, số 4.

(bằng đời sống tốt lành và cởi mở; bằng các hoạt động thăng tiến con người; iii/ bằng việc trao đổi thần học; bằng chia sẻ những kinh nghiệm tâm linh<sup>64</sup>) cũng là một trong những sứ mạng cấp bách của Giáo hội, để cùng với các tôn giáo chung tay hợp tác vào chương trình cứu độ của Thiên Chúa, cùng nhau biến đổi, thăng tiến và xây dựng một thế giới hòa bình, hy vọng và yêu thương. Như thế đối thoại cũng trở thành nơi chốn để vun đắp cho Nước Thiên Chúa<sup>65</sup> cho đến khi mọi con cái của Thiên Chúa đang tản mác, đang lưu lạc vì tội lỗi, được hợp nhất nên một<sup>66</sup>.

## **Kết luận: Hướng tới một viễn tượng mới**

Việc xác định mối liên hệ giữa hai thực tại - Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội - quả thực đã trở nên sôi bỏng trong những cuộc tranh luận thần học dọc dài các thế kỷ. Mối liên hệ hoặc đồng nhất, hoặc tách biệt, hay phân biệt giữa hai thực tại sẽ chi phối mạnh mẽ đến sự hiểu biết về cả ba chiều kích của Giáo hội như mầu nhiệm, hiệp thông và sứ vụ.

- Nếu đồng nhất Giáo hội với Nước Thiên Chúa ở trần gian, thì Giáo hội dễ rơi vào nguy cơ coi mình là trung tâm (*ecclesiocentrism*), Công giáo hay Kitô giáo là con đường duy

---

<sup>64</sup> Hội ĐỒNG GIÁO HOÀNG về Đối Thoại LIÊN TÔN và Bộ LOAN BÁO TIN Mừng CHO CÁC DÂN TỘC, *Đối Thoại và Công bố* (1991), số 42.

<sup>65</sup> Xem VĂN PHÒNG DÀNH CHO NHỮNG NGƯỜI NGOÀI KITÔ GIÁO, *Đối thoại và truyền giáo*, (1984) số 41- 43; Hội ĐỒNG GIÁO HOÀNG về Đối Thoại LIÊN TÔN - Bộ LOAN BÁO TIN Mừng CHO CÁC DÂN TỘC, *Đối thoại và Công bố* (1991), số 40.

<sup>66</sup> Cần lưu ý rằng khác với đối thoại đại kết, mục đích của đối thoại liên tôn không phải là tìm kiếm sự hiệp nhất của các tôn giáo. Trong mức độ nào đó rất khiêm tốn, mục đích của đối thoại liên tôn cũng bao gồm việc tìm kiếm sự hài hòa và an bình giữa các tín đồ của các tôn giáo khác. Xem M. L. FITZGERALD, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Milano 2007, tr. 194.

nhất, là đạo thật (*vera religio*) dẫn đến ơn cứu độ, trong khi các tôn giáo khác là tà đạo. Căn cước của Giáo hội sẽ chỉ là Thân mình Mầu nhiệm và Hiền thê của Đức Kitô. Sự hiệp thông trong Giáo hội sẽ đặt nền tảng trên quyền cai trị của Đức Giáo hoàng, Đại diện cho Đức Kitô trên mặt đất, với toàn quyền đóng mở Nước Trời; Và sứ mạng của Giáo hội đặt trọng tâm vào việc bành trướng Nước Chúa Kitô qua việc gia tăng dân số những người rửa tội và vun trồng các giáo hội địa phương bằng các bí tích (*plantatio Ecclesiae* hay *dilatatio Ecclesiae*).

- Phản ứng lại khuynh hướng trên, người ta liền tách Giáo hội ra khỏi Nước Thiên Chúa, và như thế lại rơi vào một nguy cơ khác là đánh mất chiều kích siêu nhiên của mầu nhiệm Hội Thánh; sự hiệp thông trong Giáo hội bắt nguồn từ thành phần chiếm đa số; và sứ mạng của Giáo hội là trở nên tội tở phục vụ cho nhân dân.

- Tránh xa sự đồng nhất và chống lại sự tách biệt giữa Giáo hội và Nước Thiên Chúa, ngày nay Huấn quyền có những khẳng định rõ ràng về mối tương quan này. Một đảng Giáo hội là “dấu chỉ và công cụ của sự kết hợp giữa Thiên Chúa và nhân loại” (LG 1) có nghĩa là “*Giáo hội là Bí tích của Nước Thiên Chúa*”<sup>67</sup>, vừa là “dấu chỉ và công cụ” được kêu gọi để công bố và thiết lập Nước Chúa trên trần gian. Đảng khác, Giáo hội cũng là “*Nước Đức Kitô đã hiện diện cách mầu nhiệm*”<sup>68</sup> trong thời gian, nhưng chỉ đạt tới mức thành toàn vào lúc kết thúc lịch sử. Do đó Giáo hội không thể bị tách rời khỏi Nước Thiên Chúa, Nước Đức Kitô và Nước

---

<sup>67</sup> ỦY BAN THÂN HỌC QUỐC TẾ, *Những đề tài chọn lọc về Giáo hội học nhân dịp kỷ niệm 20 năm kết thúc Công đồng Vaticanô II*, số 10.3.

<sup>68</sup> BỘ GIÁO LÝ ĐỨC TIN, Tuyên ngôn *Dominus Jesus*, số 18 và chú thích 71.

Trời, tuy tương quan giữa ba thuật ngữ ấy với Giáo hội phải được hiểu theo nghĩa loại suy, chứ không thể gói ghém hoàn toàn trong một quan niệm nhân loại<sup>69</sup>. Mối tương quan giữa Nước Thiên Chúa và Giáo hội được phát biểu rõ hơn nữa trong lời khẳng định khác của ĐGH Gioan Phaolô II: “*Giáo hội là mầm mống, dấu chỉ và công cụ của Nước Thiên Chúa*”<sup>70</sup>.

Gắn bó chặt chẽ với Đức Kitô và Nước của Ngài, Giáo hội sẽ thể hiện được căn cước của mình dưới ba chiều kích nói trên: 1/ Nước Thiên Chúa là *nguồn gốc* của Giáo hội, cho phép ta nhận biết Giáo hội đích thực là ai (chiều kích mầu nhiệm); 2/ Nước Thiên Chúa là *khuôn mẫu* của Giáo hội, cho biết Giáo hội phải sống và hiện diện trong thế giới như thế nào (chiều kích hiệp thông); 3/ Nước Thiên Chúa như *đích điểm* của Giáo hội, sẽ xác định Giáo hội phải làm gì trên cuộc lữ hành tiến về cứu cánh lịch sử (chiều kích sứ mạng).

Như vậy, mối liên hệ Nước Thiên Chúa – Giáo hội không bác bỏ khuynh hướng đặt Nước Thiên Chúa làm trung tâm (*kingdomcentrism*) mà trái lại còn cung cấp một chìa khóa chốt để mở ra rất nhiều viễn tượng *kingdomcentric* khác nữa trong toàn bộ lãnh vực thần học.

Thật vậy, như chúng ta thoáng đề cập ở trên, *thần học Ba Ngôi* và *Kitô luận* đã được soạn thảo trong viễn tượng Nước Thiên Chúa rồi. *Thánh Linh luận* cũng mang đặc tính cánh chung xét vì Chúa Thánh Thần hướng dẫn và đồng hành với lịch sử nhân loại hướng về Thiên quốc. Trong phạm vi của *Giáo hội học, thần học đời sống thánh hiến* diễn tả cách hùng hồn nhất sự quy hướng của Giáo hội về Nước Trời và được hưởng nếm trước Nước ấy nơi

---

<sup>69</sup> Xem *Sđd*, số 18.

<sup>70</sup> Xem ĐGH GIOAN PHAOLÔ II, Thông điệp *Redemptoris missio*, số 18c.

trần gian nhờ tuân giữ các lời khuyên Phúc âm. Giáo hội học trong viễn tượng Nước Thiên Chúa cũng soi sáng cho *thần học Bí tích*, bởi vì Thánh Thể, Bí tích của các Bí tích, không chỉ là hy tế thập giá và dấu chỉ của sự hiện diện đích thân của Đức Kitô Vượt qua, mà còn là Bánh trường sinh, Bàn tiệc vĩ đại và phổ quát của tiệc cưới với Chiên Con. Các bí tích khác cũng phải được nhìn như “dấu chỉ của Nước Thiên Chúa”.

Dựa trên mối liên hệ giữa Giáo hội và Nước Thiên Chúa mà *Thần học truyền giáo* sẽ xác định nguyên lý, mục đích, bản chất và hoạt động của công cuộc truyền giáo. Tương tự như vậy, nhắm tới mục đích của mình là Nước Thiên Chúa, Giáo hội không những phải làm chứng cho sự hiệp nhất các Giáo hội (*thần học đại kết*) mà còn phải trở nên công cụ mang lại sự hòa giải cho nhân loại. Giáo hội cũng phải ý thức mình có tương quan cách mẫu nhiệm với các tôn giáo khác trong việc mang ơn cứu độ cho các tín đồ và cùng với họ xây dựng Nước Chúa và cứu độ thế giới (*thần học các tôn giáo*). Giáo hội không thể giới hạn việc cứu độ thế giới bằng các lễ nghi phụng tự, cầu nguyện và tuyên xưng các chân lý đức tin, mà cần phải quan tâm đến những niềm vui và lắng lo của thế sự và con người cụ thể. Chắc chắn chúng ta không thể xây dựng Nước Chúa với sức lực riêng của chúng ta; như các thánh chúng ta được mời gọi trở thành những “cộng sự viên của Thiên Chúa” trong thế giới. Vì thế mới tương quan Nước Thiên Chúa - Giáo hội cũng cung cấp một chìa khóa để tìm hiểu về những sự sau hết (*cánh chung luận*).

Giáo hội học quy chiếu về Nước Thiên Chúa cũng soi sáng cho *thánh mẫu học*: diễn luận về Đức Maria không chỉ giới hạn trong các tín điều theo lối nhìn của Nước Chúa, nhưng còn bao gồm khuôn mẫu, dấu chỉ của Người Nữ hy vọng mang tính xã hội và lịch sử nữa. Gọi hứng từ mẫu gương của Đức Maria, *thần học*

*nữ quyền* cũng có thể suy tư theo quan điểm Nước Chúa. Trong ánh sáng của Nước Chúa, thánh mẫu học cũng mở ra một cánh cửa để nhìn về *nhân học Kitô giáo, thần học về ân sủng* và hướng tới chân trời *thần học về sinh thái* và *vũ trụ*.

Nói tóm lại, mối tương quan bất khả phân chia nhưng phân biệt giữa Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội, ở trong lịch sử và kết thúc lịch sử nhân loại, cho phép chúng ta triển khai một lối tiếp cận thần học Nước Thiên Chúa rất đa diện, liên kết với các ngành thần học như: Chúa Ba Ngôi, Đức Kitô, Giáo hội, Đức Maria, sứ mạng truyền giáo, các tôn giáo, thế giới, vũ trụ, phụ nữ... Với tất cả lãnh vực này, chúng ta sẽ có một cái nhìn tổng thể và rất hữu cơ về đề tài Nước Thiên Chúa.□

# Những nguyên tắc nền tảng của một nền nhân học chính trị trong tư tưởng tôn sư Tô-ma

✎ Giuse Nguyễn Hữu Nghị, O.P.

