

Tạp Chí Communio Viết Về Hôn Nhân



VŨ VĂN AN
CHUYỂN NGỮ

Nhân Thượng Hội Đồng Giám Mục Bất thường về Gia đình trong hai năm 2014 và 2015, Tạp chí Communio, do Đức Hồng Y Joseph Ratzinger, tức Đức Bê-nê-đíc-tô XVI, đồng sáng lập, đã dành số 41 năm 2014 để bàn về hôn nhân.

DẪN NHẬP

Những cân nhắc thần học và mục vụ trong bối cảnh Cuộc họp bất thường sắp tới của Thượng Hội đồng Giám mục đề cập đến chủ đề “Những thách thức mục vụ đối với Gia đình trong bối cảnh Phúc âm hóa”, số hiện tại của *Communio* tập trung vào các câu hỏi về bản chất và việc chăm sóc mục vụ hôn nhân và gia đình.

Đức Hồng Y Angelo Scola, trong bài “Hôn nhân và Gia đình giữa Nhân chủng học và Bí tích Thánh Thể: Những bình luận dưới góc nhìn của Thượng hội đồng Giám mục về Gia đình”, giải thích sự cần thiết của một nền nhân học thích hợp khi đề cập đến thực tại hôn nhân. Ngài viết rằng một ngành nhân học như vậy được kết nối trực tiếp với Tin Mừng gia đình, và Tin Mừng gia đình là mảnh đất màu mỡ để hiểu được mối liên hệ sâu sắc giữa bí tích hôn nhân và Bí tích Thánh Thể, sự phát triển mà Giáo hội quan tâm trong suốt lịch sử của nó. Đức Hồng Y nói rằng hai bí tích này có liên quan mật thiết với nhau trong và qua chiều kích phu thê của tình yêu, một mâu nhiệm chỉ có thể nhận thức được trong phạm vi nhân học đích thực của con người. Khi giải quyết những mối quan tâm mục vụ gần đây về tình trạng khó khăn của những người đã kết hôn và ly dị trong Giáo hội, Đức Hồng Y trước tiên yêu cầu chúng ta ghi nhớ rằng hy tế Thánh Thể khá đơn giản là điều kiện dứt khoát trong đó, sự ưng thuận hôn nhân hiện hữu, và thứ hai gợi ý rằng giám mục nên quan tâm trực tiếp hơn đến các vấn đề mục vụ liên quan đến các cuộc hôn nhân cá thể.

Trong bài “Hôn nhân và Gia đình trong tính bí tích của Giáo hội: Những thách thức và quan điểm”, Đức Hồng Y Marc Ouellet khám phá và nêu ra cơ sở thần học cho việc đổi mới việc chăm sóc mục vụ gia đình. Các cặp vợ chồng Kitô giáo được tham dự thực sự vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội và được liên kết mật thiết với việc cử hành bí tích thường xuyên của mâu nhiệm phu thê này, tức Bí tích Thánh Thể. Đức Hồng Y thăm dò phạm vi nói rộng của lòng thương xót không có tính bí tích trong khi làm sáng tỏ lý do bí tích cho kỷ luật của Giáo hội đối với những người Công Giáo ly dị và tái hôn dân sự. Việc họ tự chế rước lễ là chứng tá cho Giao ước bất khả hủy diệt của Chúa Kitô và thừa nhận lòng thương xót của Thiên Chúa, vẫn hoạt động trong đời sống họ. Sự thật của Giao ước là nguồn mạch chữa lành và đổi mới mục vụ, đặt gia đình vào trung tâm sứ mạng của Giáo hội.

José Granados, DCJM, trong bài “Đặc điểm bí tích của đức tin: Hậu quả cho câu hỏi về mối quan hệ giữa đức tin và hôn nhân,” lập luận rằng đức tin và các bí tích được kết nối với nhau, không chỉ vì các bí tích là bí tích của đức tin, mà còn bởi vì đức tin có cấu trúc bí tích. Viễn ảnh này, vốn làm phong phú thêm sự hiểu biết của chúng ta về hành vi đức tin, cũng làm sáng tỏ vai trò của đức tin trong việc cử hành hôn nhân. Việc so sánh giữa bí tích và đức tin giúp chúng ta thấy rằng đức tin cũng có một mối liên hệ chặt chẽ, cả với kinh nghiệm nguyên thủy, mang tính thụ tạo của người nam và người nữ, cũng như với tư cách thành viên của họ trong Thân Thể Chúa Kitô trong Giáo Hội. Do đó, có ba yếu tố cần thiết để giải thích vai trò của đức tin trong việc ưng thuận hôn nhân: sự chấp nhận chân lý thụ tạo của hôn nhân, phép rửa như sự kết hợp vào thân thể phu thê của Chúa Kitô và Giáo hội, và tự do chấp nhận sự kiện thuộc về đức tin của Giáo Hội này, được phát biểu trong việc chấp nhận hình thức giáo luật. Để phù hợp với yếu tính của sự ưng thuận hôn nhân, cách tiếp cận mục vụ sẽ chú ý nhấn mạnh đến sự thật về tình yêu con người như một hành trình khai tâm vào đức tin, và củng cố tư cách thành viên giáo hội của cô dâu và chú rể (trái ngược với tư riêng hóa hôn nhân hiện

đại), trước hết bảo đảm cho họ sự chăm sóc mục vụ trong những năm đầu của hôn nhân.

Antonio López, FSCB, suy nghĩ về câu hỏi “Tính bất khả phân ly của hôn nhân: Phải chăng là một lời thề hứa không thể giữ được?” Trong đó, ngài thăm dò bản chất của tính bất khả phân ly đồng thời nhận ra nhiều thách thức mà các cặp vợ chồng phải đối diện trong bài viết của ngài. Dù việc hiểu con người như một tự do tự phát nâng đỡ quan điểm phổ biến về hôn nhân như một khế ước có thể thương lượng được, nhưng “chỉ một nhân học được thông tri bởi đặc tính hiến tặng hữu thể của con người... mới có thể giải thích thỏa đáng cho hôn nhân như một sự kết hợp bất khả phân ly”. Là một bí tích, tình yêu vợ chồng khám phá ra nguồn gốc và sự viên mãn của nó, vì “vợ chồng được ban ân sủng yêu thương... với tình yêu vô điều kiện và nhưng không của Chúa Kitô.” Khi khẳng định, qua hy sinh, sự thật về ơn gọi hôn nhân của họ và do đó chào đón nhau một lần nữa, các cặp vợ chồng để cho sự hiệp thông bất khả phân ly của họ trở thành dấu chỉ lòng thương xót lâu dài của Thiên Chúa trên thế giới.

Trong bài “Hồng phúc bất khả phân ly đầy thương xót và vấn đề chăm sóc mục vụ cho những người Công Giáo ly dị và tái hôn dân sự”, Nicholas J. Healy, Jr., suy nghĩ về đề nghị của Đức Hồng Y Walter Kasper cho phép những người Công Giáo ly dị và tái hôn dân sự được nhận Bí tích Thánh Thể. Sau khi nhắc lại lịch sử gần đây của vấn đề này, Healy tóm tắt Lập luận của Kasper như được trình bày trong bài phát biểu của ngài tại Công nghị Bất thường vào tháng 2 năm 2014. Giải thích trình thuật của Đức Gioan Phaolô II về tính bất khả tiêu là “đặt nền tảng trên sự tự hiến bản thân và toàn diện của vợ chồng” (*Familiaris consortio*, 20), Healy gợi ý rằng đề xuất của Kasper không xem xét đầy đủ chính mối liên kết bí tích như nguồn mạch vĩnh cửu của sự tha thứ và lòng thương xót.

D.C. Schindler, trong bài “Khủng hoảng hôn nhân như một cuộc khủng hoảng về ý nghĩa: Về sự vô sinh ích của ý chí hiện đại”, gợi ý rằng một trong những nguyên nhân sâu xa của cuộc khủng hoảng hôn nhân ngày nay là sự nghèo nàn trong nhận thức của chúng ta về ý chí. Trong quan niệm hiện đại về tự do, ý chí, trong yếu tính, là một quyền lực để lựa chọn, với tư cách là một quyền lực, nó duy trì một chủ quyền nhất định đối với đối tượng của mình ngay cả trong những lựa chọn mà nó đã đưa ra. Ngược lại với điều này, tiểu luận trình bày quan điểm cổ điển về tự do, mỗi hành động trong đó là một sự lựa chọn điều tốt và tương tự như vậy là một hình thức của tình yêu tự hiến. Do đó, hôn nhân được giải thích như sự tự do hoàn hảo, trong yếu tính, là tạo ra mối dây liên kết vợ chồng vượt quá giới hạn hiển nhiên của cuộc sống cá nhân của họ.

Trong bài “Điều Thiên Chúa đã kết hợp, không ai có thể tách rời! Suy gẫm về tính sinh hoa trái, lòng chung thủy và vòng ôm vợ chồng,” Adrian J. Walker đưa ra một bài suy niệm về vòng ôm vợ chồng, ý nghĩa của nó đối với hôn nhân và tại sao việc tránh thai tách vợ chồng ra khỏi Thiên Chúa và do đó tách rời nhau. Bởi vì thân xác được bão hòa với “linh hồn sống”, hành vi vợ chồng – chỉ thực sự tồn tại với hai mục đích sinh hoa trái và chung thủy nguyên vẹn – là biểu tượng của cả tình yêu vợ chồng dành cho nhau và cho mối dây hôn nhân của họ vốn được hình thành trong tình yêu của Thiên Chúa. Walker lập luận, sự kết hợp tình dục nào không mở cửa chào đón cả tính chung thủy lẫn sinh hoa trái, sẽ đẩy ly hôn vào sâu trong mối quan hệ giữa vợ chồng.

David S. Crawford tiếp cận chủ đề “Hôn nhân đồng tính, Lý do công cộng và ích chung” từ một hướng mới. Ông không hỏi “hôn nhân đồng tính” ảnh hưởng ra sao đến ích chung, mà là các giả định của chúng ta về ích chung nảy sinh ra sao một hình thức của cả lý lẽ công cộng lẫn tính dục mà biểu thức rõ ràng nhất của nó trên thực tế đã xảy ra trong “hôn nhân đồng tính”. Ông lập luận rằng việc chúng ta quan niệm lại nền văn hóa của chúng ta về ích chung

đã làm cho cái hiểu Công Giáo về hôn nhân và gia đình không những phần lớn bất khả niệm mà còn thay thế nó bằng một mô hình về tình yêu hôn nhân và tính dục vốn đã là “gay” một cách phổ quát rồi.

Fabrizio Meroni, PIME, trong bài “Chăm sóc mục vụ hôn nhân: Khẳng định sự hiệp nhất của lòng thương xót và sự thật,” lập luận rằng sứ mệnh của Giáo hội mang tính mục vụ vì vai trò làm mẹ thiêng liêng của Giáo hội: Hiền thê của Chúa Kitô, mang thai của Chúa Thánh Thần, thụ thai, sinh hạ và nuôi dưỡng những đứa con mà Mẹ nhận được một cách nhưng không từ Thiên Chúa. Hôn nhân không bao giờ có thể chỉ là một trong nhiều đối tượng được Giáo Hội chăm sóc mục vụ. Bao lâu sự sống trong gia đình Thiên Chúa là lý do cho việc tạo dựng và hiện hữu của nó trong Thập Giá như người phối ngẫu của Chúa Kitô, hôn nhân như vậy trở thành chủ thể, nền tảng và cấu trúc tích cực thực sự của bất cứ công việc mục vụ nghiêm túc và đích thực nào của cộng đồng Giáo Hội. Hoạt động mục vụ phải được lên khuôn mẫu và cơ cấu dựa trên hôn nhân và gia đình, vì hồng ân sự sống trọn vẹn cần phải được chia sẻ một cách thiết yếu bản vị. Vì thế, tương lai của nhân loại và của Giáo hội trải qua gia đình được thiết lập trên hôn nhân bất khả phân ly và sinh hoa trái của người nam và người nữ.