---

## Dẫn nhập

Khi nghiên cứu vấn đề chính trị trong tư tưởng tôn sư Tô-ma<sup>1</sup>, chúng tôi nhận thấy Tôn sư đã không biên soạn một khảo luận chuyên biệt nào bàn về lãnh vực này. Quả thực, các vấn đề liên quan đến chính trị được Tôn-sư bàn luận nằm rải rác trong nhiều tác phẩm của Ngài, và thường là không được trình bày cách hệ thống. Tôn-sư có hai công trình liên quan nhiều hơn cả

---

<sup>1</sup> Về các tác phẩm liên quan đến tư tưởng chính trị của Tôn sư Tô-ma, x.c : THOMAS D'AQUIN, *Petite somme politique, Anthropologie de textes politiques*, Traduits et présentés par Denis Sureau, Paris, Téqui, 1997 ; Yves CATTIN, *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, "Ouverture philosophique", Paris, L'Harmattan, 2001 ; Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003 ; *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*, "Questions", Paris, PUF, 1987 ; Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne, la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, "Léviathan", Paris, PUF, 1990 ; Francois DAGUET, "Principes d'anthropologie politique chez saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 107(2007), pp. 5-46.

đến lãnh vực chính trị, và cả hai công trình này đều ở tình trạng chưa được hoàn thành : khảo luận *De regno*<sup>2</sup> (*De regno ad regem Cypri*, hay *De regimine principum*) viết cho Quốc Vương Síp khoảng năm 1267, và cuốn *Chú Giải về Chính Trị* (*S. THOMAS, Sent. libri Politicorum*) của Aristote<sup>3</sup> viết vào khoảng năm 1269 và 1272. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể kể thêm cuốn Chú giải của Ngài về *Éthique à Nicomaque*<sup>4</sup> của Aristote (*S. THOMAS, Sent. libri Ethicorum*) cũng như *II<sup>a</sup> Pars* trong *Tổng Luận Thần Học* (*Sum.theol.*, I-II, q. 90-97 ; II-II, q. 57-80 và 101-122).

Có nhiều lý do khác nhau khiến trong một thời gian dài các bản văn của Tôn sư bàn về chính trị bị lãng quên. Trước hết, kể từ thời hiện đại, tư duy chính trị được giải phóng và độc lập với khoa thần học. Tư duy chính trị thực hiện cuộc giải phóng này trước cả lãnh vực tư duy đạo đức học. Từ thế kỷ XVI, tư duy chính trị ngày càng liên hệ sâu rộng hơn với ngành triết học, và vì lẽ đó việc quy chiếu vào thần học cũng bị suy giảm nhanh chóng. Trong vấn đề này, thần học phải chịu một phần trách nhiệm của mình. Sự thể bắt nguồn từ điều được gọi là “bước ngoặt về nhân học” của thần học vào thế kỷ XIV, và từ đó dẫn đến bước ngoặt của chủ nghĩa cá nhân : chiều kích cộng đoàn của đời sống Ki-tô giáo và của nhiệm cục Thần linh đã trở nên lu mờ, trong khi mối tương quan giữa linh hồn cá nhân với Thiên Chúa lại được đề cao quá mức. Thuyết duy danh (*nominalisme*) góp phần rất lớn vào bước ngoặt này, bởi lẽ thuyết này đề cao đặc biệt cái cá thể và chỉ nhìn thấy trong một cộng đoàn sự tập hợp

---

<sup>2</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Du royaume* ( *De regno*), traduction de Marie-Martin Cottier, Paris, Egloff, 1946.

<sup>3</sup> ARISTOTE, *Politique*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Tricot, Paris, Vrin, 1959.

của các cá thể riêng biệt. Khái niệm cộng đoàn chỉ là một khái niệm sáo rỗng. Học thuyết này ảnh hưởng rất lâu dài đối với tư duy thần học Công giáo, và phải đợi đến Công Đồng Vaticanô II, thần học mới lại quan tâm đúng mức đến chiều kích cộng đoàn của Giáo Hội.

Tất cả những điều nói trên ít nhiều một phần nào đó minh giải cho việc thời hiện đại không nhận thức được các tư duy chính trị của Tôn sư. Điều này không chỉ đáng tiếc đối với việc nhận thức toàn thể học thuyết của Ngài, nhưng rộng hơn nữa là đối với việc nhận thức đúng đắn tư duy thời Trung cổ. Bởi vì Tôn sư được xem như cột mốc chính yếu trong việc phục hưng tư duy chính trị thế kỷ XIII, và đồng thời là một trong những quy chiếu nền tảng nhất cho các thế kỷ sau đó. Trong lãnh vực triết học, Tôn sư là tư tưởng gia đầu tiên giữa lòng thế giới Kitô giáo không tiếp tục đi theo hệ tư tưởng Platon nhưng Ngài chọn theo hệ tư tưởng Aristote. Vì thế, Tôn sư đã đem đến những nền tảng tự nhiên nhằm biện minh và cổ võ việc giải phóng khỏi tư duy chính trị theo khuynh hướng Augustinô<sup>5</sup> vốn đang ảnh hưởng

---

<sup>5</sup> Trong tác phẩm : *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, Henri-Xavier Arquillière đề nghị dùng diễn ngữ “chính trị theo tư tưởng Augustinô ” (augustinisme politique) để nói về toàn thể những giải thích thời Trung cổ về tư tưởng của Thánh Augustinô liên quan đến vấn đề chính trị trong tác phẩm của Ngài : *Đô Thành Thiên Chúa* ( La Cité de Dieu). Theo H.-X. Arquillière, khuynh hướng giải thích Trung cổ này làm biến dạng tư tưởng của thánh nhân, bởi vì kiểu giải thích này có khuynh hướng hòa tan trật tự tự nhiên vào trong siêu nhiên, hòa tan luật pháp tự nhiên của quốc gia vào trong đức công bằng siêu nhiên và trong Giáo luật, đồng thời xóa đi sự phân biệt về bản chất giữa trật tự tự nhiên và ân sủng. Trong : « Augustinisme politique ? », *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 255-308, Henri de Lubac cho rằng nơi thánh Augustinô, công bằng tự nhiên có một vị trí độc lập, và công bằng siêu nhiên chi phối chính yếu trong lãnh vực tâm linh, đồng thời ngài cũng phản

manh mẽ trên Giáo hội vào thời đại Ngài. Đối với Tôn sư, Kinh Thánh vẫn luôn là nguồn mạch chính giúp hiểu biết lãnh vực cộng đoàn. Tuy nhiên nguồn gốc của sự phục hưng này chính là việc tái khám phá các tác phẩm của Aristote, và đặc biệt là các tác phẩm thuộc lãnh vực triết học thực hành của ông : *Éthique à Nicomaque* và *Politique*. Dẫu rằng khi bình giải các tác phẩm này của Aristote, Tôn sư không tiến hành công việc phê bình, tuy nhiên Ngài cũng có những ghi nhận rất đặc biệt của cá nhân Ngài. Chính công việc bình giải này đã nuôi dưỡng suy tư thần học luân lý của Ngài (đặc biệt là *II<sup>e</sup> pars* của *Tổng Luận Thần Học*) và cung cấp cho ngành thần học này, đặc biệt là cho chiều kích chính trị, những khái niệm triết học căn bản cho đến thời điểm đó vẫn còn thiếu. Việc tái khám phá tư tưởng chính trị của Tôn sư không chỉ giúp hiểu rõ hơn tư tưởng của Ngài, nhưng còn cho phép nắm bắt tận cội nguồn sự đổi mới của suy tư chính trị vào giai đoạn Ki-tô giáo Trung cổ, và đồng thời soi sáng những nguồn gốc căn bản của suy tư chính trị hiện đại.

Dù Tôn sư không bàn về chính trị cách hệ thống trong một khảo luận chuyên biệt, nhưng tư tưởng chính trị của Ngài rất mạch lạc và gắn kết. Tư tưởng ấy đã hình thành được một quan niệm thống nhất và toàn diện về mối tương quan giữa con người với cộng đồng, giữa cộng đồng với các thành viên cấu thành cộng đồng đó. Trong bài viết này chúng tôi chỉ xin trình bày những nguyên tắc căn bản nhất của nền nhân học chính trị của Ngài.

---

đổi tư tưởng cho rằng nơi thánh Augustinô có một nền thần học chính trị tạo thành học thuyết thần quyền chính trị.

## 1. Đạo đức và chính trị

Ngày nay, chúng ta chắc hẳn rất ngạc nhiên khi nhận thấy sự liên kết thường trực giữa chính trị và luân lý trong tư tưởng của Tôn sư. Thời hiện đại người ta thích tách biệt rõ ràng giữa những điều thuộc lãnh vực cá nhân và cộng đồng. Sự tách biệt đầu tiên được diễn ra trong lãnh vực luân lý, tôn giáo và chính trị. Quả thực sự tách biệt này hoàn toàn xa lạ đối với tư tưởng Trung cổ. Tôn sư Tô-ma không lẫn lộn giữa hai lãnh vực này, Ngài nhìn nhận tính cách độc lập của lãnh vực chính trị. Tuy nhiên, Ngài không thể quan niệm được rằng người ta có thể thiết lập một trật tự cộng đồng mà lại không dựa trên một quan niệm luân lý về ngôi vị. Để hiểu được thế nào là bản chất của cộng đồng, thì trước hết cần phải hiểu được mục đích con người theo đuổi hệ tại chính yếu ở điều gì, bởi lẽ con người là thành tố cấu thành của cộng đồng nhân loại. Người ta không thể xây dựng được một trật tự cộng đồng, một trật tự Đô thị, nếu người ta không cứu xét nghiêm túc những khả năng điều hướng lãnh vực cá nhân và giúp cho lãnh vực ấy đạt được cứu cánh đích thực của mình. Nói cách khác, sự thiện hảo mà một Đô thị theo đuổi chỉ có thể hiểu được dưới ánh sáng của sự thiện hảo ngôi vị được từng thành viên của Đô thị ấy theo đuổi.

Những điều trên đây chính là quan niệm của Aristote, Tôn sư đã trung thành khai triển tư tưởng này. Dự phóng chính trị của Aristote nhằm lãnh hội sâu xa bản chất và mục đích của Đô thị để có thể xây dựng một Đô thị tốt đẹp nhất. Đối với Aristote, để thực hiện được điều này, cần phải nhận thức được đâu là ý nghĩa và cứu cánh tối hậu của cuộc đời con người, đây chính là mục đích của cuốn *Éthique à Nicomaque*. Việc nhận thức này rất quan trọng và phải được cứu xét trước khi bàn luận đến việc tổ

chức cơ cấu Đô thị cũng như cứu cánh của Đô thị này, đây chính là mục đích của cuốn *Politique*. Tư tưởng chính trị của Tôn sư Tô-ma hoàn toàn đi theo viễn tượng này, vì Ngài xét thấy quan điểm của Aristote phù hợp với lý trí tự nhiên. Trong lãnh vực thực hành, Tôn sư đồng ý với Aristote khi cho rằng bản chất của chính trị bao hàm và hướng đích toàn thể hoạt động của con người : *“Chính trị được mệnh danh là khoa học quan trọng nhất, không phải theo nghĩa đơn giản và thuần túy đối với tất cả mọi ngành khoa học, nhưng là trong loại hình các ngành khoa học thực hành bàn luận về các hành vi con người, bởi vì chính trị cứu xét mục đích tối hậu của những hành vi này .”* (*Sent. libri Politicorum, proem*). Đối với Tôn sư, chính trị, đời sống con người và trật tự cộng đồng có một mối tương quan đặc biệt. Một đảng, chính trị cần đến một nền đạo đức đã được xây dựng từ trước để có thể nhận thức đúng đắn mục đích chính trị đang theo đuổi ; đảng khác, chính trị cũng mang đến cho tư duy đạo đức của các cá nhân một sự khai triển mang tính cộng đồng vốn có khả năng dẫn đưa đạo đức cá thể đạt đến sự hoàn thiện của mình.

Chúng ta nhận thấy ngay rằng mục đích Đô thị theo đuổi chính là sự thiện hảo. Quả thực, việc nhìn nhận sự thiện hảo là mục đích mà trật tự Đô thị hướng đến là một trong những điều gay go nhất của nền triết học chính trị. Làm sao có thể giải quyết được vấn nạn giữa một bên là sự thiện hảo cá nhân theo nghĩa chặt (hay còn được gọi là hạnh phúc) và một bên là sự thiện hảo của Đô thị, nếu chúng ta chỉ tìm cứu cánh của Đô thị trong sự thống nhất, hòa bình và thịnh vượng. Các yếu tố này dù rất quan trọng nhưng cũng chỉ liên quan đến lãnh vực “sống” và như vậy vẫn không đủ để định nghĩa sự thiện hảo được con người theo đuổi.

Với Aristote, sự thiện hảo này, vốn được coi là sự thiện hảo “chung của tất cả mọi người và riêng của từng người một”<sup>6</sup>, hệ tại ở một cuộc sống hạnh phúc và tốt đẹp, một sự sung mãn nào đó đạt được trong Đô thị. Sự sung mãn này luôn đi kèm theo “những hành động tốt đẹp được cùng nhau thực hiện”, và chính những hành động này lại nuôi dưỡng tình bạn hữu trong các Đô thị. Sự hạnh phúc sung mãn chỉ có thể đạt được trong Đô thị, và nếu không có Đô thị thì sự thiện hảo cá nhân sẽ không được hoàn thiện. Dù không có gì cá nhân hơn là hạnh phúc, nhưng rõ ràng một phần hạnh phúc tùy thuộc vào Đô thị. Theo quan điểm Aristote, Đô thị phải quan tâm đến hạnh phúc của từng người và đồng thời phải tìm cách hiện thực hóa niềm hạnh phúc của tất cả mọi người. Chính vì điều này nên chính trị luôn gắn liền với đạo đức học, vì đạo đức học có khả năng giúp chính trị đạt được cứu cánh của mình : “*Nhân đức và lỗi lầm, đó là điều mà những ai quan tâm đến lo lắng đến một nền pháp chế tốt đẹp phải luôn để tâm đến*”<sup>7</sup>. Chính trị là một nghệ thuật, nhưng là một nghệ thuật nhằm phục vụ mục đích của đạo đức, bởi vì cứu cánh của chính trị chỉ có thể là một sự thiện hảo luân lý.

Tôn sư hoàn toàn đồng ý với những quan niệm này của Aristote, Ngài lấy lại nhưng đồng thời cũng biến đổi sâu xa. Tôn sư luôn hiểu sự thiện hảo của Đô thị dưới nhãn quan luân lý và Ngài gọi sự thiện hảo này là *công thiện công ích* (*bonum commune*). Kiểu gọi này Ngài đón nhận từ truyền thống La-tinh. Tôn sư luôn nhấn mạnh đến tương quan biện chứng thường trực giữa sự thiện hảo riêng và công thiện công ích : “*Công ích là cứu cánh của từng ngôi vị sống trong cộng đoàn, bởi vì sự thiện hảo*

---

<sup>6</sup> ARISTOTE., *Politique.*, III, 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, III, 9.

*của toàn thể cũng là cứu cánh của từng thành viên của toàn thể đó*<sup>8</sup>. Công thiện công ích không thay thế sự thiện hảo cá nhân nhưng đảm nhận và mang đến những điều mà sự thiện hảo cá nhân còn thiếu sót, điều này chỉ có cộng đoàn mới có khả năng cống hiến cho các thành viên của mình. Trên bình diện tự nhiên, Tôn sư vẫn thường lấy lại quan niệm của Aristote : “*Một cuộc sống tốt đẹp là một cuộc sống theo nhân đức ; như vậy cuộc sống đức hạnh là cứu cánh của toàn thể những con người sống trong xã hội*”<sup>9</sup>. Ở đây Tôn sư nhấn mạnh đến sự thiện hảo luân lý được coi như cứu cánh tối hậu của đời sống cộng đoàn. Chúng ta nhận thấy trong điểm này có một sự thay đổi giữa Aristote và Tôn sư, bởi vì Tôn sư đã lồng quan niệm tự nhiên của Aristote vào trong viễn tượng siêu nhiên. Hiển nhiên Tôn sư không nói rằng sự thiện hảo luân lý xét như cứu cánh của xã hội là một sự thiện hảo siêu nhiên, nhưng sự thiện hảo của xã hội tùy thuộc vào sự thiện hảo siêu nhiên : “*Cứu cánh tối hậu của đông đảo người quy tụ trong xã hội không phải là để sống theo nhân đức, nhưng là nhờ nhân đức để đạt đến chính sự hoan lạc của Thiên Chúa*”<sup>10</sup>.

Trật tự tự nhiên vốn được Aristote đề cao không bị loại bỏ cũng không bị siêu nhiên hóa, nhưng được quy hướng về chân trời siêu nhiên. Sự thiện hảo tối hậu mà Đô thị theo đuổi chính là Thiên Chúa. Sự thay đổi này cho phép Tôn sư thống nhất cứu cánh của cá nhân và cứu cánh của cộng đồng. Đây là điều Aristote không thể thực hiện được. Vì là một thần học gia, nên Tôn sư đã quan niệm mọi sự trong viễn tượng Ki-tô giáo : chính Thiên Chúa là sự thiện hảo của từng ngôi vị và của toàn thể cộng

---

<sup>8</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 58, a. 9.

<sup>9</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Du royaume* ( De regno), I, 14.

<sup>10</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Du royaume* ( De regno), I, 14.

đồng. Khi thực hiện điều này, Tôn sư không làm mất đi giá trị và sự bền vững của trật tự tự nhiên, nhưng Ngài nối kết trật tự này với trật tự siêu nhiên theo nguyên lý cứu cánh : một thực tại hoạt động trong trật tự của mình trong khi vẫn được quy hướng về Động cơ đệ nhất, nguồn mạch của sự hoạt động riêng của các động cơ trung gian. Bất cứ ở đâu Aristote chỉ nhìn thấy một trật tự (trật tự tự nhiên), thì Tôn sư Tô-ma nhìn thấy hai trật tự ( tự nhiên và siêu nhiên ).

Vấn đề được đặt ra là làm thế nào để có thể kết nối được hai trật tự này : lãnh vực tự nhiên nhắm mục đích là cuộc sống tốt đẹp, trong khi lãnh vực siêu nhiên lại nhắm mục đích là sự thiện hảo siêu việt : chính Thiên Chúa ? Để trả lời cho vấn nạn này, Tôn sư đã phải nhiều lần nhờ đến các luận chứng siêu hình học của Aristote. Trong *Metaphysique.*, Λ, 10, Aristote mượn hình ảnh một đội quân để quảng diễn tư tưởng của mình : “*Sự hoàn bị của một đội quân nằm trong chính sự trật tự hàng ngũ, và vị tướng chỉ huy đội quân này cũng có sự hoàn bị riêng của mình, thậm chí còn ở cấp độ cao hơn nhiều, bởi lẽ không phải vị tướng hiện hữu là do có sự trật tự hàng ngũ, nhưng chính sự trật tự này hiện hữu là nhờ có vị tướng*”. Dựa vào đây, Tôn sư trình bày nan vấn như sau, sự thiện hảo xét như cứu cánh của một toàn thể được cấu thành từ nhiều thành phần bao hàm hai khía cạnh : sự thiện hảo nội tại và sự thiện hảo siêu việt. Sự thiện hảo nội tại luôn được quy hướng về sự thiện hảo siêu việt. Sự thiện hảo nội tại của Đô thị là một cuộc sống tốt đẹp, đây cũng chính là mục đích của Đô thị, tuy nhiên chính sự thiện hảo này lại phải được quy hướng về sự thiện hảo siêu việt là chính Thiên Chúa.

Dù có sự chuyển biến giữa tư tưởng Triết gia Aristote và của Tôn sư Tô-ma, nhưng ta vẫn nhận thấy cả hai vị đều trình bày một quan niệm thống nhất về hoạt động của con người được

hiểu như một cuộc truy tìm sự thiện hảo do cá nhân hay do toàn thể cộng đồng thực hiện bằng những hành vi đức hạnh. Trong viễn tượng của Tôn sư, dù có sự phân biệt giữa lãnh vực luân lý và chính trị, nhưng sự thống nhất của chúng rất chặt chẽ, vì thế việc tách biệt thái quá giữa hai lãnh vực này là không thể quan niệm được.

## 2. Những nguyên tắc của một nền nhân học chính trị

Theo Aristote và Tôn sư Tô-ma, điều làm cho tập hợp người đông đảo trở thành một cộng đoàn thực sự đó chính là mục đích chung được từng người và tất cả mọi người cùng nhau theo đuổi. Tất cả mọi người có thể tìm thấy niềm hạnh phúc của chính mình bằng một đời sống theo nhân đức như Aristote đã quan niệm. Có một sự tương hợp sâu xa giữa sự thiện hảo của từng người và của tất cả mọi người, điều đó khả dĩ là bởi vì cộng đoàn này là một cộng đoàn của những con người. Điều này không có nghĩa là các thành viên của cùng một Đô thị luôn đồng nhất với nhau : “*Bản tính con người phải tuân theo những thay đổi*”<sup>11</sup>, nhưng bởi lẽ những điều khác biệt giữa họ không ngăn cản một quan niệm thống nhất về đời sống con người và đời sống của Đô thị. Trên căn bản, chính cộng đồng theo bản tính con người đã hiệp nhất nhiều con người vượt lên trên những khác biệt ở tất cả mọi bình diện vốn chia rẽ họ. Theo cách nhìn này, Tôn sư Tô-ma đã lấy lại những tư tưởng căn bản của nền nhân học Aristote, tuy nhiên Ngài cũng đào sâu và đôi khi cũng thay đổi ít nhiều.

---

<sup>11</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 57, a. 2.

Tôn sư không ngừng nhắc lại công thức của Aristote : con người tự bản tính là một sinh thể chính trị. Đối với Tôn sư, ngôi vị con người là một thực tại bản thể độc lập và vì đó có giá trị tự thân. Tuy nhiên chiều kích cộng đồng của ngôi vị con người không phải là điều tùy thuộc. Bản chất của cộng đồng không phải chỉ nhằm đáp ứng một điều cần thiết duy nhất là cung cấp cho con người những nhu cầu của họ, nhưng nhằm giúp chúng ta hiểu rằng con người không thể đạt được sự hoàn thành chung cuộc của mình nếu không tính đến người khác : tự bản chất và một phần nào đó, hạnh phúc mang tính chất cộng đồng. Đây chính là sự phân biệt của Aristote giữa “sống” và “sống tốt đẹp hơn, hạnh phúc hơn”, Tôn sư lấy lại và làm sáng tỏ hơn tầm quan trọng của cộng đồng. Đời sống cộng đồng hữu ích cho tất cả và cho từng người, đồng thời cho phép mọi người cùng chung sống và chia sẻ sự thiện hảo : “*Một cuộc sống tốt đẹp và hạnh phúc là mục đích cao nhất của Đô thị và của việc quản trị Đô thị ấy đối với tất cả mọi người nói chung và với từng người nói riêng*”<sup>12</sup>. Như thế, đời sống cộng đồng không phải là một tùy thể và không có giá trị đối với ngôi vị con người, nhưng đời sống này rất căn bản và quan trọng. Đối với Tôn sư, khuynh hướng sống cộng đồng là một trong những khuynh hướng tự nhiên tạo thành nét đặc biệt của nền nhân học Ngài xây dựng. Như vậy đời sống cộng đồng cần thiết cho sự sung mãn của đời sống con người không chỉ với tính cách là một điều kiện, nhưng còn hơn thế nữa với tính cách là một yếu tố cấu thành của chính đời sống ấy, theo nghĩa này : “*Đô thị có trước con người theo bản tính*”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sent. libri Politicorum.*, III, 5.