Trong mục Tìm Lại Truyền Thống, chúng tôi cung ứng bài diễn văn của Đức Gioan Phaolô II từ năm 1982 về “Quà Tặng Sự Sống và Tình Yêu của Thiên Chúa: Về Hôn Nhân và Bí Tích Thánh Thể”. Đức Thánh Cha mở ra mối liên hệ bí tích nội tại giữa Bí tích Thánh Thể và hôn nhân Kitô giáo. Giao ước của Thiên Chúa với nhân loại, đỉnh cao là việc Chúa Kitô tự hiến cho Giáo hội, lôi kéo nhân loại vào sự hiệp thông với Ba Ngôi. Bí tích Thánh Thể, làm cho chúng ta có thể tiếp cận được hồng ân tối cao này, được “gắn bó mật thiết” với giao ước vợ chồng; vì trong tình yêu vợ chồng, được biến đổi bởi “ân sủng của Thiên Chúa”, Giao ước mới được hoàn thành. Qua hành trình hoán cải và tăng trưởng vượt qua, hôn nhân Kitô giáo xây dựng Giáo hội và trở thành dấu chỉ cho thế giới về Giao ước mới và vĩnh cửu vốn ngự trong đó.

Cũng trong mục Tìm lại Truyền thống, chúng tôi nhắc lại bài viết của học giả về giáo phụ nổi tiếng Henri Crouzel, “Ly dị và tái hôn trong Giáo hội sơ khai: Một số suy gẫm về phương pháp luận lịch sử”. Trong bài viết này, viết vào năm 1977, Crouzel xem xét các nguyên tắc giải thích, giả thuyết và thói quen của phương pháp nhằm thông tri để các nỗ lực của các nhà thần học đương thời tạo nền tảng cho việc xem xét lại thực hành của Giáo hội liên quan đến ly hôn và tái hôn trong truyền thống Kitô giáo sơ khai. Qua việc cung cấp nhiều bằng chứng bằng bản văn của các Giáo phụ, bao gồm các cuộc thảo luận về các bản văn trích dẫn phổ biến nhất của Origen và Thánh Basilê, Crouzel chứng minh rằng bằng chứng giáo phụ, khi được đọc theo tiêu chuẩn của phương pháp lịch sử thích đáng, không hỗ trợ cho lập luận như vậy. Như được thể hiện rõ trong bản văn, Bài báo của Crouzel hoàn toàn không phải là lời xin lỗi về truyền thống mà là một lập luận mạnh mẽ cho tính trung thực của nghiên cứu lịch sử.

Cuối cùng, chúng tôi in Bài điều văn của David L. Schindler dành cho Stratford Caldecott, được đọc tại Nhà nguyện Oxford, vào ngày 31 tháng 7 năm 2014, ngày lễ Thánh Ignatius Loyola. Caldecott, một Thành viên Hội đồng lâu năm của tạp chí *Communio* ấn bản Hoa Kỳ và là bạn thân của các biên tập viên, đồng thời được tất cả độc giả biết đến, đã qua đời vào ngày 17 tháng 7, sau một thời gian dài chống chọi với căn bệnh ung thư. *Requiescat in Pace* (Cầu mong được nghỉ yên)

—Các biên tập viên

Bài 1: Hôn Nhân Và Gia Đình Giữa Nhân Học Và Thánh Thể: Những Bình Luận Dưới Quan Điểm Của Thượng Hội Đồng Bất Thường Về Gia Đình

Tiểu luận của Đức Hồng Y Angelo Scola.

“Chiều kích phu thê thích hợp cho mọi hình thức tình yêu là điểm xuất phát để giải quyết các thách thức mục vụ liên quan đến hôn nhân và gia đình”.

1. Mong Chờ Phiên Hợp Bất Thường Của Thượng Hội Đồng Giám Mục

Trước Phiên họp bất thường của Thượng Hội đồng Giám mục sắp tới, trong những nhận xét này, tôi muốn suy tư về hai khía cạnh của thực tại hôn nhân và gia đình: khía cạnh thứ nhất mang tính nhân học và khía cạnh thứ hai mang tính bí tích.⁽¹⁾ Chúng có mối liên hệ chặt chẽ với nhau.

a) Quan điểm nhân học

Từ góc độ nhân học, các phản ứng đối với các câu hỏi trong “Tài liệu Chuẩn bị” cho thấy sự tồn tại của một sự mất nối kết đáng kể, mặc dù điều này thay đổi tùy theo lục địa. Một mặt, những bài học căn bản được dạy bởi kinh nghiệm và học thuyết Kitô giáo tiếp tục được coi và đề xuất như biểu thức nói lên lý tưởng tình yêu. Mặt khác, nhiều người cho rằng cuối cùng chúng không phù hợp với trải nghiệm cảm xúc của con người nam nữ trong thời đại chúng ta. ⁽²⁾ Tình trạng này thúc đẩy chúng ta nghiên cứu sâu hơn về đặc tính mục vụ nội tại của giáo lý Kitô giáo, theo giáo huấn của Công đồng Vatican II, kéo Tin Mừng gia đình trở nên không phù hợp, đặc biệt trong những xã hội phần lớn đã xa rời việc thực hành đức tin Kitô giáo.

Về phương diện này, Tài liệu làm việc chỉ ra rõ ràng sự cần thiết phải có một suy tư nhân học chi tiết. Khi tường trình các câu trả lời cho bản câu hỏi, tài liệu cho thấy: nguồn gốc của nhiều hiểu lầm đối với giáo huấn của Giáo Hội về hôn nhân và gia đình nằm ở chỗ giản lược giáo huấn này thành một loạt các hướng dẫn luân lý không phát xuất từ một quan điểm thống nhất về con người. ⁽³⁾ Một câu trả lời thỏa đáng cho những thách thức mà hôn nhân và gia đình ngày nay phải đối diện không thể được tìm thấy chỉ trong sự trình bày lại học thuyết hay trong sự thích nghi bắt buộc đối với tình huống có vấn đề gây ra cho chúng. Đúng hơn, điều này được tìm thấy trong một đề xuất toàn diện về cuộc sống, bắt đầu từ kinh nghiệm được chia sẻ bởi mỗi người, một kinh nghiệm, trong yếu tính, được tạo thành bởi tình cảm, việc làm và sự nghỉ ngơi. ⁽⁴⁾

b) Chân trời bí tích

Việc giải thích lại toàn bộ các vấn đề được Thượng Hội đồng giải quyết dưới ánh sáng một nền nhân học thích đáng giúp chúng ta hiểu rõ hơn ý nghĩa sâu xa của hôn nhân như một bí tích. Nó làm sáng tỏ mối liên hệ nội tại giữa các khía cạnh có thể nói là tự nhiên của hôn nhân và thực tại bí tích, nhờ đó vượt qua chủ nghĩa ngoại tại [extrinsicism] vẫn còn phổ biến. Bí tích hôn nhân, do Chúa Kitô thiết lập, nắm bắt được các chiều sâu của kinh nghiệm về sự khác biệt hai mặt – giữa hai giới tính và giữa các thế hệ – mà gia đình vốn được thiết lập trên đó. Tin Mừng gia đình là một phần nội tại của Tin Mừng. Đó là mảnh đất màu mỡ trong đó

này nở một “ý nghĩa” (nghĩa là cả ý nghĩa lẫn phương hướng) về việc hiến thân hoàn toàn cho người khác, một món quà mở cửa đón nhận sự sống và tiếp tục “mãi mãi”, vốn lên đặc điểm cho hôn nhân trong tính bất khả phân ly của nó. Hôn nhân Kitô giáo biểu lộ qua ân sủng mọi điều mà người nam và người nữ mong muốn trong kinh nghiệm đích thực của tình yêu hỗ tương. (5)

Hơn nữa, việc suy tư nhân học về thực tại hôn nhân như một bí tích và về gia đình cho phép chúng ta đặt những điều này trong chiều kích bí tích tổng thể của đời sống Giáo hội. (6) Đặc biệt, mối liên hệ sâu xa giữa hôn nhân và gia đình và bí tích Thánh Thể chứng tỏ phải có tính quyết định trong việc hiểu chính sự thật của hôn nhân. (7) Mối liên hệ này làm sáng tỏ hôn nhân và chính Mầu nhiệm Vượt qua như là mầu nhiệm về sự kết hợp phu thê giữa Chúa Kitô và Giáo hội. (8) Điều này được chứng minh cả trong các bài viết của Thánh Phaolô của Tân Ước (x. Eph 5 và 2 Cor 11:2) lẫn trong các tác phẩm của Thánh Gioan (x. Ga 2:1–11; 3:29; Kh 19:7–9; 21:2–22: 5). (9)

Do đó, sẽ rất hữu ích khi ở phần 2 tập trung vào một số suy xét nhân học về mối quan hệ nam nữ liên quan đến bí tích hôn nhân, và trong phần 3 về mối liên hệ giữa bí tích này và Bí tích Thánh Thể.

2. Một Nhân Học Thỏa Đáng Và Sự Khác Biệt Giới Tính

a) Nằm trong sự khác biệt giữa hai giới tính

Trong bối cảnh của một nhân học thỏa đáng, điều chủ yếu là phải xem xét cẩn thận kinh nghiệm chung, toàn diện và nền tảng (10) mà mỗi con người được mời gọi sống vì chính sự kiện này là họ hiện hữu trong một thân xác dị biệt về giới tính. Đầu tiên và trước hết, đây là vấn đề hiểu biết đầy đủ tầm quan trọng của tính duy nhất của sự khác biệt giới tính. (11) Một trong những nguyên nhân sâu xa của cuộc khủng hoảng hôn nhân chính là sự hiểu lầm về chiều kích căn bản này của kinh nghiệm con người: mỗi hữu thể nhân bản được định vị như một cá nhân bên trong sự khác biệt giữa hai giới tính. Chúng ta phải thừa nhận rằng điều này không bao giờ có thể được khắc phục. Bỏ qua tính không thể vượt qua của sự khác biệt giới tính là lẫn lộn khái niệm khác biệt với khái niệm đa dạng. Văn hóa đương thời thường thay thế nhị thức khác biệt–đồng nhất bằng nhị thức bình đẳng–đa dạng. Việc thúc đẩy bình đẳng chính đáng giữa tất cả mọi người, đặc biệt là giữa nam và nữ, thường khiến một số người coi sự khác biệt như sự kỳ thị.

Sự lẫn lộn bắt nguồn từ sự kiện này là khi xem xét kỹ hơn, sự khác biệt và đa dạng không phải là những chữ đồng nghĩa. Chúng chỉ rõ hai trải nghiệm của con người rất khác nhau, ít nhất là từ góc độ nhân học. Tại thời điểm này, nó có thể giúp chúng ta kiểm tra từ nguyên của hai thuật ngữ này. Từ “đa dạng” có nguồn gốc từ tiếng Latinh *di-vertere*. Thông thường, chữ này đề cập đến sự chuyển động của chủ thể theo một hướng khác so với chủ thể khác. Do đó, hai hoặc nhiều chủ thể độc lập đa dạng khi họ có thể bước vào một mối tương quan hay đi theo những hướng ngược nhau trong khi vẫn giữ được tính chủ quan độc lập của mình. Do đó, sự đa dạng đem mối tương quan liên ngã vào tương tác.

Ngược lại, những gì chúng ta trải nghiệm trong sự khác biệt đề cập đến một thực tại nội bản vị. Đó là điều gì đó liên quan đến con người cá nhân trong căn tính cấu thành của họ. “Sự dị biệt” phát xuất từ động từ Latinh *diff-ferre*, ở mức độ sơ đẳng nhất, có nghĩa là mang đến một nơi khác, rời chỗ. Sự xuất hiện của một cá nhân khác giới “đưa tôi đến một nơi khác”, “rời chỗ tôi” (sự khác biệt). Mỗi cá nhân thấy mình được khắc ghi trong sự khác biệt này và luôn

phải đối diện với cách khác này để làm một con người, điều mà họ không thể tiếp cận được. Chiều kích tính dục là điều gì đó nội tại của mỗi con người cá nhân; nó cho thấy sự cởi mở trong yếu tính của anh ấy hoặc cô ấy đối với người khác giới. Việc thừa nhận sự khác biệt này là nhân tố quyết định để đạt được sự tự nhận thức thỏa đáng. Do đó, chúng ta có thể hiểu tại sao sự khác biệt giữa hai giới (đặc điểm không thể vượt qua là nguyên thủy và không phái sinh) không thể là dấu hiệu báo trước của bất cứ sự kỳ thị nào. (12)

b) Quá trình “tình dục hóa”

Ở điểm này, chúng ta cần một sự minh xác chủ chốt. Sự khác biệt về giới tính phải được hiểu một cách năng động. Như khoa tâm lý chiều sâu cân bằng vốn khẳng định, tiểu sử của mỗi cá nhân đều liên quan đến một quá trình tình dục hóa. (13) Nói cách khác, thành tố sinh học của tình dục thách thức mỗi cá nhân với sự khác biệt về giới tính từ khi sinh ra - chỉ cần nghĩ đến hai phức cảm nổi tiếng của trường phái Freud. Điều này khởi động một khổ công của ý chí tự do của họ đối với “thực tại tình dục của chính họ”, vốn không ngừng kích thích họ suốt cuộc đời.

Quả thực, việc luôn cần phải xác định quyền tự do của con người cũng không thể không gặp chiều kích tính dục. Chính trong “khổ công” này mà cá nhân có thể cởi mở với người khác nhờ sự khác biệt giới tính này, quyết định có lợi cho người khác, và do đó dần thân vào con đường yêu thương, một con đường không thể không bao hàm một sự lựa chọn. Trong hôn nhân giữa một người nam và một người nữ, điều này xảy ra một cách khách quan. Trong đó, tôi quyết định để một người khác giới tính với tôi chọn tôi, với ý định phải sống một cách độc chiếm với năng mãi mãi trong sự hiệp thông sự sống và tình yêu sinh hoa trái.

Nam và nữ không chỉ là dữ kiện sinh học đơn thuần, cũng không phải là một cấu trúc văn hóa đơn giản.

c) Lý thuyết “phái tính”

Ngược lại, lý thuyết phái tính khá phổ biến hiện nay lại có xu hướng thay thế đáng kể sự khác biệt giới tính bằng những định hướng khác nhau về phái tính [gender]. (14) Xuất phát từ nhu cầu thực tế nhằm giải phóng nam và nữ khỏi những giới hạn hạn hẹp về vai trò do xã hội quyết định cho họ, lý thuyết như vậy đã trở nên gắn liền với một số loại hình duy nữ. Như một số can thiệp của Giáo hội đã nhắc lại, (15) một số trào lưu duy nữ, thịnh hành vào giữa thế kỷ trước, đã tìm cách giải phóng phụ nữ khỏi sự phục tùng nam giới vốn thường thoái hóa thành sự kỳ thị. Họ đấu tranh cho sự bình đẳng/đối kháng giữa hai giới, và sau đó đi xa đến mức khẳng định rằng việc xóa bỏ sự khác biệt chính là điều kiện tiên quyết cho sự bình đẳng. (16) Bằng cách này, sự khác biệt về giới tính có xu hướng bị giản lược chỉ còn là điều kiện văn hóa đơn thuần, mà chủ thể có thể quyết định theo nhiều cách khác nhau và thậm chí nhiều lần trong suốt cuộc đời của mình.

Một sự phát triển tương tự chắc chắn ngày nay đang được thúc đẩy bởi mối liên kết đặc biệt giữa khoa học và kỹ thuật, mang đến cho con người cảm thức chưa từng có về quyền lực của mình (và cả nghĩa vụ của mình) một cách triệt để trong việc thao túng mọi thực tại, kể cả chính bản ngã họ. (17) Dị tính luyến ái, đồng tính luyến ái, và chuyển đổi luyến ái [transsexuality]—và các dạng giới tính ngày càng đa dạng khác—được cho là những khả thể hoàn toàn nằm trong quyền sử dụng tự xác định chủ thể.

d) Tính hiển nhiên của dục lực [eros] trong tính hiển nhiên của thân xác

Tuy nhiên, kinh nghiệm căn bản của con người chứng thực tính hiển nhiên của dục lực như một sự cởi mở nguyên thủy đối với người khác và tính sinh hoa trái của mối quan hệ, được ghi khắc trong tính hiển nhiên của thân xác được dị biệt hóa về giới tính. “Xác thịt” là một cơ thể “có cảm giác”, biểu lộ điều này: việc “ở đó” của chúng ta, việc hiện hữu của chúng ta, bao lâu còn nằm trong sự dị biệt giới tính, luôn xảy ra trong các mối quan hệ (với Thiên Chúa, với người khác và với chính chúng ta) được đánh dấu bởi sự khác biệt này. (18) Ở đây, điều trở nên hiển nhiên là sự khác biệt, mối quan hệ và tính sinh hoa trái (màu nhiệm hôn nhân) gắn bó với nhau không thể tách rời.

Chiều kích phu thê thích đáng cho mọi hình thức tình yêu là điểm khởi hành để giải quyết những thách thức mục vụ liên quan đến hôn nhân và gia đình.

Dựa trên những gì đã nói, chúng ta có thể đưa ra một nhận xét đầy ý nghĩa mục vụ. Đặc tính độc đáo của sự dị biệt giới tính ghi dấu không thể xóa nhòa mọi con người trong tính chất duy nhất của họ. Nhận thức được cơ cấu nhân học không thể vượt qua này không cho phép chúng ta áp dụng những khái quát hóa. Những vấn đề cô hữu trong sự dị biệt giới tính, như những vấn đề liên quan đến hôn nhân và gia đình, cần được giải quyết như những hoàn cảnh riêng biệt, bắt đầu từ cá nhân. Hơn nữa, vấn đề “tình dục hóa” là một quá trình mà bản chất của nó rất kịch tính (từ động từ *drao* trong tiếng Hy Lạp, có nghĩa là “đang trong hành động”); như chúng ta đã lưu ý, quá trình này thu hút mọi cá nhân, trong bất cứ tình trạng tình dục nào mà họ tự nhận thức được, trong suốt cuộc đời của họ.

3. Mối Quan Hệ Giữa Thánh Thể Và Hôn Nhân

a). Bí tích Thánh Thể: Một bí tích phu thê

Trên căn bản nhân học này, bây giờ chúng ta phải coi mối liên hệ giữa màu nhiệm hôn nhân và hôn nhân Kitô giáo như một bí tích. Tôi không có ý thảo luận ở đây vấn đề gây tranh cãi, bắt nguồn từ thời hiện đại, của thần học về việc nâng yếu tố tự nhiên lên địa vị bí tích qua công trình của Chúa Giêsu Kitô. Từ nhiều phía, cũng như do sự thúc đẩy của Công đồng Vatican II, có những dấu hiệu cho thấy chúng ta cần suy nghĩ lại mô hình này. (19) Thay vào đó, tôi muốn cho thấy màu nhiệm hôn nhân, như một chiều kích của mọi hình thức tình yêu, được tìm thấy như thế nào trong màu nhiệm sự sống Ba Ngôi và trong sự thông truyền nó qua việc Nhập thể cứu chuộc của Chúa Con, nguyên mẫu và là sự mặc khải về những gì người nam và người nữ trải qua trong mối quan hệ của họ như lời hứa và ước muốn. (20)

Do đó, vấn đề không phải là coi hôn nhân bí tích như việc nâng cao một thực tại đã hoàn tất trong chính nó, nhưng đúng hơn là nắm bắt được trong bí tích hình thức làm cho tình yêu phu thê trở nên dễ hiểu và thực hành được như Đấng Tạo Hóa đã muốn “ở buổi đầu.” Hiểu theo cách này, mối quan hệ giữa một người nam và một người nữ được soi sáng bởi “màu nhiệm cao cả” được nói đến trong Thư gửi tín hữu Êphêsô (x. Eph 5), trong đó mối quan hệ giữa Chúa Kitô và Giáo hội thực sự được mô tả bằng các hạn từ chỉ hôn nhân. Như thế, bí tích hôn nhân được mặc khải là sự hiện thực hóa sơ đẳng của Giáo hội (gia đình là giáo hội tại gia). Vì vậy, bí tích không bao giờ có thể “không thỏa đáng” để đối phó với những tình huống khó khăn và những vết thương mà vợ chồng phải trải qua. Điều này không phải vì lý tưởng phải được áp dụng một cách trừu tượng vào cuộc sống, vốn luôn ít nhiều bị chi phối bởi những nghịch cảnh và sự yếu đuối, nhưng bởi vì bí tích dâng hiến tình yêu của Chúa Kitô Chàng Rể cho Giáo Hội, Hiền Thê của Người. Tình yêu này là nguồn lực, tiêu chuẩn và bảo đảm rằng lời hứa khắc sâu trong trái tim mỗi con người, với nhu cầu không thể kìm nén được yêu

thương và bảo đảm tình yêu mãi mãi, là có thể thực hiện được. (21) Giảm thiểu các thiện ích cụ thể của bí tích (bất khả phân ly, trung thành và cởi mở với khả năng sinh sản) (22) nhân danh một khái niệm giản lược về việc chăm sóc mục vụ nhằm giải quyết những vấn đề đau đớn của người ta không giúp ích gì cho họ. Đặc biệt trong những thử thách và vết thương của sự kết hợp vợ chồng, hành động bí tích của Chúa Kitô không bao giờ để vợ chồng thiếu những hồng ân (23) mà họ cần để có thể sống tình yêu của mình đến mức hiệp thông trọn vẹn vì lợi ích của Giáo hội và thế giới. (24)

b) Thánh Thể, hôn nhân và đời sống như ơn gọi

Từ quan điểm này, chúng ta bắt đầu thấy mối liên hệ qua lại của tất cả các bí tích thiết yếu như thế nào đối với đời sống Kitô hữu - đặc biệt là mối quan hệ giữa hôn nhân và Bí tích Thánh Thể (*sacramentum caritatis*) là bí tích của tình yêu hôn nhân giữa Chúa Kitô và Giáo hội.

Bí tích Thánh Thể, nguồn mạch và chớp đỉnh của đời sống và sứ mệnh của Giáo hội, là dấu chỉ hữu hiệu về việc trao ban Minh Thánh Chúa Kitô, Phu Quân, thậm chí đến mức hy sinh tột độ, cho Giáo hội, Hiền thê sinh hoa trái của Người. Như thế, trong bí tích Thánh Thể, đôi vợ chồng gặp được nền tảng ba ngôi của mầu nhiệm phu thê, như sự đan xen của dị biệt, tự hiến và sinh hoa trái.

Trong hành động Thánh Thể, Chúa Kitô đã ủy thác cho Giáo hội việc tưởng niệm việc Người hoàn toàn tự hiến để người tín hữu, trong sự tự do của mình, có thể lựa chọn Người. Do đó, theo thuật ngữ gần như bí tích, mọi hoàn cảnh của cuộc sống, ngay cả những hoàn cảnh bất lợi nhất, đều trở thành thời điểm mà chính Chúa Kitô hiến thân cho sự tự do của chúng ta để chúng ta có thể lựa chọn theo Người. Như vậy, đời sống hôn nhân và gia đình chiếm một vị trí bên trong toàn bộ chân trời cuộc sống như một ơn gọi, và một ơn gọi hướng tới sự thánh thiện. Chúng ta tìm thấy một tuyên bố rõ ràng về điều này trong bản văn tông huấn hậu thượng hội đồng của Đức Bênêđictô XVI, *Sacramentum caritatis* [bí tích đức ái], 27:

Bí tích Thánh Thể củng cố không ngừng sự hiệp nhất và tình yêu bất khả phân ly của mọi cuộc hôn nhân Kitô giáo. Nhờ sức mạnh của bí tích, mỗi dây hôn nhân được liên kết nội tại với sự hiệp nhất Thánh Thể giữa Chúa Kitô Chàng Rể và Hiền Thê của Người là Giáo Hội (x. Eph 5:31-32). Sự đồng ý lẫn nhau mà vợ chồng trao đổi trong Chúa Kitô, vốn thiết lập họ thành một cộng đồng sự sống và tình yêu, cũng có chiều kích thánh thể. Thật vậy, trong thần học của Thánh Phaolô, tình yêu vợ chồng là dấu chỉ bí tích về tình yêu của Chúa Kitô đối với Giáo hội của Người, một tình yêu lên đến đỉnh điểm trên Thập giá, nói lên cuộc “hôn nhân” của Người với nhân loại, đồng thời là nguồn gốc và trái tim của Thánh Thể.