<sup>13</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sent. libri Politicorum.*, I, 1.

Từ những nền tảng trên, theo Tôn sư, con người cần phải cộng tác và tương trợ lẫn nhau. Điều này không chỉ có giá trị đối với những nhu cầu thông thường trước mắt, nhưng hơn nữa còn có giá trị trong lãnh vực chân lý mà con người có ơn gọi phải truyền thông cho nhau. Điều này cũng biện minh cho nguyên tắc quyền bính. Mỗi tương quan không thể tách rời giữa cộng đồng và cá thể khiến Tôn sư nhìn nhận công trạng (hay tội lỗi) tự bản chất gắn liền với hành vi của con người : *“bất cứ ai làm điều thiện hay điều ác cho một cá nhân đang sống trong một xã hội, thì người ấy cũng làm điều thiện hay điều ác cho chính xã hội ấy”*<sup>14</sup>.

Bởi vì con người tự bản tính là một sinh thể chính trị, nên một số cộng đoàn con người theo bản chất cũng mang tính tự nhiên. Từ đây ta nhận thấy hai yếu tố cấu thành không thể tách rời của một nền triết học chính trị : con người trong chiều kích cộng đồng và cộng đồng con người. Trong lãnh vực này cũng vậy, Tôn sư lấy lại tư tưởng Aristote và chỉ thay đổi chút ít. Theo Tôn sư, có những cộng đồng tự nhiên, nhưng cũng có những cộng đồng được xây dựng trên qui ước. Aristote chú trọng chủ yếu đến gia đình và Đô thị, trong khi bỏ qua cấp độ trung gian làng xã. Tôn sư lấy lại mô hình này nhưng Ngài mở rộng quan niệm Đô thị để áp dụng vào quốc gia thời Trung cổ. Cấp độ thứ ba này là một cấp độ cộng đồng hoàn hảo nhất, vì trong cộng đồng quốc gia này, người ta có thể đạt được một sự hoàn thiện nào đó. Như vậy đối với Tôn sư và Aristote, có một cấp độ cộng đồng cho phép con người đạt được một cuộc sống hoàn hảo hay ít ra là hướng đến cuộc sống hoàn hảo đó : đó là Đô thị đối với Aristote và Quốc gia đối với Tô-ma. Những cộng đồng khác quy tụ con người lại với

---

<sup>14</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, q. 21, a. 3.

nhau, chúng cũng rất hữu ích, nhưng vì chúng hiện hữu theo quy ước và vì thế chúng không có đặc tính tự nhiên, chúng có thể hiện hữu hoặc không hiện hữu. Tự bản tính, con người có ơn gọi sống trong các cộng đồng tự nhiên : gia đình và Đô thị.

Làm thế nào có thể điều phối được mối tương quan hỗ tương giữa hai yếu tố căn bản là con người và cộng đồng ? Trong vấn đề này, Tôn sư cũng chịu ơn Aristote rất nhiều. Tôn sư khai triển mối tương quan biện chứng giữa cái toàn thể và các thành phần tương tự như sự năng động, sự thống nhất và sự vận động không ngừng của trật tự hoàn vũ hướng về cứu cánh của mình. Một đảng, cái toàn thể thì hoàn hảo hơn tổng số của các thành phần, và sự thiện hảo của cái toàn thể trùng hợp với sự thiện hảo của các thành phần. Nếu Đô thị không phải là một thực thể theo nghĩa một thực thể có bản tính riêng biệt, tuy nhiên Đô thị là một thực thể thống nhất và do đó có khả năng thực hiện những hoạt động riêng. Ta có thể nói được rằng Đô thị thì hơn tổng số số học của các thành phần, và sự thống nhất của Đô thị nhằm cùng mục đích mà chính các phần tử cấu thành Đô thị đó theo đuổi : *“Một người nào đó không thể là tốt lành nếu sự tốt lành đó không tương hợp với sự thiện hảo chung. Chính cái toàn thể cũng không thể nào được cấu thành vững chắc nếu không nhờ các thành phần tương hợp thích đáng với cái toàn thể ấy”*<sup>15</sup>. Đảng khác sự thiện hảo của cái toàn thể thì cao quý hơn sự thiện hảo của một thành phần đang qui hướng về sự thiện hảo của cái toàn thể ấy. Theo Aristote : *“sự thiện hảo của một cá nhân đơn lẻ chắc chắn là đáng được yêu thích, nhưng sự thiện hảo ấy sẽ đẹp hơn và mang tính thần linh hơn nếu được áp dụng cho các dân tộc hay cho các*

---

<sup>15</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 92, a. 1.

*Đô thị*<sup>16</sup>. Tôn sư Tô-ma chú giải như sau : “*Rõ ràng sẽ là lớn lao và hoàn hảo hơn biết bao nếu khơi gợi, nghĩa là khơi gợi và bảo vệ, những gì là sự thiện hảo của toàn thể Đô thị hơn là sự thiện hảo của chỉ một người duy nhất*”<sup>17</sup>.

Trong trật tự tự nhiên, Tôn sư khẳng định sự ưu thế của công thiện công ích đối với sự thiện hảo cá nhân, và sự ưu thế của Đô thị đối với từng cá thể, vì cá thể được xem như qui hướng về Đô thị. Theo Tôn sư, sự ưu thế này có giá trị theo nguyên tắc siêu hình đối với một cộng đoàn tự nhiên. Chính trên nền tảng siêu hình này, Ngài đã xây dựng học thuyết về sự hy sinh bản thân trong trường hợp chiến tranh. Tuy nhiên nguyên tắc này chỉ có giá trị trong lãnh vực tự nhiên mà thôi, nguyên tắc này không được áp đặt cho lãnh vực siêu nhiên : “*Công thiện công ích thì có giá trị hơn sự thiện hảo cá nhân nếu sự thiện hảo này thuộc về cùng một giống loại, tuy nhiên cũng có thể sự thiện hảo cá nhân lại có giá trị hơn theo giống loại riêng của mình*”<sup>18</sup>. Đây chính là điều giải thích sự tử đạo trong Ki-tô giáo có thể được xem là lớn lao hơn việc chết vì sự thiện hảo của một Đô thị trần thế.

Tôn sư Tô-ma đã sử dụng những luận chứng thực sự mang tính siêu hình về cộng đồng và về ngôi vị trong cộng đồng. Ngài cố gắng nối kết những khía cạnh cá nhân và cộng đồng của đời sống con người, và đồng thời xác định ý nghĩa của vấn đề ngôi vị. Ngôi vị được nhìn nhận là một chủ thể bản thể tồn tại độc lập, đây là trọng tâm của nền nhân học Tô-ma, nhưng ngôi vị này không thể tách rời ra khỏi cộng đoàn của mình. Khi đề cao ngôi vị, Tôn sư không lãng quên giá trị và tầm quan trọng của cộng

<sup>16</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque.*, I, 1.

<sup>17</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sent. libri Ethicorum.*, I, 1.

<sup>18</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 152, a. 4.

đoàn ngôi vị ấy đang sinh sống. khi bàn về cộng đoàn trong sự thống nhất của cộng đoàn ấy, Ngài cũng không quên nhấn mạnh rằng cộng đoàn ấy được cấu thành từ những chủ thể không thể bị giản lược. Nếu nói theo ngôn ngữ hiện đại, ta có thể nói được rằng nền nhân học của Tô-ma vừa mang tính nhân vị vừa mang tính cộng đồng. Đặc tính kép này giúp cho nền nhân học của Tô-ma thoát khỏi hai thái cực là chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa độc tài toàn trị tập thể.

### 3. Hai đô thị

Khi thay đổi phương pháp tiếp cận của Aristote về trật tự tự nhiên bằng cách lồng trật tự này vào trong một trật tự rộng lớn hơn, đó là trật tự siêu nhiên Ki-tô giáo, Tôn sư đã không hủy bỏ nhưng chỉ tương đối hóa và quy hướng trật tự này về một trật tự khác. Ngay trong bối cảnh Ki-tô giáo, Đô thị vẫn luôn giữ được những đặc tính căn bản vốn có của mình trong trật tự tự nhiên : Đô thị của Thiên Chúa không làm tiêu tan đô thị trần thế. Như vậy, nhiều vấn nạn tất yếu được đặt ra về mối tương quan giữa các quyền bính chịu trách nhiệm điều phối các Đô thị này : Đô thị của Thiên Chúa và Đô thị của César hay nói cách khác giữa các thẩm quyền của Giáo hội và của Quốc gia. Trong vấn đề học thuyết về hai Đô thị, Tôn sư đã có quan điểm khác với quan điểm chính trị theo trường phái Augustinô vốn đang rất ảnh hưởng trên Giáo hội thời bấy giờ. Thực vậy, quan điểm của trường phái Augustinô luôn đề cao sự ưu thế của Giáo hội trong trật tự chính trị, cũng như sự ưu thế của các thẩm quyền khác của Giáo hội trong trật tự của Đô thị. Trong lãnh vực các quyền bính, học thuyết về “quyền bính trực tiếp” chi phối mạnh mẽ đến tận thế kỷ XIII cho chúng ta thấy phần nào sự lệ thuộc trực tiếp của quyền bính dân sự đối với quyền bính Giáo hội. Ở đây, Tôn sư đã

có một đóng góp rất quan trọng, đó là học thuyết xã hội về quyền tối cao của nhà nước.

Về bản chất của quyền bính, Tôn sư không quên lời thánh Phao-lô : “*không có quyền bính nào mà không bởi Thiên Chúa, và những quyền bính hiện hữu là do Thiên Chúa thiết lập*” (Rm 13, 1). Tuy nhiên, vấn đề là làm sao giải thích các quyền bính này cho thích hợp. Bởi vì những lời này không muốn nói rằng tất cả mọi quyền bính, đặc biệt là quyền bính dân sự, được trực tiếp thiết lập và muốn bởi chính Thiên Chúa, nhưng những lời này muốn khẳng định rằng quyền bính được khắc ghi vào trong chương trình quản trị thế giới của Thiên Chúa : “*với tư cách là các thừa tác viên được thiết lập, các vua chúa luôn chịu sự quản trị của Thiên Chúa cũng như dưới sự chỉ đạo của hoàng đế tối cao*”<sup>19</sup>. Điều này có nghĩa là tất cả việc quản trị chính đáng của con người, tự bản chất, đều là một sự tham dự vào việc quản trị thế giới của Thiên Chúa. Trong thực hành, các quyền bính có ơn gọi tôn trọng công lý, vốn được coi là yếu tố cấu thành của công thiện công ích. Đây cũng chính là tiêu chuẩn sự hợp pháp của các quyền bính ấy, và là nền tảng của sự tuân phục của các chủ thể dưới quyền quản trị.

Theo Tôn sư, nguồn gốc và sự quy hướng về Thiên Chúa của quyền bính không làm mất đi đặc tính tự nhiên của quyền bính. Quyền bính vẫn bảo lưu được phẩm tính của mình với tư cách là nguyên nhân đệ nhị, và phải tuân theo thẩm quyền phán đoán của nguyên nhân đệ nhất. Điều này có giá trị đối với việc sử dụng cũng như thủ đắc quyền bính : “*quyền bính đôi khi bắt nguồn từ Thiên Chúa, nghĩa là khi người ta thủ đắc quyền bính theo cách thể truyền chức (manière ordonnée) (...), đôi khi quyền*

---

<sup>19</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Com. Ro.*, 13, 1.

*bính không đến từ Thiên Chúa, nhưng bắt nguồn từ sự ham muốn xấu xa của người thủ đắc quyền bính do tham vọng hay do một phương tiện bất chính nào khác*"<sup>20</sup>. Như vậy tư tưởng về quyền bính của Tôn sư không phải là một quan niệm thuần túy siêu nhiên hay duy quan phòng, trong viễn tượng này quyền bính mất hết toàn bộ thực tại tự nhiên của mình, và đồng thời cũng không phải là một quan niệm thuần túy duy tự nhiên, ở đây quyền bính tách biệt hoàn toàn khỏi mọi quy chiếu vào Thiên Chúa. Ý hướng của Tôn sư là hội nhập quyền bính của con người vào trong việc quản trị thế giới của Thiên Chúa, trong khi vẫn giữ những đặc tính căn bản tự nhiên của quyền bính ấy.

Từ những nền tảng trên, cần phải nhìn nhận thực tại của hai lãnh vực quyền bính trong thế giới này : một liên quan đến trật tự tự nhiên, đó là lãnh vực dân sự, và một thực tại khác liên quan đến trật tự siêu nhiên đã hiện hữu trong thế giới này, đó là lãnh vực của Giáo hội. Mỗi thực tại quyền bính có thẩm quyền riêng trong lãnh vực của mình : *"Cũng như các vua chúa thế tục có thẩm quyền ban bố các lễ luật nhằm xác định luật pháp tự nhiên trong những điều liên quan đến công thiện công ích trong lãnh vực thế tục, cũng vậy các vị chức sắc trong Giáo hội cũng có thẩm quyền quy định thông qua các sắc lệnh liên quan đến công thiện công ích của các tín hữu trong lãnh vực thiêng liêng"*<sup>21</sup>.

Đối với Tôn sư, lãnh vực trần thế liên quan triệt để đến nhân đức công bằng, còn lãnh vực thiêng liêng liên quan đến các ơn thánh sung : các nhân đức đối thần, các nhân đức luân lý phú bẩm và các hồng ân của Chúa Thánh Thần. Hai lãnh vực này không loại trừ lẫn nhau, đây là một nguyên tắc không thay đổi

<sup>20</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Com. Ro.*, 13, 1.

<sup>21</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 147, a. 3.

trong tư tưởng Tô-ma : “*Luật pháp thần linh bắt nguồn từ ân sủng không triệt tiêu luật pháp của con người phát xuất từ lý trí tự nhiên*”<sup>22</sup>. Tôn sư giúp chúng ta hiểu được những lời của Đức Giê-su được coi như điều kiện chi phối tất cả mọi câu trả lời của Ki-tô giáo liên quan đến vấn đề này : “*Hãy trả cho César cái gì thuộc về César và hãy trả cho Thiên Chúa cái gì thuộc về Thiên Chúa.*” (Mt 22, 21). Như vậy lãnh vực tự nhiên và siêu nhiên là hai lãnh vực riêng biệt. Chính sự phân biệt này kéo theo sự phân biệt giữa các quyền bính chịu trách nhiệm quản trị về hai lãnh vực này. Ở đây dù không quy chiếu rõ ràng, nhưng chắc hẳn Tôn sư đã lấy lại tư tưởng phân biệt giữa hai quyền bính của Giáo hoàng Gélase thế kỷ V đã bị thay thế bằng quan niệm về một quyền bính duy nhất của Ki-tô giáo theo trường phái Augustinô. Chúng ta có thể tìm thấy giải pháp của Tôn sư về vấn nạn hai quyền bính trong *Commentaire des Sentences* :

*Quyền bính thiêng liêng và quyền bính thế tục cả hai đều bắt nguồn từ quyền bính Thiên Chúa, và như vậy quyền bính thế tục phải tuân theo quyền bính thiêng liêng với tính cách quyền bính thế tục phụ thuộc vào quyền bính thiêng liêng do bởi Thiên Chúa, nghĩa là trong tất cả những gì liên quan đến ơn cứu độ của linh hồn. Theo nghĩa này, tuân phục quyền bính thiêng liêng thì tốt hơn là tuân phục quyền bính thế tục. Tuy nhiên đối với những gì liên quan đến sự thiện hảo của cộng đoàn, tuân phục quyền bính thế tục thì tốt hơn tuân phục quyền bính thiêng liêng, theo Mt 22, 21 : “Hãy trả cho César những gì là của César”<sup>23</sup>.*

---

<sup>22</sup> S. THOMAS D’AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 10, a. 10.

<sup>23</sup> S. THOMAS D’AQUIN, *II Sent.*, dist. 44, a. 3.

Nguyên tắc tổng quát của Tôn sư là quyền bính thế tục chỉ phải tuân theo quyền bính thiêng liêng trong những điều liên quan đến ơn cứu độ các linh hồn. Trái lại khi liên quan đến sự thiện hảo của cộng đồng hay công thiện công ích tự nhiên, trong trường hợp ấy thế quyền được ưu tiên hàng đầu. Với những người ngày nay, xem ra giải pháp của Tô-ma đã dành một lãnh địa hết sức rộng lớn để quyền bính Giáo hội can thiệp nhiều nhất có thể. Tuy nhiên chúng ta đừng quên rằng Tô-ma đã viết những tư tưởng này vào thế kỷ XIII giữa giai đoạn Ki-tô giáo đang thịnh vượng ; trong giai đoạn này, không một vua chúa nào tại Âu châu có thể quan niệm một việc quản trị mà lại không đóng góp phần mình vào việc xây dựng Nước Chúa tại trần gian. Nhưng khi Tô-ma khẳng định sự độc lập của lãnh vực dân sự, thì lập trường của Ngài đã rất canh tân và mang tính cách mạng so với thời đại Ngài.

Khi phân tích tư tưởng của Tôn sư, ta thấy lập trường của Ngài cực kỳ tinh tế, bởi vì nếu Tôn sư luôn nhấn mạnh kết cấu phẩm trật các cứu cánh : công ích tự nhiên được quy hướng về sự thiện hảo tối hậu là Thiên Chúa, tuy nhiên từ đó Ngài không rút ra kết luận về một quyền bính duy nhất : thế quyền phải hoàn toàn tuân phục quyền bính thiêng liêng. Như thế, Tôn sư đã hội nhập vào trong học thuyết chính trị của Giáo hội Trung cổ một khái niệm mang tính nhị nguyên về các quyền bính. Khái niệm này không lẫn lộn cũng không tách biệt hoàn toàn. Mối tương quan giữa hai quyền bính này là mối tương quan theo trật tự, trật tự siêu nhiên được ưu tiên trước hết trong những điều liên quan đến ơn cứu độ các linh hồn.

## 4. Công bằng và khôn ngoan trong việc quản trị

Khẳng định việc quản trị trong lãnh vực trần thế có tính cách độc lập hợp pháp trong lãnh địa và theo thẩm quyền riêng của mình, điều đó mở đường cho việc tổ chức cơ cấu xã hội của Đô thị. Tuy nhiên Tôn sư vẫn lưu ý rằng, theo bản chất, việc tổ chức cơ cấu Đô thị không được phép mâu thuẫn với những dữ kiện Mặc Khải. Quan niệm của Tôn sư về việc tổ chức Đô thị trần thế chủ yếu quy chiếu vào quan niệm của Aristote, tuy nhiên đôi khi Ngài cũng quy chiếu vào các bản văn có giá trị của Cicéron. Nếu trong lãnh vực này Tôn sư không có tư tưởng độc đáo đáng ghi nhận, ta cũng nên nhớ là việc tham chiếu và ảnh hưởng tư tưởng từ các tác giả lương dân cổ xưa đã là một sự can đảm và rất mới mẻ vào một thời đại mà tư tưởng theo trường phái Augustinô vốn đang chi phối mạnh mẽ. Tư tưởng này tìm thấy trong Kinh Thánh sự diễn tả của một nền công bằng đích thực và trong Giáo luật nguồn mạch quy phạm đối với toàn thể thế giới con người.

Với Tôn sư cũng như với Aristote, đời sống Đô thị có mục đích là tìm kiếm công ích bằng những hoạt động của từng công dân hay của toàn thể cộng đồng. Để quy hướng những hoạt động này về một cứu cánh chung, tất yếu phải có một nhân đức luân lý : đó là nhân đức công bằng nói chung hay là công bằng pháp lý, và để bảo đảm sự lựa chọn phù hợp những phương thế quy hướng về cứu cánh này, phải có một nhân đức trí tuệ : đó là nhân đức khôn ngoan quản trị hay còn được gọi là nhân đức khôn ngoan chính trị. Tư tưởng Tô-ma về trật tự và cơ cấu tổ chức đời sống Đô thị xoay quanh hai nhân đức công bằng và khôn ngoan.

Ngay từ thời Socrate, mọi người đều biết rằng công bằng là nền tảng của tất cả mọi trật tự cộng đoàn : *“Công bằng luôn mang tính chính trị, bởi lẽ công bằng hội nhập một thứ trật tự*

vào trong cộng đoàn chính trị”<sup>24</sup>. Đối với Tô-ma, sự công bằng, đối tượng của nhân đức công bằng, nhằm thiết lập một sự bình đẳng nào đó giữa những người đang sống trong những mối tương quan xã hội : “*Nhân đức công bằng là một tập quán nhờ đó người ta, theo một ý chí thường tồn và chắc chắn, dành cho từng người quyền của mình*”<sup>25</sup>. Đối với Tô-ma, sự công bằng vừa mang tính khách quan, thông qua đối tượng tương quan, vừa mang tính chủ quan, thông qua các ngôi vị đang tương quan với nhau. Trong phần bàn về công bằng của bộ *Tổng Luận Thần Học* ( II-II, q. 57-80), Tô-ma đã lấy lại và đồng thời đào sâu sự phân biệt của Aristote giữa công bằng chung và công bằng đặc thù.

Công bằng chung là khi nhân đức công bằng quy hướng hành vi của tất cả các nhân đức khác về công ích. Công bằng chung hướng tất cả các hành vi cá nhân về công ích như đối tượng chính của mình. Dám hy sinh mạng sống mình trong một cuộc chiến chính nghĩa, đó là chứng tá của nhân đức can đảm, khi thực hiện điều đó vì Đô thị của mình đó là hành động theo sự công bằng chung. Công bằng chung này chi phối từng công dân và nhất là những người lãnh đạo Đô thị. Chính vì lý do này công bằng chung cũng được gọi là công bằng pháp lý, bởi lẽ công bằng này được luật pháp của Đô thị vận dụng một phần nào đó. Trong trật tự cộng đoàn tự nhiên, Tôn sư đã dành cho công bằng chung một vị trí ưu tiên đặc biệt, điều này cho thấy tư tưởng chính trị của Tôn sư rất đề cao Đô thị và sự thiện hảo của Đô thị.

Tuy nhiên, trật tự cộng đồng cũng dựa trên công bằng đặc thù nghĩa là công bằng chi phối những điều liên quan đến từng ngôi vị trong cộng đồng. Theo đường hướng Aristote, Tôn sư phân

---

<sup>24</sup> ARISTOTE., *Politique.*, I, 2.