c) Việc cử hành Thánh Thể và sự ưng thuận hôn nhân

Một lý do khác khiến nhiều người thấy bản chất triệt để của lời kêu gọi của Chúa Giêsu đưa tình trạng hôn nhân trở lại “lúc ban đầu” (x. Mt 19:4; St 1:27; 2:24) ngày nay thật khó chấp nhận như một thiện ích tích cực đối với con người, gia đình, Giáo hội và xã hội, đó là mối quan hệ giữa việc cử hành Thánh Thể và sự ưng thuận trong hôn nhân vẫn còn quá ngoại tại. Tôi không có ý nói rằng giá trị của Bí tích Thánh Thể bị xóa bỏ, nhưng nó có nguy cơ bị hạ thấp vai trò của một cơ hội để Thiên Chúa bày tỏ lời chúc lành nói chung cho vợ chồng. Đúng hơn, hy lễ thánh thể là điều kiện dứt khoát trong đó, sự ưng thuận hôn nhân được đưa ra. Nó cho phép đôi vợ chồng quyết định chấp nhận lời mời gọi của Chúa Kitô Chàng Rể như nguồn gốc quyết định của chính họ. Việc thực hành mục vụ trong dịp đám cưới mà không thể

hiện rõ ràng mối liên hệ cơ bản giữa việc cử hành Thánh Thể và sự ưng thuận hôn nhân sẽ dẫn đến quan điểm về sự chung thủy và sinh hoa trái như những đặc tính bổ sung, mà trong căn bản, là không cần thiết; chúng không quyết định mối ràng buộc hôn nhân.

d) Bí tích Thánh Thể, Hòa giải và những người ly dị và tái hôn

i) Việc lý luận của Huấn quyền

Những gì vừa được nói phải được ghi nhớ khi chúng ta đề cập đến những chủ đề nhạy cảm liên quan đến sự đau khổ đặc biệt, chẳng hạn như chủ đề về người ly dị và tái hôn. Những người, sau khi thất bại trong đời sống hôn nhân chung, đã thiết lập một mối dây ràng buộc mới, bị từ chối lãnh nhận bí tích Hòa Giải và Thánh Thể.

Giáo hội thường bị cáo buộc là thiếu nhạy cảm và thiếu hiểu biết đối với hiện tượng ly dị và tái hôn mà không suy nghĩ kỹ lưỡng về lý do cho quan điểm của Giáo Hội, (25) được Giáo hội thừa nhận là dựa trên sự mạc khải của Thiên Chúa. (26) Tuy nhiên, điều có liên hệ ở đây là không phải là một hành động tùy tiện của Huấn Quyền Giáo Hội, nhưng đúng hơn là nhận thức được mối dây liên kết không thể tách rời giữa Bí tích Thánh Thể và hôn nhân. Dưới ánh sáng của mối liên hệ nội tại này, cần phải nói rằng điều cản trở việc lãnh nhận Bí tích Hòa giải và Bí tích Thánh Thể không phải là một tội lỗi đơn nhất, tội lỗi luôn có thể được tha thứ khi người ta ăn năn sám hối và xin Chúa tha thứ. Đúng hơn, điều làm cho việc tiếp cận các bí tích này không thể thực hiện được là tình trạng (điều kiện sống) trong đó những người đã thiết lập một mối dây liên kết mới tìm thấy chính mình - một tình trạng tự nó mâu thuẫn với những gì được biểu thị bằng mối liên kết giữa Bí tích Thánh Thể và hôn nhân. (27) Điều kiện này cần được thay đổi để có thể tương ứng với những gì được thực hiện trong hai bí tích này. Việc không rước lễ mời gọi những người này, không bác bỏ nỗi đau và vết thương của họ, bắt đầu con đường hướng tới sự hiệp thông trọn vẹn, con đường này sẽ diễn ra vào thời điểm và theo những cách thức được xác định theo ý muốn của Thiên Chúa.

Ngoài những cách giải thích khác nhau về cách thực hành trong Giáo hội sơ khai, dường như vẫn chưa đưa ra bằng chứng về những hành động khác biệt đáng kể so với thời nay, (28) sự kiện Giáo hội ngày càng phát triển nhận thức về mối liên hệ căn bản giữa Bí tích Thánh Thể và hôn nhân báo hiệu kết quả của một cuộc hành trình được thực hiện dưới sự hướng dẫn của Chúa Thánh Thần, giống như tất cả các bí tích của Giáo hội và kỷ luật của chúng đã hình thành theo thời gian.

Điều này giúp chúng ta hiểu lý do tại sao cả hai Tông huấn về Gia đình *Familiaris consortio*, 84 và *Sacramentum caritatis* đều xác nhận “việc thực hành của Giáo hội, dựa trên Kinh Thánh (x. Mc 10:2-12), về việc không thừa nhận những người ly dị và tái hôn được lãnh các bí tích, vì bậc sống của họ và điều kiện sống của họ mâu thuẫn một cách khách quan với sự kết hợp yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo hội được biểu thị và làm cho hiện diện trong Bí tích Thánh Thể” (SC, 29).

Ở góc độ này, chúng ta nên đề cập đến hai yếu tố cần được nghiên cứu sâu hơn. Chắc chắn Bí tích Thánh Thể, với những điều kiện nhất định, chứa đựng một khía cạnh của sự tha thứ; tuy nhiên, nó không phải là một bí tích chữa lành. (29) Ân sủng của mầu nhiệm Thánh Thể tác động đến sự hiệp nhất của Giáo Hội với tư cách là Hiền Thê và Thân Thể Chúa Kitô, và điều này đòi hỏi nơi người lãnh nhận Bí tích khả thể khách quan cho phép mình được kết hợp hoàn hảo với Chúa Kitô.

Đồng thời đã đến lúc chúng ta cần giải thích rõ ràng hơn nhiều tại sao việc không tiếp nhận những người đã thiết lập mối dây mới vào các bí tích Hòa giải và Bí tích Thánh Thể không nên được coi là một “hình phạt” đối với thân phận của họ, mà đúng hơn là một dấu hiệu chỉ đường cho một con đường khả hữu, với sự trợ giúp của ân sủng Chúa và tiếp tục là thành viên [*immanenza*] trong cộng đồng giáo hội. Vì lý do này và vì lợi ích của mọi tín hữu, mọi cộng đồng giáo hội được kêu gọi thực hiện tất cả các chương trình thích hợp để những người này tham gia hữu hiệu vào đời sống của Giáo hội, đồng thời tôn trọng hoàn cảnh cụ thể của họ.

ii) Các hình thức tham gia vào nhiệm cục bí tích

Cuộc sống của các tín hữu này không ngừng là một cuộc sống được mời gọi nên thánh. (30) Về mặt này, có một số cử chỉ cực kỳ có giá trị mà linh đạo truyền thống đã khuyến khích như một sự hỗ trợ cho những người trong những hoàn cảnh không cho phép họ tiếp cận các bí tích.

Trước hết tôi nghĩ đến giá trị của sự rước lễ thiêng liêng, tức là việc thực hành hiệp thông với Chúa Kitô Thánh Thể trong lời cầu nguyện, dâng lên Người ước muốn Minh và Máu Người, cùng với nỗi hối hận của mình trước những trở ngại cho việc thực hiện mong muốn đó. Thật sai lầm khi nghĩ rằng việc thực hành này không liên quan đến nhiệm cục bí tích của Giáo hội. Trên thực tế, điều gọi là “việc rước lễ thiêng liêng” sẽ không có ý nghĩa gì nếu không có nhiệm cục bí tích đó. Đó là một hình thức tham dự Bí tích Thánh Thể được cung ứng cho mọi tín hữu; và nó phù hợp với cuộc hành trình của một người đang ở trong một trạng thái hoặc điều kiện cụ thể nào đó. Nếu hiểu theo cách này, việc thực hành như vậy sẽ củng cố ý nghĩa của đời sống bí tích.

Một cách thực hành tương tự đối với bí tích Hòa Giải có thể được đề xuất một cách hệ thống hơn. Khi không thể lãnh nhận Bí tích Giải tội, sẽ rất hữu ích nếu cổ vũ những thực hành được Kinh thánh coi là đặc biệt phù hợp để bày tỏ lòng sám hối và cầu xin sự tha thứ, cũng như cổ vũ nhân đức sám hối (x. *1 Pr* 4:7–9). Tôi đặc biệt nghĩ đến các công việc bác ái, đọc Lời Chúa và các cuộc hành hương. Khi thích hợp, điều này có thể đi kèm với những cuộc gặp gỡ thường xuyên với một linh mục để thảo luận về hành trình đức tin của mình. Những cử chỉ này có thể bày tỏ ước muốn thay đổi và cầu xin Thiên Chúa tha thứ trong khi chờ đợi hoàn cảnh cá nhân của mình phát triển theo cách cho phép mình tiếp cận các bí tích Hòa Giải và Thánh Thể. (31)

Cuối cùng, dựa trên kinh nghiệm mục tử của mình, tôi muốn nhắc lại rằng không thể không đề nghị với những tín hữu này, với những điều kiện nhất định và với sự theo dõi thích hợp, “sự cam kết sống tiết dục hoàn toàn,” như Thánh Gioan Phaolô II đã tuyên bố, “nghĩa là tránh những hành vi riêng của vợ chồng.” (32) Tôi có thể nói, sau nhiều năm làm mục vụ giám mục, đây là một nẻo đường – bao gồm cả hy sinh lẫn niềm vui – được ân sủng của Thiên Chúa làm cho khả thi trong thực tế. Tôi đã có cơ hội cho rước lễ trở lại những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn, những người đã đi đến quyết định như vậy sau khi suy nghĩ chín chắn. Kinh nghiệm mục vụ cũng dạy chúng ta rằng những hình thức tham gia vào nhiệm cục bí tích này không mang tính chất giảm đau. Đúng hơn, từ quan điểm hoán cải vốn là đặc trưng của đời sống Kitô hữu, chúng là nguồn bình an thường xuyên.

e) Các trường hợp hôn nhân vô hiệu

Để kết luận, chúng ta phải xem xét hoàn cảnh của những người tin vào lương tâm rằng cuộc hôn nhân của họ là vô hiệu. Những gì chúng ta đã nói cho đến nay về sự dị biệt giới tính và mối liên hệ nội tại giữa hôn nhân và Bí tích Thánh Thể đòi hỏi sự suy gẫm cẩn thận về các vấn đề liên quan đến việc tuyên bố hôn nhân vô hiệu. Khi nhu cầu xuất hiện và vợ chồng Yêu cầu tuyên bố hôn nhân vô hiệu, điều cần thiết là phải xác minh một cách nghiêm ngặt xem cuộc hôn nhân có thành sự hay không và do đó có bất khả tiêu hay không.