<sup>25</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 58, a. 1.

biệt giữa công bằng phân phối liên quan đến việc phân chia những thiện ích chung - đây là mối tương quan giữa toàn thể Đô thị với từng công dân - và công bằng giao hoán liên quan đến những mối tương quan giữa ngôi vị với ngôi vị - đây là mối tương quan giữa các công dân của Đô thị với nhau. Học thuyết về án tử hình, về quyền sở hữu, về những trao đổi thương mại luôn cho thấy vị thế ưu tiên đặc biệt của công thiện công ích so với sự thiện hảo cá nhân. Đối với Tôn sư, nhân đức công bằng là “*nhân đức cao trọng nhất trong các nhân đức luân lý*”<sup>26</sup>. Nhân đức công bằng có mục đích thấm nhuần tất cả các hành vi của con người sống trong cộng đồng, và đồng thời đào luyện từng người cũng như toàn thể cộng đồng.

Trên bình diện thực hành, toàn thể Đô thị hướng đến cứu cánh của mình là sự thiện hảo bằng rất nhiều phương thế có thể lựa chọn. Thực hiện những chọn lựa này thuộc về trách nhiệm của việc quản trị, và nhân đức khôn ngoan trên bình diện chính trị là phẩm tính riêng của những người quản trị Đô thị. Cùng với Aristote, Tôn sư phân biệt ba khía cạnh khác nhau của nhân đức khôn ngoan : khôn ngoan cá nhân, liên quan đến việc làm chủ bản thân đối với sự thiện hảo riêng ; khôn ngoan trong gia đình, phẩm tính của người đứng đầu gia đình nhằm điều hướng toàn thể gia đình ; khôn ngoan chính trị, phẩm chất cần phải có của người quản trị nhằm chỉ đạo toàn thể Đô thị hướng đến cứu cánh của mình là công thiện công ích<sup>27</sup>. Trong khi đối Aristote, khôn ngoan là nhân đức của riêng một mình người lãnh đạo, còn người dưới quyền chỉ cần phải tuân phục, còn Tôn sư chủ trương rằng người dân dưới quyền lãnh đạo cũng được phép tham dự vào sự

---

<sup>26</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 58, a. 12.

<sup>27</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 47, a. 1.

khôn ngoan chính trị. Đối với Tôn sư, nhân đức khôn ngoan trong chiều kích cộng đồng bao hàm hai khía cạnh : sự khôn ngoan quản trị nơi người lãnh đạo và sự khôn ngoan chính trị nơi những người chịu sự lãnh đạo. Chính trị là công việc của tất cả mọi người chứ không chỉ của riêng những người lãnh đạo. Trong vấn đề này, với tư cách là một thần học gia Công giáo, Tôn sư đã thay đổi rất nhiều so với tư tưởng của Aristote.

Cùng với nhân đức khôn ngoan, còn có rất nhiều nhân đức khác thuộc lãnh vực dân sự và xã hội được khai triển trong đời sống Đô thị. Các nhân đức này được coi như những phần của nhân đức công bằng<sup>28</sup>. Xét về bản chất, tư tưởng chính trị như Tôn sư quan niệm là một tư tưởng luân lý cộng đồng, bởi vì tư tưởng chính trị của Ngài nhắm đến một cứu cánh không phải là sự hữu dụng thuần túy, nhưng là sự thiện hảo luân lý. Việc khai triển tất cả các nhân đức liên quan đến đời sống Đô thị cho ta thấy điều này. Chính trị có mục đích tối hậu là sự hoàn hảo của các chủ thể đang theo đuổi sự thiện hảo, dù là cá nhân hay cộng đồng.

Quan niệm của Tô-ma về Đô thị và trật tự của Đô thị không phải là một hệ thống có giá trị đối với tất cả mọi cộng đoàn chính trị. Quan niệm của Ngài nhằm đưa ra những nguyên tắc căn bản và cố gắng nắm bắt những cứu cánh đang quy hướng các hành vi của con người dù là cá thể hay tập thể, trong các cộng đồng vốn đang phải tuân theo những thay đổi và bất tất chi phối toàn thể thế giới con người. Là một thần học gia, Tô-ma không bao giờ quan niệm trật tự tự nhiên hoàn toàn tách biệt hẳn với tương quan đối thần của các nhân đức phú bẩm, điều rất riêng biệt của đời sống Ki-tô giáo. Theo Ngài, bản tính con người bị tội lỗi làm

---

<sup>28</sup> Xc. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 101-120.

thương tổn nghiêm trọng vì thế cần phải có sự trợ giúp của ân sủng, các nhân đức đối thần : tin - cậy - mến, thì công trình xây dựng tự nhiên của con người mới thực sự bền vững lâu dài. Tô-ma xác tín rằng, không có ân sủng, trật tự luân lý và chính trị tự nhiên vẫn luôn có giá trị và hiệu lực nhưng không hoàn hảo. Theo tư tưởng của Tô-ma, ki-tô hữu tốt lành cũng là người công dân tốt lành, và Đô thị Ki-tô giáo cho phép hướng đến một Đô thị hoàn hảo nhất.

## 5. Luật tự nhiên và luật thiết định

Một trong những yếu tố chính góp phần xây dựng trật tự Đô thị đó là công bằng, và phương thế đầu tiên nhằm thiết lập trật tự Đô thị là luật pháp. Ta nên nhớ rằng, Tôn sư là người đầu tiên vào thời Trung cổ đã nhìn nhận và biện minh sự độc lập của lãnh vực dân sự đối với lãnh vực của Giáo hội. Sự đổi mới này không phải là không có tác động trên những phương thế nhằm xây dựng và tổ chức Đô thị như luật pháp. Quả thực Tôn sư đã đóng góp một phần đáng kể vào sự thay đổi sâu sắc trong hệ thống pháp lý thời Trung cổ. Trong lãnh vực này, nền chính trị theo hệ tư tưởng Augustinô vẫn luôn đề cao tính ưu thế của Giáo luật, theo đó người ta có cao vọng rút ra từ Kinh Thánh những giới luật tự bản chất chi phối cả trật tự dân sự, vốn không được tách ra khỏi trật tự Giáo hội.

Chắc chắn, cuộc cách mạng luật pháp vào thế kỷ XII đã cho thấy nhu cầu cần phải đổi mới toàn bộ hệ thống các nguyên tắc pháp lý không còn phù hợp cho việc tổ chức cơ cấu một thế giới đang thay đổi quá nhanh chóng. Luật pháp Rô-ma và các bản văn của Cicéron, Ulpian được tham khảo rất nhiều, tuy nhiên sự đóng góp của Tôn sư có tính quyết định. Dựa trên hệ thống triết học

Aristote vừa được tái khám phá, Tôn sư đã mang đến một nền tảng triết học có khả năng biện minh cho hệ thống pháp lý mới mẻ được xây dựng dựa trên luật pháp Rô-ma. Nguồn gốc của hệ thống pháp lý này là của lương dân nhưng lại rất xác đáng và có khả năng áp dụng cho tất cả mọi xã hội dù là Ki-tô giáo hay không. Hệ thống này phát triển rất nhanh và kéo theo sự suy thoái của hệ tư tưởng Augustinô về luật pháp. Bằng những luận chứng triết học, Tôn sư đã biện minh cho sự chính đáng của hệ thống luật pháp có nguồn gốc lương dân này, đồng thời chứng minh rằng hệ thống này không hề mâu thuẫn với các dữ kiện Mạc Khải. Là một thần học gia, Tôn sư đã móc nối hệ thống pháp luật mới mẻ này với các chân lý vĩnh cửu của Mạc Khải. Ngài luôn tôn trọng tính cách độc lập của trật tự tự nhiên và hệ thống luật pháp của trật tự này, tuy nhiên Ngài không quên liên kết trật tự tự nhiên này với việc cai quản thế giới con người của Thiên Chúa<sup>29</sup>.

Luật pháp (*jus*) là đối tượng của công bằng (*justitia*) và là phương thế nhờ đó vấn đề công bằng được thực thi. Quan niệm của Tôn-sư về luật pháp mang tính khách quan<sup>30</sup>. Ngài cũng mượn lại cách phân chia của Aristote giữa luật tự nhiên (*droit naturel*) và luật thiết định (*droit positif*). Phải nhìn nhận rằng đóng góp của Tôn sư vào học nền luật pháp Trung cổ là không độc đáo nhiều lắm. Đóng góp chủ yếu của Ngài là khôi phục lại giá trị của học thuyết cổ xưa về luật tự nhiên. Luật tự nhiên cổ xưa dựa trên một niềm xác tín rằng thế giới và bản tính con người luôn luôn được quy hướng, và con người có thể xây dựng một nền luân lý dựa trên việc nhận thức chính bản tính của mình

---

<sup>29</sup> Xc. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, q. 90-108.

<sup>30</sup> Xc. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 57, a. 1 và 2.

: tự bản chất con người mang trong mình những khuynh hướng tự nhiên quy hướng về sự thiện hảo của mình. Đối với những khuynh hướng tự nhiên này, con người có thể tự do tuân theo hay khước từ. Chúng ta cần phải xác định ngay rằng, khuynh hướng tự nhiên này hoàn toàn không phải là một thứ chủ nghĩa tất định.

Khi bàn về luật tự nhiên, Tôn sư khẳng định rằng luật này được khắc ghi trong bản tính của tất cả mọi người. Luật tự nhiên không phải là một bộ luật chi tiết được viết sẵn, nhưng nhờ lý trí con người khám phá ra. Luật này là những khuynh hướng tự nhiên theo bản tính, hàm chứa những giá trị phổ quát, nhờ đó ý thức và lương tâm có khả năng giúp con người phân biệt sự thiện, sự ác trong những hoàn cảnh đặc thù. Theo Tôn sư, chính từ những nguyên tắc căn bản và bất biến của luật tự nhiên, ta có thể diễn dịch nhiều nguyên tắc khác có khả năng áp dụng vào từng tình huống và đối tượng đặc thù. Luật tự nhiên này chính là điều luật pháp gia Gaius<sup>31</sup> gọi là “luật chư dân” (*jus gentium*) “*điều mà lý trí tự nhiên thiết lập nơi tất cả mọi người, điều mà tất cả các dân tộc tuân giữ*”.

Với Tôn sư cũng như với Aristote, luật tự nhiên cung cấp cho ta những chỉ dẫn đôi khi rõ ràng nhưng thường là mang tính tổng quát, và vì thế cần sự can thiệp của những quy định đặc thù, rõ ràng và chi tiết để thích ứng với những điều kiện thực tế. Đây chính là đối tượng của luật thiết định. Luật này có vai trò bổ xung cho những nguyên tắc nền tảng và tổng quát của luật tự nhiên, tuy nhiên việc soạn thảo luật thiết định phải phù hợp với luật tự nhiên. Theo Michel Villey : “*luật thiết định chiếm một vị*

---

<sup>31</sup> Gaius là một luật pháp gia (juriste) Rô-ma sống vào thế kỷ II, tác giả cuốn *Institutes*.

*trí quan trọng trong học thuyết luật tự nhiên của Thánh Tô-ma*<sup>32</sup>. Theo Tôn sư : “*một điều gì đó tự bản chất trái ngược với luật tự nhiên thì không thể trở thành chính đáng đối với ý chí con người*”<sup>33</sup>. Toàn thể luật thiết định là công trình của lý trí và ý chí con người, được xây dựng trên nền tảng luật tự nhiên. Như thế luật thiết định được xem như đóng vai trò xác định hoặc kết luận về những điều được hàm chứa trong luật tự nhiên. Học thuyết luật tự nhiên không bao giờ khép kín, tự bản chất luật này không đầy đủ, và vì thế không ngừng đòi hỏi những bổ túc mới mẻ của hệ thống luật thiết định của những chức năng có thẩm quyền chính đáng. Tôn sư đã đưa ra một định nghĩa về luật có khả năng áp dụng cho tất cả các luật : luật “*là một quyết định của lý trí nhắm đến công ích, được ban bố bởi người có trách nhiệm trong cộng đoàn*”<sup>34</sup>. Định nghĩa này có giá trị với cả luật Thiên Chúa cũng như dân luật, đồng thời cho phép thiết lập một trật tự pháp lý được xây dựng theo bản tính tự nhiên chứ không trực tiếp dựa trên Mạc Khải. Theo nghĩa này “*thánh Tô-ma khôi phục luật pháp*”<sup>35</sup>.

Trong vấn đề luật pháp này, Tôn sư cũng đã rất cố gắng để làm sao lồng hệ thống dân luật vào trong việc quản trị thế giới của Thiên Chúa trong khi vẫn không làm mất đi giá trị và sự bền vững tự nhiên của hệ thống ấy. Trong phần bàn về luật của *Tổng Luận Thần Học*, một đảng, Tôn sư trình bày bản chất và mục đích của tất cả các luật, đảng khác Tôn sư cố gắng xác định làm thế

<sup>32</sup> M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 162.

<sup>33</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, q. 57, a. 2.

<sup>34</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, q. 90, a. 4.

<sup>35</sup> M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 165.

nào để lãnh vực tự nhiên có thể nối kết được với lãnh vực siêu nhiên trong khi vẫn không lẫn lộn hay tách biệt hoàn toàn.

Toàn thể kiến trúc hệ thống luật của Tôn sư được tóm kết như sau<sup>36</sup>. Trước hết là luật vĩnh cửu, Tôn sư coi luật vĩnh cửu là lý trí Thiên Chúa cai quản vũ trụ vạn vật. Trong Thiên Chúa, luật vĩnh cửu chính là sự biểu hiện của sự quan phòng dưới hình thức luật. Kế đến là luật tự nhiên được coi là “*dấu ấn*” của luật vĩnh cửu trong các thụ tạo có lý trí. Tôn sư nhìn nhận “*luật tự nhiên nơi những thụ tạo có lý trí là sự tham gia vào luật vĩnh cửu*”<sup>37</sup>. Chính luật tự nhiên này hướng chiều các thụ tạo có lý hoạt động vì sự thiện hảo đích thực của mình. Luật tự nhiên là “*dấu ấn của ánh sáng Thần linh*” giúp con người phân biệt điều lành điều ác. Chính Thiên Chúa thiết lập luật tự nhiên và lý trí con người khám phá. Cuối cùng là luật con người hay dân luật, đây là công trình của cơ quan lập pháp của Đô thị. Khởi đi từ những mệnh lệnh của luật tự nhiên, cơ quan lập pháp soạn thảo những điều quy định riêng biệt. Điều này muốn nhấn mạnh rằng một đạo luật dân sự, để thực sự là một đạo luật có giá trị và có khả năng bắt buộc, thì không thể mâu thuẫn với những mệnh lệnh được khai triển từ luật tự nhiên.

Tôn sư cũng bàn đến các lề luật của Thiên Chúa đến với con người thông qua Mạc Khải. Tôn sư biện minh sự cần thiết của các luật này bằng hai luận chứng sau. Một đằng, con người cần được chỉ dạy về những điều liên quan đến cứu cánh siêu nhiên của mình, điều này nếu chỉ một mình lý trí thôi thì hoàn toàn không thể đạt được. Đằng khác, do tội lỗi, bản tính con người trở

---

<sup>36</sup> Xc. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, q. 91.

<sup>37</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, q. 91, a. 2 : “Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur”.

nên hỗn loạn, con người không còn tuân theo sự hướng dẫn của một lý trí được soi sáng bởi luật tự nhiên nữa<sup>38</sup>. Vì lý do này, Thiên Chúa đến để xác nhận những mệnh lệnh của luật tự nhiên, như ta thấy trong *Mười Giới Luật (Décalogue)*. Con người cần sự trợ giúp của các luật của Thiên Chúa, đặc biệt là luật Mới, “luật của ân sủng”. Từ đây Tôn sư phân tích về luật Cũ (I-II, q.98-105) và luật Mới (I-II, q.105-108) trong Ki-tô giáo. Mối bận tâm chính của Tôn sư ở đây là vừa tôn trọng vị trí của lý trí tự nhiên và các công trình của lý trí này đồng thời vẫn đảm bảo giá trị cao trọng các lời giáo huấn của Mạc Khải.

Về mối tương quan giữa luật pháp và sự thiện hảo của Đô thị, luật con người hay luật thiết định phải phù hợp với luật tự nhiên. Nhờ những luật thiết định, các nhà lập pháp phải xác định cụ thể những phương thế để đạt tới công ích. Mục đích của luật phải được quy hướng về công ích. Đây là tiêu chuẩn sự hợp pháp và là nền tảng cho sức mạnh bắt buộc của luật pháp con người đối với ý thức của các công dân trong Đô thị. Tôn sư Tô ma là người rất nhạy cảm với vai trò và giới hạn của luật, Ngài hiểu rằng luật pháp không có cao vọng đạt được công thiện công ích, nhưng góp phần quan trọng vào việc thực hiện công thiện công ích.

Theo Tôn sư, luật con người cần phải được đổi mới, bởi vì lý trí con người có thể được hoàn thiện trong hành trình tìm kiếm công thiện công ích. Con người sống trong một thế giới thay đổi không ngừng, nên luật thiết định cũng phải thích ứng để phù hợp với hoàn cảnh sống và có thể tổ chức cơ cấu Đô thị luôn tốt đẹp. Ở đây, Tôn sư muốn áp dụng luật tự nhiên vào trong lãnh vực chính trị, theo đó lý trí của các nhà lập pháp có vai trò ấn

---

<sup>38</sup> Xc. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, q. 85 và 109.

định những tương quan công bình trong xã hội để toàn thể cộng đồng có thể sống hòa bình và hạnh phúc.

## Kết luận

Nền nhân học chính trị của Tôn sư Tô-ma vừa mang tính nhân vị vừa mang tính cộng đồng. Nền nhân học này loại trừ triệt để hai thái cực : chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa độc tài toàn trị tập thể. Học thuyết chính trị của Tôn sư đã trình bày một nhãn quan độc đáo về các cộng đồng nhân loại cả trên bình diện tự nhiên cũng như siêu nhiên trong sự năng động của các cộng đồng ấy trên đường trở về với Thiên Chúa. Học thuyết của Ngài phân biệt đúng đắn thẩm quyền và lãnh địa riêng giữa các cộng đồng tự nhiên thuộc xã hội dân sự và Giáo hội, đồng thời cũng nhìn nhận tính cách độc lập chính đáng của các Đô thị trần thế. Chúng ta có thể nói được rằng Học thuyết chính trị của Tôn sư giúp chúng ta hiểu được ý nghĩa, giá trị, bản chất của các cộng đồng tự nhiên cũng như chiều kích cộng đồng của ngôi vị con người.

*Toulouse Tuần Bát Nhật Phục Sinh*



*Văn kiện mới của Ủy ban thần học quốc tế:*

## **Thần học ngày nay: những viễn tượng, nguyên tắc, tiêu chuẩn**

Trong số 54 (“Những nguồn mạch thần học”) chúng tôi đã giới thiệu vai trò của Ủy ban thần học quốc tế, cùng với danh sách các văn kiện đã xuất bản trong vòng 40 năm qua. Ngày 8 tháng 3 năm nay, một thông cáo cho biết một văn kiện vừa được phát hành với tựa đề “Thần học ngày nay: những viễn tượng, nguyên tắc, tiêu chuẩn”. Bản văn được soạn bằng tiếng Anh<sup>1</sup> (khác với văn kiện cuối cùng, bàn về luật tự nhiên, viết bằng tiếng Pháp). Nguồn tin ấy cũng cho biết thêm là Ủy ban đã bắt đầu công việc soạn thảo từ năm 2004, và như vậy là mất bảy năm mới hoàn thành. Bản văn được bỏ phiếu chấp thuận trong phiên họp ngày 24/11/2011.

### **Nội dung**

Tựa đề của văn kiện đã gọi lên đại cương nội dung của nó. Văn kiện được phân chia làm ba phần: thần học giả thiết việc đón nhận lời Chúa bằng đức tin (chương 1), thi hành công tác trong sự hiệp thông với Giáo hội (chương 2), nhằm trình bày chân lý

---

<sup>1</sup> Bản văn được đăng trên website của Ủy ban thần học: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_teologia-oggi\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html)

của Chúa cho con người thời đại bằng ngôn ngữ thích hợp (chương 3).

Bản văn dài gần 40 trang A4, gồm 100 đoạn, với những đề mục chính sau đây:

*Nhập đề (số 1-3)*

*Chương I: Lắng nghe Lời Chúa (số 4-5)*

- (1) Vị thế ưu việt của Lời Chúa: số 5-9.*
- (2) Đức tin đáp trả Lời Chúa: số 10-15.*
- (3) Thần học, sự hiểu biết đức tin: số 16-19.*

*Chương 2: Cư ngụ trong sự hiệp thông Hội thánh (số 20)*

- (1) Việc nghiên cứu Kinh thánh như là linh hồn của thần học: số 21-24*
- (2) Trung thành với Truyền thống các thánh tông đồ: số 25-32.*
- (3) Chú ý đến sensus fidelium: số 33-36.*
- (4) Gắn bó có trách nhiệm với huấn quyền của Hội thánh: số 37-44.*
- (5) Đồng hành với các nhà thần học: 45-50.*
- (6) Đối thoại với thế giới: số 51-58.*

*Chương 3: Thuật lại chân lý của Thiên Chúa (số 59-60).*

- (1) Chân lý của Thiên Chúa và tính hữu lý của thần học: số 61-73.*
- (2) Sự duy nhất của thần học trong sự đa dạng về phương pháp và bộ môn: số 74-85.*
- (3) Khoa học và minh triết: số 86-99*

*Kết luận (số 100).*

Dĩ nhiên là mỗi người đọc sẽ tìm một câu trả lời cho những thắc mắc mà mình mang trong đầu. Một nhà nghiên cứu Kinh thánh muốn biết ảnh hưởng của tông huấn *Verbum Domini* đã được đón nhận như thế nào, vì thế sẽ tìm hiểu cách riêng mối tương quan giữa thần học với Kinh thánh. Những ai muốn bảo vệ sự tự do nghiên cứu của các nhà thần học sẽ lục lại những tiêu chuẩn quy định mối tương quan giữa Huấn quyền với các nhà thần học. Một giáo sư về môn nhập môn thần học sẽ mở mục lục của văn kiện, và lướt qua nội dung, để tìm hiểu xem văn kiện này có nói điều gì mới, hay chỉ lặp lại những luận điệu mà ai nấy cũng đã biết. Hơn nữa, khi chấm luận án tiến sĩ có giáo sư không đọc nội dung của luận văn nhưng chỉ thích kiểm tra thư mục và các nguồn trích dẫn, vì thế cũng áp dụng phương pháp đó để khảo sát văn kiện này. Tất cả những lối tiếp cận ấy đều hợp lý, và chắc chắn sẽ tìm được lời giải đáp khi đọc văn kiện. Tuy nhiên, thiết tưởng còn một lối tiếp cận khá thú vị nữa, đó là đặt lên câu hỏi: Văn kiện này được soạn ra cho ai, để làm gì? Đó là câu hỏi được bản tin của đài phát thanh Vatican ngày 9/3 nêu lên đặt ra cha Krzysztof Charamsa, phụ tá tổng thư ký của Ủy ban. Đây là câu trả lời: văn kiện nhằm hai mục tiêu chính: 1/ Xác định căn cước của môn thần học, khi đối chiếu với những môn khác được giảng dạy tại các đại học, và cụ thể là các “khoa học tôn giáo” (*religious sciences*). 2/ Xác định một mẫu thức chung cho ngành thần học, giữa những phương thức tiếp cận khác nhau. Ta có thể nói rằng mục tiêu thứ nhất mang tính cách “đối ngoại”; còn mục tiêu thứ hai muốn tạo ra một cuộc đối thoại “đối nội”; nhưng xem ra văn kiện nhắm tới mục tiêu thứ hai nhiều hơn (số 2). Thật vậy, từ sau công đồng Vaticanô II, thần học ý thức hơn về tính đa nguyên của mình bắt nguồn từ những lối tiếp cận do hoàn cảnh

văn hóa khác nhau; liệu có thể ra tìm ra một mẫu số chung giữa các khuynh hướng và trường phái thần học không?