Đây không phải là dịp để lặp lại những khuyến nghị hợp tình hợp lý xuất hiện trong các câu trả lời cho bảng câu hỏi được trình bày trong Tài liệu làm việc liên quan đến cách tiếp cận có tính tất yếu mục vụ đối với toàn bộ các vấn đề này. (33) Chúng ta biết rất rõ đối với những người liên quan việc quay về quá khứ của chính họ, nơi được đánh dấu bằng sự đau khổ sâu xa khó khăn như thế nào. Ở bình diện này, chúng ta cũng thấy tầm quan trọng của việc phải coi giáo lý và giáo luật như một sự thống nhất.

i). Đức tin và bí tích hôn nhân

Trong số những vấn đề cần xem xét kỹ hơn, chúng ta nên đề cập đến mối quan hệ giữa đức tin và bí tích hôn nhân, điều mà Đức Bênêđictô XVI đã đề cập nhiều lần, kể cả vào cuối triều giáo hoàng của ngài. (34) Thật vậy, sự liên quan của đức tin với tính thành sự của bí tích là một trong những chủ đề mà tình hình văn hóa hiện nay, đặc biệt là ở phương Tây, buộc chúng ta phải cân nhắc rất kỹ lưỡng. Ngày nay, ít nhất là trong một số bối cảnh nào đó, không thể coi là đương nhiên việc các cặp vợ chồng tổ chức lễ cưới có ý định “làm những gì Giáo hội dự định làm”. Sự thiếu đức tin ngày nay có thể dẫn tới việc loại trừ chính các điều tốt của hôn nhân. Mặc dù không thể đưa ra phán quyết cuối cùng về đức tin của một người, nhưng chúng ta không thể phủ nhận sự cần thiết của một đức tin tối thiểu, nếu không có đức tin thì bí tích hôn nhân sẽ vô hiệu.

ii) Một gợi ý

Thứ hai, như Tài liệu làm việc cũng nêu rõ, người ta hy vọng có thể tìm ra cách nào đó để đẩy nhanh các trường hợp tuyên bố vô hiệu – hoàn toàn tôn trọng tất cả các thủ tục cần thiết – và làm cho bản chất mục vụ sâu xa của các tiến trình này trở nên rõ ràng hơn. (35) Theo hướng này, Phiên bất thường sắp tới có thể đề nghị Đức Giáo Hoàng tán thành rộng rãi hơn một chút [*valorizzare di più*] đối với thừa tác vụ của giám mục. Một cách chuyên biệt, có thể gợi ý rằng ngài nên xem xét tính khả thi của đề xuất, vốn chắc chắn là phức tạp, trong việc tạo ra một thủ tục giáo luật phi tư pháp mà trọng tài cuối cùng của nó chứ không phải một thẩm phán (hoặc một hội đồng thẩm phán), mà đúng hơn là giám mục, hoặc vị đại diện của ngài. Ý tôi là một thủ tục được luật Giáo hội quy định, với các phương pháp chính thức để thu thập và đánh giá bằng chứng. (36) Thí dụ (một cách giả thiết), người ta có thể thăm dò việc sử dụng đến các phương thức sau: sự hiện diện ở mọi giáo phận hoặc trong một nhóm của các giáo phận nhỏ về dịch vụ tư vấn cho những người Công Giáo có nghi ngờ về tính thành sự của cuộc hôn nhân của họ. Từ đó, người ta có thể bắt đầu một tiến trình giáo luật để đánh giá tính thành sự của mỗi ràng buộc, được thực hiện bởi một người được bổ nhiệm thích đáng (với sự giúp đỡ của những nhân viên có trình độ như công chứng viên theo yêu cầu của giáo luật); diễn trình này sẽ rất nghiêm ngặt trong việc thu thập bằng chứng, những bằng chứng này sẽ được chuyển đến giám mục, cùng với ý kiến của chính người được bổ nhiệm, của người bảo vệ dây hôn phối, và của người đang hỗ trợ nguyên đơn. Giám mục (người cũng có thể giao phó trách nhiệm này cho người khác có thẩm quyền được ủy quyền) sẽ được

triệu tập để quyết định xem cuộc hôn nhân có vô hiệu hay không (ngài có thể tham khảo ý kiến của một số chuyên gia trước khi đưa ra ý kiến riêng của mình). Một trong hai người phối ngẫu luôn có thể kháng cáo quyết định đó lên Tòa Thánh. Đề xuất này không phải là một mảnh lời quảng cáo để giải quyết tình huống tế nhị của những người ly dị và tái hôn, nhưng có ý làm rõ hơn mối liên hệ giữa giáo lý, việc chăm sóc mục vụ và giáo luật.

4. Làm Chứng Cho Tin Mừng Gia Đình

Trong những trang này, tôi muốn trình bày những suy tư nhân học và bí tích về hôn nhân và gia đình trong viễn ảnh Phiên họp bất thường sắp tới của Thượng Hội đồng Giám mục, rút ra một số kết luận từ đó và đưa ra một gợi ý liên quan đến thủ tục về việc xác minh tính thành sự của dây hôn phối.

Tuy nhiên, trong việc cổ vũ hôn nhân và gia đình, tôi không bỏ qua sự cần thiết phải liên tục dựa vào kinh nghiệm vững chắc về sự thánh thiện của gia đình được tìm thấy trong toàn dân Chúa ở các bối cảnh địa lý và văn hóa khác nhau. Điểm mạnh nhất của việc đổi mới việc chăm sóc mục vụ gia đình chỉ có thể là trở thành nhân chứng. (37) Cuối cùng, có thể giải quyết các tình huống đau khổ và khó khăn một cách tích cực nhờ có rất nhiều cặp vợ chồng đã sống cuộc sống hôn nhân của họ trong tình yêu và sự chung thủy. Khi đến thăm các giáo xứ và cộng đoàn, tôi luôn cảm động được gặp rất nhiều cặp vợ chồng lớn tuổi, sau bốn mươi, năm mươi hoặc thậm chí sáu mươi năm, nói với niềm vui dịu dàng về cuộc hôn nhân của họ và làm chứng về cách thức, với sự giúp đỡ của Chúa và với sự hỗ trợ thực tế của cộng đồng Kitô giáo, rất nhiều thử thách và đau khổ đã có thể được đối đầu và vượt qua. Tôi cũng phải nhớ lại với lòng biết ơn sâu xa chứng tá của những người đã chịu đựng sự bỏ rơi của người phối ngẫu và đã chọn trung thành với dây hôn phối. Họ không phải là hiếm, và họ là dấu chỉ mạnh mẽ về những gì ân sủng của Chúa Kitô có thể thực hiện được khi tự do của con người mở ra chào đón nó.

Hơn nữa, về mặt mục vụ, tôi cho rằng thật thực tế và hữu hiệu khi tin chắc rằng ngay cả ngày nay hôn nhân vẫn chứng tỏ là [hình thức khách quan] quý giá, vừa vượt lên trên vừa chứa đựng mọi khao khát của một cá nhân muốn “thoát khỏi” những ràng buộc của nó và tự khẳng định chính mình. Hôn nhân là thực tại không thể hòa tan, với bàn tay sắt đối đầu với mọi khuynh hướng tan rã của hiện hữu. Và nó thúc ép người đang chùn bước phải lớn lên, vượt lên trên bản thân mình, để đạt được tình yêu đích thực bằng cách xây dựng cuộc sống mình theo hình thức đã được quy định. Khi họ thực hiện lời hứa của mình, đôi vợ chồng không dựa vào chính họ—những [đụn cát] hay thay đổi của tự do họ—mà đúng hơn dựa vào hình thức [cuối cùng là Chúa Giêsu Kitô] đã chọn họ vì họ đã chọn nó. Hình thức này trải dài khắp các bình diện của cuộc sống—from gốc rễ sinh học của nó cho đến đỉnh cao của ân sủng và sự sống trong Chúa Thánh Thần. (38)

Các giám mục họp mặt tại Thượng Hội đồng Giám mục bất thường lần thứ ba, được hướng dẫn bởi Chúa Thánh Thần và được củng cố bởi những chứng từ về sự thánh thiện của gia đình, sẽ có thể chỉ ra cho Đức Thánh Cha cách tốt nhất để thể hiện vẻ đẹp của Tin Mừng gia đình với toàn thể giới.

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế
Bản dịch tiếng Anh của Michael J. Miller.
Đức Hồng Y ANGELO SCOLA là tổng giám mục của Milan.

Các Ghi Chú

(1). Đức Thánh Cha đã xem xét sâu sắc, trong những dịp quan trọng, các chủ đề 1) về đặc điểm độc đáo của sự dị biệt giữa hai giới tính, một thực tại tích cực do chính Đấng Tạo Hóa mong muốn, nhờ đó 2) cá nhân được dẫn nhập vào tình yêu, 3) khám phá ra điều tốt đẹp của người khác, 4) vào việc trung thành và trao ban chính mình một cách hữu hiệu, và 5) đến hạnh phúc. Vì vậy, thật dễ hiểu khi Đức Giáo Hoàng quyết định mời gọi toàn thể Giáo hội vào một cuộc suy tư sâu sắc về gia đình và, lần đầu tiên, dành hai kỳ Thượng Hội đồng về gia đình. Xem Đức Phanxicô, *Ánh sáng đức tin*, 52; *Niềm vui Tin Mừng*, 66; *Diễn văn với các cặp đính hôn chuẩn bị kết hôn* (14 tháng 2 năm 2014); *Tiếp kiến chung* (02/04/2014).

(2) Xem *Tài liệu làm việc*, “Những thách thức mục vụ đối với gia đình trong bối cảnh Phúc âm hóa” (từ đây gọi là *IL*), 13 và 62.

(3) Xem *IL*, 15–16, 22, 112, 126–27.

(4) Từ góc độ này, chúng ta phải ghi nhận sự đóng góp to lớn được Thánh Gioan Phaolô II thực hiện cho một nền nhân học thỏa đáng, đặc biệt, đối với chủ đề đang được xem xét ở đây, qua những bài giáo lý nổi tiếng của ngài về tình yêu con người, được đề cập rõ ràng trong *Tài liệu làm việc* như một đóng góp quyết định đáng được khai triển hơn nữa: (x. *IL*, 5 và 18).

(5) Xem Marc Ouellet, *Mistero e Sacramento dell'amore: Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione* [Mầu nhiệm và Bí tích Tình yêu: Thần học về hôn nhân và gia đình cho việc tân Phúc Âm hóa] (Siena: Cantagalli, 2007).

(6.) Xem Angelo Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesologia* [Giáo Hội là ai? Chìa khóa nhân học và bí tích của giáo hội học], BTC 130 (Brescia: Queriniana, 2005).

7. Xem Angelo Scola, *The Nuptial Mystery* [mầu nhiệm hôn nhân], Bản tiếng Anh của Michelle K. Borrás (Grand Rapids, MI: Công ty xuất bản William B. Eerdmans, 2005), 258–71.

(8) Xem Angelo Scola, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistemica?* [Mầu nhiệm hôn nhân: một quan điểm thần học có hệ thống] (Rome: Nhà xuất bản Đại học Lateran, 2000).

(9) Xem Bruno Ognibeni, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento* [Hôn nhân dưới ánh sáng Tân Ước] (Rome: Nhà xuất bản Đại học Lateran, 2007). Để khảo sát về hôn nhân trong Cựu Ước, xem Carlos Granados, *El camino del hombre por la mujer: El matrimonio en el Antiguo Testamento* [Hành trình của người đàn ông đến với người phụ nữ: Đám cưới trong Cựu Ước] (Estella: Verbo Divino, 2014).

(10) Xem Angelo Scola, *L'esperienza elementaria: La vena profonda di Giovanni Paolo II* [Kinh nghiệm cơ bản: Tĩnh mạch (?) sâu xa của Đức Gioan Phaolô II] (Genoa-Milan: Marietti, 2003) và “Which Foundation? Introductory Notes,” [Nền tảng nào? Ghi chú đã nhập] *Communio*: Tạp chí Công Giáo Quốc tế 28 (Mùa thu 2001): 549–67.

(11) Xem Scola, *The Nuptial Mystery* [mầu nhiệm hôn nhân], 213–38; Livio Melina, “Il corpo nuziale e la sua vocazione all'amore,” [Thân xác phu thê và ơn gọi yêu thương của nó]

trong Giuseppe Angelini, et al., *Maschio e femmina li creò* [Nam và nữ Người đã tạo ra họ] (Milan: Glossa, 2008), 89–116.

(12) Xem Giovanni Salmeri, *Determinazioni dell'affetto* [Xác định xúc cảm], *Dialegesthai* 15 (Rome: Aracne, 2013), 113–37; Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory* [Thần-Kịch: Lý thuyết bi kịch thần học], tập. 2: *Dramatis Personae: Man in God*, bản dịch của Graham Harrison (San Francisco: Nhà xuất bản Ignatius, 1990), 365–66. Tài liệu tham khảo cổ điển về chủ đề là: Aristotle, *Metaphysics* [Siêu hình học] X, 3; Hegel, *Science of Logic* [Khoa học luận lý], II, 1.

(13). Thuật ngữ này tuy bất thường nhưng rất quan trọng. Xem Mario Binasco, *La Differenza umana: L'interesse teologico della psicoanalisi* [Sự dị biệt nhân bản: Mối quan tâm thần học của phân tâm học] (Siena: Cantagalli, 2013), 26–31.

(14) Xem Marguerite A. Peeters, *Le gender, une norme mondiale? Pour un discernement* [Phái tính, một qui chuẩn thế giới? Để biện phân] (Paris: Mame, 2013); Theodore R. Bach, “Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence,” [Phái tính là một loại tự nhiên với Yếu tính Lịch sử] *Ethics* 122 (2012): 231–72; Laura Palazzani, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza* [Giới tính/phái tính: những hiểu lầm về bình đẳng Giới tính] (Turin: G. Giappichelli, 2011); Paolo Gomarasca, “L’idea di natura nei ‘Gender studies,’” [Ý niệm bản chất trong ‘Nghiên cứu phái tính] trong Francesco Botturi và Roberto Mordacci, *Natura in etica* [bản chất trong đạo đức học] (Milan: Vita e Pensiero, 2009), 175–90; Giuseppe Angelini, “Passaggio al postmoderno: il Gender in questione,” [Quá độ sang chủ nghĩa hậu hiện đại: Giới tính đang được đề cập] trong Angelini và cộng sự, *Maschio e femmina li creò* [Nam và nữ Người đã tạo ra họ], 263–96.

(15) Xem Bộ Giáo lý Đức tin, *Thư gửi các Giám mục Giáo Hội Công Giáo về sự cộng tác giữa nam giới và phụ nữ trong Giáo hội và trong thế giới* (31/05/2004), 2. Bản dịch tiếng Anh tại website Vatican:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html.

(16) Xem bản tóm tắt về đường khai triển này được trình bày trong Aristide Fumagalli, “Genere e generazione: Rivendicazioni e implicazioni dell’odierna cultura sessuale,” [Giới tính và thế hệ: Những tuyên bố và hàm ý của văn hóa tình dục ngày nay] *La Rivista del Clero Italiano* 95 (2014): 133–47, đặc biệt. 135–40. Không thiếu những tài liệu duy nữ có giá trị dành cho việc nghiên cứu sâu hơn về chủ đề khác biệt: Anne Stevens, *Women, Power, and Politics* [Phụ nữ, Quyền lực và Chính trị] (New York: Palgrave Macmillan, 2007); Adriana Cavarero, *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica* [Bất chấp Platôn: Những nhân vật nữ trong triết học cổ thời] (Verona: Ombre Corte, 2009); Marina Terragni, *La scomparsa delle donne* [Sự biến mất của phụ nữ] (Milan: Mondadori, 2007); Luce Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due* [Khắp thế giới luôn có hai chúng ta] (Milan: Baldini Castoldi Dato Lai, 2006); Luisa Muraro, *Il Dio delle donne* [Thiên Chúa của phụ nữ] (Milan: Mondadori, 2003).

(17) Xem Scola, *The Nuptial Mystery* [Mầu nhiệm Hôn nhân], 215.

18 Xem Angelo Scola, “Il mistero nuziale: Originarietà e fecondità,” [Mầu nhiệm hôn nhân: tính độc đáo và sinh hoa trái], *Anthropotes* 23 (2007): 57–70.

(19) Xem José Granados, *Una sola carne en un solo espíritu: Teología del matrimonio* [Một xương thịt trong một tinh thần: Thần học hôn nhân] (Madrid: Palabra, 2014), 33–57; Nicola Reali, “Tamquam spoliatus a nudo: il rapporto tra matrimonio naturale e sacramento: Il punto di vista di un pastoralista,” [“Như bị lột trần: mối quan hệ giữa hôn nhân tự nhiên và bí tích: Quan điểm của một mục tử], *Ephemerides Iuris Canonici* 53 (2013): 391–425; Nicola Petrovich, “La ‘natura pura’ dell’uomo non esiste,” [‘Bản chất thuần khiết’ của con người không hiện hữu] *Marcianum* 6 (2010): 41–64.

(20) X. Marc Ouellet, *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family* [Họa ảnh Thiên Chúa: Hướng tới một nền nhân học Ba Ngôi về Gia đình] bản dịch của Philip Milligan và Linda M. Ciccone (Grand Rapids, MI: W. B. Công ty xuất bản Eerdmans, 2006).

(21) Xem Jean-Luc Marion, *The Erotic Phenomenon* [Hiện tượng gợi dục], bản dịch của Stephen E. Lewis (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Chicago, 2006), 41–53.

(22) Xem *Sách Giáo lý Giáo Hội Công Giáo* (từ đây gọi là CCC), số 1643–54.

(23) Xem Alain Mattheeuws, *Amarsi per donarsi: Il Sacramento del matrimonio* [Yêu bản thân để trao ban chính mình: Bí tích hôn nhân] (Venice: Marcianum Press, 2008) và *Les “dons” du mariage: Recherche de théologie morale et sacramentelle* [Các “ơn ban” của hôn nhân: Đi tìm một nền thần học luân lý và bí tích] (Brussels: Culture et Vérité, 1996). Tác giả này đề xuất giả thuyết cho rằng những điều tốt đẹp của hôn nhân chính là mục đích của nó bởi vì trước hết chúng là những ơn ban.

(24) Xem Gabriel Richi Alberti, “Como Cristo amó a su Iglesia [Chúa Kitô đã yêu mến Hội thánh của Người như thế nào] (Ef 5, 25) trong Jean de Dios Larrú, biên tập, *La grandeza del amor humano* [Sự cao cả của tình yêu nhân bản] (Madrid: BAC, 2013), 125–47.

(25) X. *IL*, 93–95.

(26) Xem Bênêđictô XVI, *Sacramentum caritatis* (Bí tích đức ái, từ đây gọi là SC), 29.

(27) Như SC, 28 tuyên bố, “Mỗi dây ràng buộc không thể phân rẽ, độc chiếm và chung thủy kết hợp Chúa Kitô và Giáo hội, tìm được biểu thức bí tích trong Bí tích Thánh Thể, tương ứng với sự kiện nhân học căn bản này là người đàn ông có ý định được kết hợp dứt khoát với một người đàn bà và ngược lại (x. St 2:24; Mt 19:5)”.

(28) Xem Gilles Pelland, “La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati,” [Thực hành của Giáo Hội cổ xưa liên quan đến các tín hữu đã ly dị tái hôn] trong Bộ Giáo Lý Đức Tin, *On the Pastoral Care of the Divorced and Remarried* [Về Mục Vụ Chăm sóc người ly dị và tái hôn] (Vatican City: LEV, 1998), 99–131; Walter Brandmüller, “Den Vätern ging es um die Witwen,” [Các Giáo hụ quan tâm đến các góa phụ] *Die Tagespost* (27 Tháng 2 năm 2014): 7 (xem bản tóm tắt của cùng tác giả, “Divorziati risposati, così nella Chiesa primitiva,” [Ly dị và tái hôn, như trong Giáo hội sơ khai], *Avvenire* (ngày 5 tháng 4 năm 2014).

(29) Sách Giáo Lý phân loại như “bí tích chữa lành” các bí tích Hoà Giải (CCC, số 1422–98) và Xức Dầu Bệnh Nhân (CCC, số 1499–1532).

(30) Xem Alain Mattheeuws, “L’amour de Dieu ne meurt jamais: La sainteté des divorcés

remariés dans l'Église,” [Tình yêu của Thiên Chúa không bao giờ chết: Sự thánh thiện của những người ly dị tái hôn trong Giáo Hội] *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014): 423–44.

(31) Một số hướng dẫn này đã được khuyến nghị trong *Sacramentum caritatis*, trong số những điều khác, tuyên bố mạnh mẽ rằng những người đã ly hôn và tái hôn, bất chấp hoàn cảnh của họ, vẫn tiếp tục thuộc về Giáo hội. Họ trau dồi “đời sống Kitô giáo” qua việc “thường xuyên tham dự Thánh lễ, mặc dù không rước lễ, lắng nghe lời Chúa, tôn thờ thánh thể, cầu nguyện, tham gia vào đời sống cộng đồng, đối thoại chân thành với một linh mục hoặc cha linh hướng, công hiến cho đời sống bác ái, các công việc sám hối và dẫn thân giáo dục con cái” (29).

(32) Đức Gioan Phaolô II, *Bài giảng bế mạc Thượng Hội đồng Giám mục lần thứ sáu* (25/10/1980), 7, dịch từ bản tiếng Ý trong *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980): 1082.

(33) Xem *IL*, 103–04.

(34) Xem Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn khai mạc Năm Tư pháp Tòa án Rota của Rôma* (26 tháng 1 năm 2013).

(35) Xem *IL*, 98–102.

(36) Thí dụ về các thủ tục hành chính hiện hành do giáo luật quy định là thủ tục giải quyết một cuộc hôn nhân không hoàn hợp (các điều giáo luật 1697–1706), hoặc vì lý do đức tin (các điều giáo luật 1143–50; các quy tắc riêng), hay cả các thủ tục hành chính hình sự (điều 1720).

(37) Xem *IL*, 59–60.

(38) Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* [Vinh quang của Chúa: Thẩm mỹ thần học], tập. 1: *Seeing the Form* [Thấy Hình thức], bản dịch của Erasmo Leiva-Merikakis (San Francisco: Ignatius Press, 1983), 27, bản dịch có sửa đổi.

Bài 2: Hôn Nhân Và Gia Đình Trong Bí Tích Của Giáo Hội: Thách Thức Và Quan Điểm*

Bài của Đức Hồng Y MARC OUELLET

“Những cơ hội mới cho cách tiếp cận mục vụ dựa trên lòng thương xót phải diễn ra trong tính liên tục của truyền thống giáo lý của Giáo hội, vốn là biểu hiện của lòng thương xót Thiên Chúa”.

Dẫn Nhập

Thượng Hội đồng Giám mục Ngoại thường sắp tới về chủ đề gia đình đang khơi dậy sự quan tâm chưa từng có trong Giáo hội do tính cấp bách và nghiêm trọng của các vấn đề mục vụ liên quan cũng như những hy vọng và mong đợi được bày tỏ để đáp lại các cuộc tham vấn chuẩn bị.

Ngay trong Công đồng Vatican II, Hiến chế Mục vụ *Gaudium et spes* đã đặt hôn nhân và gia đình lên hàng đầu trong những vấn đề cấp bách của thời đại chúng ta.(1) Kể từ khi công bố thông điệp *Humanae Vitae*, Thượng hội đồng 1980 về gia đình, và Đức Gioan Phaolô II về chủ đề này, (2) Giáo hội không ngừng theo dõi với mối quan tâm ngày càng tăng về sự tiến triển của các phong tục và tâm thức rời xa di sản được truyền lại bởi mạc khải Kinh thánh và truyền thống Kitô giáo.

Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã so sánh sứ mạng của Giáo hội trong thế giới đương thời với một “bệnh viện dã chiến” chữa trị cho nhiều người bị thương nằm rải rác trên chiến trường.(3) Hình ảnh này mô tả một cách hoàn hảo tình hình hôn nhân và gia đình, mà trong nhiều thập niên đã trải qua một suy thoái nghiêm trọng không những ở bình diện kinh nghiệm sống của các cặp vợ chồng mà còn ở luật pháp trái ngược với các giá trị truyền thống của gia đình, được thúc đẩy bởi các nhóm vận động hành lang ủng hộ náo loạn duy tương đối đang thịnh hành.

Vào thời điểm hiện nay, hiện tượng sâu rộng này đi kèm với những hiện tượng khác: sự phức tạp của các hoàn cảnh hôn nhân, sự chậm chạp của các tiến trình pháp lý trong việc xem xét tính hợp lệ của các cuộc kết hợp, điển hình của truyền thống Chính thống, và sự lan rộng của các thực hành không chính thức do mối quan tâm mục vụ. Bên cạnh đó, còn có làn sóng hy vọng được khơi dậy nhờ lời rao giảng của Đức Giáo Hoàng Phanxicô. Về phía các mục tử, sự kết hợp của những yếu tố này đòi hỏi sự suy tư và sáng kiến sáng tạo nhằm đáp ứng những thách thức mới của việc truyền giáo. Tôi chia sẻ niềm hy vọng và xác tín này, với niềm tin rằng qua các cuộc tranh luận hiện đang diễn ra, Chúa Thánh Thần sẽ chỉ cho chúng ta những con đường đổi mới trong sự trung thành với truyền thống Công Giáo.