## Căn tính của thần học

Bàn về căn tính của thần học (số 3), Ủy ban nhắc lại rằng trong quá khứ vấn đề đã được đề cập trong nhiều văn kiện, chẳng hạn như: “Đức tin duy nhất và thần học đa dạng” (1972), “Tương quan giữa huấn quyền và thần học” (1975), “Việc giải thích tín điều” (1990). Lần này, vấn đề được trình bày cách toàn diện và hệ thống ngay từ chương Một: khởi đi từ những chủ đề căn bản như: mạc khải, đức tin, hiểu biết đức tin; những chủ đề thoạt tiên xem ra rời rạc nhưng thực sự liên kết với nhau trong sứ mạng của thần học. Thần học phát sinh từ chỗ lắng nghe Lời Chúa bằng đức tin, và phục vụ Lời Chúa trong Hội thánh và thế giới. Dưới phương diện này, văn kiện không thể nói điều gì khác hơn những gì đã được chấp nhận từ bao nhiêu thế kỷ qua. Thần học phải dựa theo những “tiêu chuẩn” (*criteria*) của môn học, quen được gọi là “nơi thần học” (*loci theologici*)<sup>2</sup>, đó là: 1/ Lời Chúa được đón nhận bằng đức tin. Ở đây đức tin không chỉ hiểu theo nghĩa như là niềm xác tín cá nhân (*fides qua*), nhưng nhất là như lời tuyên xưng của cộng đoàn Hội thánh (*fides quae*). Điều này dẫn đến tiêu chuẩn thứ hai: 2/ Hội thánh. Mặc dù Hội thánh được quy tụ bởi Lời Chúa, nhưng chúng ta biết được Lời Chúa là nhờ chứng tá của Hội thánh. Đây là thực chất của vấn đề liên hệ hỗ tương giữa Thánh kinh và Thánh truyền. Nói cho cùng, Thánh truyền chính là chứng tích uy tín trong việc giải thích Kinh thánh, đó là: Truyền thống các thánh tông đồ (gồm cả các giáo

---

<sup>2</sup> Xc. Melchior Cano, *De locis theologicis* được trích dẫn ở chú thích 28

phụ), Huấn quyền với nhiều cấp bậc. Một điều đáng ghi nhận là văn kiện này đã xen “*sensus fidelium*” vào giữa Truyền thống các tông đồ và Huấn quyền. Nên biết là nguyên bản tiếng Anh giữ nguyên thành ngữ *sensus fidei*, *sensus fidelium* bằng tiếng Latinh (dựa theo Hiến chế Lumen gentium) có lẽ vì muốn tránh sự hàm hồ của các từ ngữ của tâm lý học hoặc xã hội học (tựa như: cảm quan đức tin, cảm nghiệm đức tin, ý kiến nhân dân). Thật vậy, thực chất của *sensus fidei* không phải là cảm nghiệm cá nhân, nhưng là chính đức tin sống động của các tín hữu nhờ tác động của Thánh Linh. Thiết tưởng một vai trò quan trọng của các nhà thần học là khám phá ra “*sensus fidei*” của Dân Chúa. Dĩ nhiên, nhà thần học cũng là thành phần của Dân Chúa, chứ không phải là quan sát viên từ bên ngoài; như vậy họ cũng thuộc về chủ thể *sensus fidelium*. Cũng trong khung cảnh của cộng đoàn Dân Chúa, văn kiện nói tới “cộng đồng các thần học gia” dưới nhiều từ ngữ: “*company of theologians*” (số 45; 50), “*theological community*” (số 48). Một “locus” nữa là thế giới hôm nay, cụ thể là qua phạm trù “những dấu chỉ thời đại” (số 51)<sup>3</sup>.

Gần một nửa văn kiện được dành cho chương Ba, bàn về sứ mạng của thần học trong thời đại hôm nay. Khi nói đến sứ mạng trình bày chân lý của Thiên Chúa, văn kiện có dịp ôn lại những quan điểm lịch sử về tương quan giữa đức tin với lý trí (số 65-72). Bước sang vấn đề sự duy nhất và đa dạng của thần học, văn kiện đã phân tích những lý do đưa đến sự đa dạng (số 76): do tính cách chuyên khoa để đào sâu thêm môn học (chẳng hạn: kinh thánh, phụng vụ, giáo phụ, giáo sử, thần học nền tảng, thần học tín lý, thần học luân lý, thần học mục vụ); do ảnh hưởng của các môn học hoặc triết lý được sử dụng (triết lý, lịch sử, xã hội

---

<sup>3</sup> Ta có thể xem sáu tiêu đề của chương Hai như là “sáu tiêu chuẩn” của công tác thần học.

học, vv); do những bối cảnh khác nhau khi nhắm đến việc thực hành đức tin<sup>4</sup>. Trong sự đa dạng này, người ta nhận thấy cần tìm ra những yếu tố tạo thành một căn bản chung cho thần học. Đây là chỗ bàn đến các tương quan “đối ngoại” của thần học: xác định căn cước của nó đối chiếu với các ngành khác, chẳng hạn như: triết học (số 81-82), các khoa học tôn giáo (số 83-84). Thần học khác biệt với các khoa học tôn giáo ở chỗ thần học là khoa học của đức tin, và nhằm phục vụ đức tin của Giáo hội. Khoa học tôn giáo thì tiếp cận Kitô giáo từ bên ngoài.

Tuy dù nhấn mạnh đến chiều kích khách thể và cộng đồng của công tác thần học, nhưng có lẽ cuối cùng, yếu tố có khả năng tạo ra sự nhất quán của thần học (hoặc của nhà thần học) là đời sống tâm linh, sự kết hiệp huyền nhiệm với Thiên Chúa (số 96-99).

## Vài vấn đề

Như đã nói, mỗi người đọc có thể chú ý đến một điểm cụ thể của văn kiện, chẳng hạn như tương quan giữa Lời Chúa và thần học (số 21-24). Một lần nữa, Kinh thánh được nhìn nhận như là “linh hồn” của thần học, nhưng đồng thời văn kiện cũng nói đến những lối giải thích Kinh thánh khác nhau (số 22). Nói rằng Kinh thánh là hồn của thần học, thì phải hiểu rằng tất cả mọi ngành thần học (không những thần học kinh thánh, mà cả thần học tín lý, luân lý, mục vụ) đều cần dựa trên Kinh thánh. Đối lại, khi nói đến việc giải thích Kinh thánh, thì phải hiểu về sự

---

<sup>4</sup> Tuy nhiên, sự đa dạng không chỉ tùy thuộc vào những điều kiện xã hội mà thôi. Ngay từ đầu (số 2), văn kiện đã khẳng định rằng “tính duy nhất và đa dạng” nằm ngay trong bản chất của “Mầu nhiệm” phong phú của Đức Kitô cũng như trong bản tính “công giáo” của Hội thánh.

“giải thích thần học” (*theological interpretation*) chứ không chỉ dừng lại ở nghĩa văn bản. Nói khác đi, cần đọc Kinh thánh dựa trên ba nguyên tắc: a) sự duy nhất của toàn bộ Kinh thánh; b) chứng tá của Truyền thống; c) analogia fidei (xc. Dei Verbum số 12; Verbum Domini số 34).

Một cách tương tự như vậy. Khi nói đến “Thánh Truyền”, cần phân biệt giữa “Truyền thống tông đồ” và các “truyền thống Giáo hội” : có sự khác biệt về cấp độ uy tín (số 31); tuy không nên quên rằng Truyền thống không chỉ giới hạn về đạo lý, nhưng còn bao gồm cả phụng vụ và nếp sống. Ta cũng có thể nói một cách tương tự về Huấn quyền: cần phải phân biệt các cấp độ uy tín. Chỉ có các công đồng hoàn vũ, huấn quyền của toàn thể hàng giám mục, các giáo hoàng mới có thẩm quyền tuyên bố tín điều (số 29). Trên thực tế, những mối căng thẳng giữa các nhà thần học với huấn quyền không phải trong những lãnh vực vừa nói, nhưng ở những cấp thấp hơn, hoặc là với các cơ quan giáo triều hoặc là với các giám mục địa phương. Thực ra vấn đề này đã từng được bàn đến trong một văn kiện của Ủy ban thần học và một văn kiện của Bộ Giáo lý đức tin<sup>5</sup>.

Dù sao thiết tưởng không phải là thừa khi nhắc lại rằng các văn kiện của ủy ban thần học quốc tế, tuy đã được Tổng trưởng bộ Giáo lý đức tin phê chuẩn, nhưng không phải là một văn kiện của huấn quyền.

---

<sup>5</sup> Hai văn kiện được trích dẫn ở chú thích số 82: International Theological Commission, *Theses on the Relationship between the Ecclesiastical Magisterium and Theology* (1975), Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian “Donum Veritatis”* (1990).

## Kết luận

Tóm lại, tuy mang tựa đề “Thần học ngày nay” (*Theology today*), nhưng văn kiện không bàn đến những vấn đề sôi bỏng của thời đại hoặc những trào lưu thần học đương thời. Đúng ra văn kiện muốn nhắc lại những “tiêu chuẩn” để xác định căn tính của thần học “công giáo”, và có thể dùng như sườn để soạn một giáo trình về Nhập môn Thần học.

Để kết thúc, sau khi đã rảo qua nội dung bản văn, thiết tưởng nên lướt qua các trích dẫn. Có tất cả 163 trích dẫn. Hai văn kiện được trích nhiều nhất là *Dei Verbum* (26 lần) và *Verbum Domini* (23); kế đó, trong số các giáo phụ, đứng đầu là Augustinô (12 lần), thua thánh Tôma (14 lần). Những văn kiện của huấn quyền liên quan đến thần học được nhắc đến nhiều lần là: *Fides et ratio* (5 lần), *Donum veritatis* (7 lần). Các tác giả hiện đại được trưng dẫn là: John Adam Moehler, Newman, de Lubac, Congar (mỗi người 1 lần). Ủy ban cũng trích dẫn các văn kiện mà mình đã phát hành, cách riêng: về việc giải thích tín điều (5 lần), về tương quan giữa thần học và huấn quyền (6 lần).□



---

## Mục lục

Bài giảng của đấng thánh cha Gioan XXIII <i>nhân lễ tuyên phong Martinô de Porres lên bậc hiển thánh</i> .....	7
Caritas - Veritas .....	12
Hoạt động bác ái của Hội thánh qua các thời đại .....	36
Từ niềm tin vào Đức Kitô đến việc lựa chọn người nghèo .....	57
Chăm sóc sức khỏe và giảng thuyết .....	75
Mục vụ sức khỏe: lịch sử, những ý tưởng, những lãnh vực .....	88
Vương quốc Thiên Chúa và Giáo hội trong cuộc tranh luận thần học thế kỷ XX .....	118
Những nguyên tắc nền tảng của một nền nhân học chính trị trong tư tưởng tôn sư Tô-ma .....	150
Thần học ngày nay: những viễn tượng, nguyên tắc, tiêu chuẩn .....	180