Truyền thống không có nghĩa là bất động, mà là con đường mà một sinh vật sống động thay đổi và thích nghi mà không mất đi bản sắc của mình. (4) Trong viễn ảnh này, về phần tôi, tôi tin rằng một cách tiếp cận mục vụ đổi mới đối với hôn nhân và gia đình phải làm cho người ta biết rõ hơn về di sản của Công đồng cũng như lời giải thích thích đáng về nó mà Thánh Gioan Phaolô II đã trao cho chúng ta. Công đồng đã đặt nền móng cho một tầm nhìn mới về thần học bí tích, bắt đầu bằng một khái niệm mở rộng về “bí tích”, được áp dụng một cách loại suy cho Giáo hội. Quan điểm nền tảng này đổi mới mối quan hệ giữa bảy bí tích và Giáo hội, đặc biệt là về hôn nhân và gia đình. Đây là lý do tại sao, tại Công đồng, chúng ta cần bắt

đầu lại từ Chúa Kitô, “Ánh sáng của các dân tộc”, không những để suy nghĩ lại việc chăm sóc mục vụ gia đình mà rộng hơn còn để đón nhận tất cả các quan điểm chăm sóc mục vụ của Giáo hội từ viễn ảnh gia đình. (5)

Bài viết của tôi sẽ lưu ý đến sự thay đổi này từ quan điểm thần học bí tích để sau đó tập trung vào mối liên kết hữu cơ giữa bí tích hôn nhân và tính bí tích của Giáo hội. Trong phần kết luận, tôi sẽ đề cập đến một số tiêu chuẩn nhất định về việc tuyên bố hôn nhân vô hiệu trong bối cảnh một cách tiếp cận mục vụ đối mới tập trung vào lòng thương xót vẫn gắn kết với tính bất khả phân ly của hôn nhân.

I. Vatican II Và Sự Thay Đổi Giáo Hội Học Trong Thần Học Bí Tích

Truyền thống Công Giáo trình bày bảy bí tích như “phương tiện cứu rỗi” để thông truyền ân sủng của Chúa Kitô cho con người. Thánh Tôma Aquinô giải thích luận lý của các bí tích dựa trên các bước và điều kiện của cuộc sống con người: sinh ra, lớn lên, lương thực, trạng thái sống, hòa giải, bệnh tật và cái chết. Viễn cảnh phong phú này đã trở nên nghèo nàn trong thời hiện đại bởi vì ân sủng ngày càng được hiểu như một loại bản sao bí tích của bản nhiên, đôi khi không có sự tham chiếu nào đến Chúa Kitô ngoại trừ là nguyên nhân tác thành. Do đó, chúng ta đã quen với việc nghĩ về các bí tích lấy con người làm trung tâm, phục vụ nhu cầu cá nhân của con người và không có mối liên hệ hữu cơ nào với Giáo hội, ngoại trừ như là điều kiện để thuộc về định chế do Chúa Kitô thành lập. Sự phát triển của Giáo hội học trong thế kỷ XX lên đến tuyệt đỉnh ở các hiến chế vĩ đại của Công đồng Vatican II, mở ra những quan điểm mới bằng cách xem xét màu nhiệm của Giáo hội bắt đầu bằng khái niệm bí tích: “Giáo hội, trong Chúa Kitô, có bản chất bí tích – một dấu chỉ và một công cụ, tức là, hiệp thông với Thiên Chúa và hiệp nhất giữa mọi người.” (6) Tầm nhìn độc đáo và sâu sắc này của Hiến chế về Giáo hội bắt nguồn từ ý niệm màu nhiệm trong Kinh thánh (7) và một lần nữa tiếp nhận xu hướng của Hiến chế về Phụng vụ Thánh, *Sacrosanctum concilium*: Phụng vụ hằng ngày xây dựng những người trong Giáo hội, biến họ thành đền thờ thánh của Chúa. Đồng thời, nó gia tăng một cách kỳ diệu quyền rao giảng Chúa Kitô của họ và do đó cho thấy Giáo hội là một dấu chỉ được giương cao giữa các dân tộc (x. *Is* 11,12), cho những người ở bên ngoài, một dấu chỉ mà dưới đó con cái Thiên Chúa đang tản mác có thể tụ tập lại với nhau (x. *Ga* 11,52) cho đến khi có một dân chiên và một mục tử (x. *Ga* 10,16). (8)

Bằng cách mở rộng khái niệm bí tích và áp dụng nó vào Giáo hội như “dấu chỉ và màu nhiệm hiệp thông”, Công đồng trao cho các bí tích một ý nghĩa nội tại có tính giáo hội, đào sâu quan điểm trước đó, tập trung vào việc cứu rỗi các cá nhân.

Quan niệm Giáo hội như một bí tích là xác định lại mối quan hệ của Giáo hội với thế giới theo dấu hiệu hữu hình của sự hiệp thông và trung gian của ân sủng, từ đó làm sáng tỏ ý nghĩa sứ mệnh của Giáo hội và bản chất riêng của các định chế của Giáo hội. Theo quan điểm này, mọi bí tích đều có thể được coi không những như các đáp ứng cho những nhu cầu nhân học mà còn như những khớp nối hữu cơ của một thân thể, cấu thành nên tính bí tích của Giáo hội đối với thế giới. Do đó, các bí tích mang một chiều kích truyền giáo, vì chúng tạo nên sự hiện diện của Giáo hội trước mắt các quốc gia.

Đối với quan điểm nền tảng này của Giáo hội, như bí tích cứu độ, như màu nhiệm hiệp thông, chúng ta phải thêm chiều kích hôn nhân của thần học bí tích. Chiều kích này có nguồn gốc từ chính mạc khải, cũng như từ truyền thống của Giáo hội được Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo làm chứng:

Toàn bộ đời sống Kitô hữu mang dấu ấn tình yêu phu thê của Chúa Kitô và Giáo hội. Bí tích Rửa tội, việc gia nhập Dân Thiên Chúa, đã là một màu nhiệm hôn nhân; có thể nói là lễ tắm hôn phối (x. Eph 5:26-27) diễn ra trước tiệc cưới, tức Bí tích Thánh Thể. Ngược lại, hôn nhân Kitô giáo trở thành một dấu hiệu hữu hiệu, bí tích của giao ước giữa Chúa Kitô và Giáo hội. Vì nó biểu thị và thông truyền ân sủng, nên hôn nhân giữa những người đã được rửa tội là một bí tích thực sự của Giao Ước Mới. (9)

Do đó, tính bí tích của Giáo hội dựa trên mối tương quan hôn nhân giữa Chúa Kitô và Giáo hội, mối quan hệ mà Thánh Phaolô đề cập đến trong thư gửi tín hữu Êphêsô nhằm thiết lập giá trị bí tích của tình yêu vợ chồng giữa một người nam và một người nữ. Các bí tích khác cũng là những phát biểu rõ ràng của mối quan hệ hôn nhân này, nhưng chúng ta sẽ không đi vào chi tiết về vấn đề này để xem xét hôn nhân chặt chẽ hơn trong cơ cấu bí tích của Giáo hội và sứ mạng của Giáo hội.

II. Vị Trí Của Hôn Nhân Trong Tính Bí Tích Của Giáo Hội

Quả vừa mang tính quan phòng vừa mang tính tiên tri khi Công đồng Vatican II tái khẳng định giá trị của hôn nhân và gia đình vào thời điểm mà quá trình thế tục hóa các nền văn hóa và xã hội đang dần dần gây ra một cuộc khủng hoảng nhân học chưa từng có. Dự đoán mức độ nghiêm trọng của cuộc khủng hoảng này, Công đồng đã tiến hành “tân phúc âm hóa” hôn nhân và gia đình trước khi thuật ngữ này được đặt ra. Nó lại bắt đầu từ Chúa Kitô và bộc lộ vẻ đẹp của gia đình như một giáo hội tại gia. Việc chăm sóc mục vụ trong Giáo hội còn lâu mới mang được Tin Mừng về gia đình đã được Công đồng cổ vũ và được tông huấn *Famílias consortio* công bố một lần nữa này vào thực hành.

A. Kitô học hôn nhân: Điểm bắt đầu

Trên thực tế, điểm mới lạ của Công đồng là tái cơ cấu học thuyết truyền thống về hôn nhân và gia đình trên cơ sở Kitô học về hôn nhân được nêu rõ trong Hiến chế Mục vụ *Gaudium et spes*:

Đáng Cứu Độ của chúng ta, quân phu của Giáo hội, (10) giờ đây gặp gỡ các đôi vợ chồng Kitô giáo qua bí tích hôn nhân. Người ở lại với họ để qua việc hiến thân cho nhau, vợ chồng sẽ yêu nhau với lòng chung thủy lâu dài, như Người đã yêu mến Giáo hội và hiến thân vì Giáo hội (x. Eph 5,25). (11)

Vượt xa quan niệm pháp lý về khế ước hôn nhân, Công đồng đã tái quan niệm bí tích theo nghĩa “gặp gỡ Chúa Kitô”, Tân Lang của Giáo hội, Đấng “ở lại với” các cặp vợ chồng và chia sẻ với họ tình yêu của Người. Chữ “as” [như] của Thánh Phaolô diễn tả sự tham gia của vợ chồng vào tình yêu của Chúa Kitô và tương đương với chữ “as” của Thánh Gioan trong lời cầu nguyện linh mục của Chúa Giêsu ở Gioan 17. Nó có ý nghĩa nhiều hơn là sự giống nhau qua việc bắt chước. Trên thực tế, nó khẳng định sự tham gia đích thực của vợ chồng vào chính tình yêu của Chúa Kitô đối với Giáo hội. Đoạn văn sau đây làm chứng cho điều này: “Tình yêu vợ chồng đích thực được cuốn hút vào tình yêu thiêng liêng và được hướng dẫn và làm phong phú bởi quyền năng cứu chuộc của Chúa Kitô và hành động cứu độ của Giáo hội”. (12) Ý tưởng tương tự này đã được diễn tả trong đoạn 11 của Hiến chế *Ánh sáng muôn dân* [Lumen gentium]: “nhờ bí tích Hôn phối, qua đó họ biểu thị và chia sẻ màu nhiệm hiệp nhất và tình yêu chung thủy giữa Chúa Kitô và Giáo hội, các cặp vợ chồng Kitô giáo giúp nhau đạt được sự thánh thiện trong đời sống hôn nhân của họ.” Nhân tiện, chúng tôi lưu ý rằng bí

tích hôn nhân không chỉ giới hạn vào việc giúp đỡ các cặp vợ chồng thực hiện các mục đích tự nhiên của sự kết hợp của họ, tức là sự hợp nhất giữa vợ chồng và việc sinh sản và giáo dục con cái. Nó nâng tình yêu con người lên phẩm giá của một dấu chỉ bí tích, nghĩa là một thực tại hữu hình mang trong mình thực tại vô hình của Tình Yêu Thiên Chúa, được cam kết trong mối quan hệ giao ước với nhân loại trong Chúa Giêsu Kitô. Do đó, việc mô tả hôn nhân như một ơn gọi nên thánh - một sự thánh thiện vợ chồng và gia đình, mặc khải và nhập thể một cách cụ thể vào thể giới bản chất đích thực của Giáo hội là Hiền thê của Chúa Kitô:

Gia đình Kitô giáo phát sinh từ hôn nhân, là hình ảnh và sự chia sẻ mối quan hệ cộng tác yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo hội; nó sẽ chứng tỏ cho mọi người thấy sự hiện diện sống động của Chúa Kitô trong thế giới và bản chất đích thực của Giáo hội bằng tình yêu và sự sinh hoa trái quảng đại của vợ chồng, bằng sự hiệp nhất và chung thủy của họ, cũng như bằng cách thức yêu thương mà mọi thành viên trong gia đình hợp tác với nhau. (GS, 48)

Như vậy, Công đồng đã tái thiết lập giáo lý về hôn nhân và gia đình theo quan điểm Kitô học, qua đó trao cho gia đình một địa vị giáo hội đích đáng. Nhờ ân sủng đặc biệt của bí tích (1 Cor 7:7), chúng ta có thể gọi gia đình một cách chính đáng là “giáo hội tại gia,” (13) như một số Giáo phụ của Giáo hội đã nói.

Đây không chỉ đơn giản là một thuật ngữ tu từ; nó được thiết lập về mặt lịch sử dựa trên khái niệm “oikos” [gia hộ?] trong Tân Ước, (14) mô tả kinh nghiệm của các cộng đồng Kitô giáo đầu tiên. Nó cũng được thiết lập một cách tín lý trên những mối dây mật thiết kết hợp Bí tích Rửa tội, Thánh Thể và hôn nhân.

Tuy nhiên, tên gọi này đòi hỏi một suy tư thần học sâu sắc hơn để có thể bộc lộ tính thích hợp và sinh hoa trái của nó trong tổng thể tính bí tích của Giáo hội. Là “dấu chỉ” và “màu nhiệm hiệp thông”, Giáo hội thể hiện mình cách đặc biệt trong cộng đoàn Thánh Thể, là cuộc gặp gỡ với Chúa Kitô Phục Sinh. Giáo Hội cũng tự phát biểu qua các mối quan hệ định chế giữa Giáo hội và các quốc gia, trong hoạt động truyền giáo và bác ái, cũng như trong cuộc đấu tranh cho công lý và tình liên đới. Cuối cùng, Giáo Hội tự phát biểu qua sự hiện diện của các gia đình, là ốc đảo hiệp thông cho một dân tộc đang hành trình qua sa mạc theo bước chân của Chúa Kitô.

B. Xây dựng nền tảng cho gia đình, giáo hội tại gia

Tôi nhấn mạnh ý tưởng vợ chồng tham gia vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội. Đây là cốt lõi của Tin Mừng gia đình, sức mạnh và vẻ đẹp của nó, bắt nguồn từ Bí tích Rửa tội và bộc lộ những đặc tính tự nhiên và siêu nhiên của tình yêu vợ chồng: sự hiệp nhất, chung thủy, sinh hoa trái và bất khả phân ly. Ở đây chúng ta hãy dừng lại ở mối tương quan giữa Bí tích Rửa tội và hôn nhân, vốn là nền tảng cho tư cách giáo hội của gia đình.

Bí tích Rửa tội là một hành vi hiến thân cho Chúa Kitô trong đức tin, tiếp nối sự trình bày của Giáo hội, nơi mà đức tin ôm ấp và bảo đảm cho đức tin còn non nớt và mong manh của con cái mình. Chúa Kitô đáp lại hồng ân này bằng hồng ân của chính Người, một hồng ân in dấu ấn đời con thảo của Người vào tâm hồn những người đã được rửa tội. Sau khi được xác nhận bởi ấn tín của Chúa Thánh Thần và được đưa vào cộng đoàn Thánh Thể, người đã được rửa tội tham gia một cách bí tích vào sự hiệp thông Ba Ngôi như các chi thể của Thân Thể Chúa Kitô, là Giáo hội.

Giờ đây, việc trao đổi hồng ân giữa Chúa Kitô và Giáo hội, diễn ra trong diễn trình khai tâm

Kitô giáo, được gọi là đỉnh cao nhân dịp bí tích hôn phối. Hành vi tự hiến cho nhau của vợ chồng, từ sự trao đổi ưng thuận ban đầu cho đến sự hoàn hợp qua sự kết hợp thể xác, diễn ra trong một hành vi đức tin. Nghĩa là, nó diễn ra trong sự hiến thân cho Chúa Kitô, Đấng mà đôi phối ngẫu đã thuộc về qua Bí tích Rửa tội của họ; họ xác nhận sự thuộc về này nhân cuộc hôn nhân bí tích của họ.

Điều gì thực sự xảy ra trong việc trao đổi hồng ân vốn là bí tích hôn nhân này? Giáo Hội dâng lên Chúa Kitô cặp vợ chồng đã được rửa tội qua hành vi tự hiến cho nhau trong đức tin. Chúa Kitô, Tân Lang của Giáo Hội, đáp lại bằng hồng ân hôn nhân, đặc sủng của Chúa Thánh Thần (1 Cr 7:7), đặc sủng này đóng dấu sự kết hợp này bằng một dấu ấn bất khả phân ly, vốn không là gì khác hơn sự hiện diện của Tình Yêu tuyệt đối và không thể đảo ngược của Chàng Rể thần linh. Việc trao đổi hồng ân này giữa Chúa Kitô và Giáo hội qua vợ chồng, những người được hưởng lợi từ nó, đã thay đổi một cách triệt để địa vị cá nhân và giáo hội của họ. Họ là những cá nhân tự trị sống trong một tình yêu đích thực, nhưng họ trở thành một cặp vợ chồng bí tích nhờ Tình yêu hôn nhân của Chúa Kitô, mà họ nhận được như một hồng ân. Tình Yêu này ngự trong tình yêu của chính họ, thánh hóa, thanh lọc nó và làm cho nó sinh hoa kết quả về mặt nhân bản và giáo hội. Các cặp vợ chồng có thể đến chỉ để tìm kiếm phúc lành cho tình yêu của họ, và họ nhận được gấp trăm lần, vì Chúa Kitô “ở lại với họ” và cứu rỗi họ. Người làm như vậy bằng cách trao lại cho họ tình yêu trọn vẹn của họ giờ đây được bổ sung bởi sứ mạng của Giáo hội: đó là yêu thương nhau “trong Chúa” (1 Cr 7:39), cống hiến cho thế giới chứng tá sống động về Tình Yêu của Chúa Kitô trong đời sống hằng ngày của gia đình họ, vốn là giáo hội tại gia.

Ở đây tôi không nói đến một “lý tưởng” được trao cho các cặp vợ chồng để thúc đẩy tình yêu chung thủy và sinh hoa trái của họ. Tôi đang nói về việc vợ chồng thuộc về Chúa Kitô như thân thể thuộc về đầu, như vợ chồng thuộc về nhau. Việc thuộc về này tước đoạt họ khỏi tư cách là những cá nhân hoàn toàn tự trị để trao họ cho nhau trong thực tại thứ ba: cặp đôi bí tích, mà căn tính của họ được thiết lập bởi ân sủng thánh hiến (*quasi consecrati*) (15) và sự thánh hóa được mô tả ở trên.

Như vậy, gia đình chỉ có được địa vị của một giáo hội tại gia dựa trên sự trao đổi hồng ân này, một sự trao đổi hoàn tất trong chính xác thật của vợ chồng mầu nhiệm Giao ước giữa Chúa Kitô và Giáo hội. Nếu Bí tích Rửa tội là điều kiện căn bản cho việc này, thì Bí tích Thánh Thể là cú điểm [*locus*] ưu tiên của nó, như việc cử hành thường xuyên mầu nhiệm hôn nhân tuyệt hảo của Chúa Kitô và Giáo hội.

C. Chứng tá đích thực của Bí tích Thánh Thể, một mầu nhiệm phụ thê

Thực ra, Bí tích Rửa tội và Bí tích Thánh Thể là hai thời điểm cấu thành và bổ sung cho hôn nhân của Giáo hội, cung cấp bối cảnh cho tính bí tích của hôn nhân. Qua việc trao đổi những sự ưng thuận “trong Chúa” và sự hoàn hợp thể xác, hiện thực hóa “một xác thịt” nguyên thủy và bí tích theo ý muốn của Đấng Tạo Hóa và được Chúa Kitô Cứu Thế xác nhận (x. St 2:24; Mt 19:5; Mc 10:8), cặp đôi này mong muốn có một “cộng đồng thân mật... của sự sống và tình yêu” (16) vốn hạnh phúc và xứng đáng với tính phụ thê của Giáo Hội.

Trong khuôn khổ này, việc cặp vợ chồng đón nhận Thánh Thể nói lên sự thuộc về thiết yếu của họ đối với Chúa Kitô và Giáo hội - một sự thuộc về cũng được nuôi dưỡng bằng việc thỉnh thoảng cầu xin bí tích xá giải tội lỗi của họ. Như vậy, cặp vợ chồng bí tích về bản chất thuộc về mầu nhiệm Thánh Thể, vì ân sủng dành riêng cho vợ chồng Kitô giáo là nội dung của bí tích này: Tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội cho đến cái chết và sự Phục sinh.

Hôn nhân chính là bí tích của Tình yêu này, tình yêu không thể phá hủy và chiến thắng mọi lỗi lầm. Do đó, cặp vợ chồng Kitô giáo có quyền tiếp cận trực tiếp với bí tích Thánh Thể nhờ căn tính bí tích của vợ chồng.

Mối liên kết nội tại này không những làm cho việc thường xuyên rước lễ trở nên có giá trị đối với vợ chồng, nhằm duy trì các nghĩa vụ vốn có trong cam kết hôn nhân của họ; nó còn đòi hỏi họ phải cởi mở và tôn trọng sự dẫn thân của Chúa Kitô đối với họ, với tất cả những yêu cầu của nó. Khi Rước lễ, cặp vợ chồng muốn nói “Xin vâng” một lần nữa với Giao ước giữa Chúa Kitô và Giáo hội, giao ước chứa đựng, duy trì, thánh hóa và cứu vãn giao ước của vợ chồng. Họ được kêu gọi phục vụ một Tình yêu cao cả hơn tình yêu của chính họ, hiện diện một cách mẫu nhiệm nơi họ bất chấp những thăng trầm của đời sống con người.

Như thế, Chúa Kitô kéo dài chứng tá của Người về tình yêu chung thủy và sinh hoa trái trong sự hiện hữu của cặp đôi bí tích, bất kể những thăng trầm của đời sống hôn nhân của họ. Nếu đôi khi thiếu ân sủng thánh hóa trong cuộc gặp gỡ giữa vợ chồng với Bí tích Thánh Thể, thì mối dây vợ chồng (*res et Sacramentum*= Thực thể và dấu chỉ [ân sủng và bí tích]) vẫn là một điều căn bản, khách quan, vì nó tiếp tục làm chứng cho lòng trung thành của Chúa Kitô với Giáo hội của Người, ngay cả trong trường hợp có một sự chia ly của vợ chồng.

Do đó, không thể có một cuộc hôn nhân bí tích khác đối với những người ly dị dân sự đã rời bỏ cuộc kết hợp đầu tiên của họ. (17) Một khả thể như vậy sẽ mâu thuẫn trực tiếp với cam kết không thể đảo ngược của Chúa Kitô Chàng Rể trong cuộc kết hợp đầu tiên. Do đó, hành vi Rước lễ Thánh Thể cũng bị loại trừ, vì trước hết nó diễn tả tiếng “Xin Vâng” đối với chứng tá của Chúa Kitô về tình yêu phu thê đối với chúng ta, trong tính phu thê bao trùm của Giáo hội. Chúng ta có thể nói rằng một hành động như vậy, trong hoàn cảnh tái hôn, sẽ áp đặt lên Chúa Kitô một dấu chỉ bí tích trái ngược với chứng tá của chính Người. Đây là lý do tại sao Giáo hội luôn duy trì một giới hạn đối với những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn, không loại trừ họ khỏi cộng đồng, khỏi việc tham gia vào thánh lễ hoặc các hoạt động cộng đồng.(18)

Trong hoàn cảnh hiện tại, có nên vượt qua giới hạn này nhân danh một cách tiếp cận mục vụ mới về lòng thương xót không? Đây là câu hỏi mà nhiều người đang đặt ra hiện nay và chúng ta phải tiếp cận dưới ánh sáng chiều kích giáo hội của các bí tích.

III. Những Cởi Mở Đối Với Việc Hoán Cải Mục Vụ Tập Trung Vào Lòng Thương Xót Đối Với Các Gia Đình Ngày Nay

Thượng Hội đồng Giám mục sắp tới sẽ có nhiệm vụ xem xét tình hình của các gia đình ngày nay và đưa ra những định hướng mục vụ có khả năng củng cố các cặp vợ chồng vẫn chung thủy trước những áp lực trái ngược, chữa lành những người bị tổn thương do thất bại trong tình yêu và giúp đỡ các gia đình trong những hoàn cảnh bất hợp qui, tuy nhiên, vẫn khao khát một cuộc sống ân sủng đích thực.

Trong số những người này rõ ràng có những người đã ly dị và tái hôn. Họ vẫn còn rất nhiều, mặc dù theo thống kê, đang suy giảm do sự biến hóa hiện nay ảnh hưởng đến hôn nhân như một giá trị xã hội và làm mất đi ý thức về hôn nhân như sự kết hợp giữa một người nam và một người nữ. Nhiều người ngày nay không còn kết hôn nữa mà sống thử trong một khoảng thời gian ngắn hơn hoặc dài hơn do tình cảm và hoàn cảnh sống quyết định.

Một cách tiếp cận mục vụ tập trung vào lòng thương xót hân có lợi ích đầu tiên là cứu người nam và người nữ khỏi nỗi sợ phải dẫn thân, một điều vốn gây trở ngại lớn cho việc tìm kiếm

hạnh phúc của họ. Chỉ có một việc loan báo mới về Chúa Kitô Cứu Thế mới có thể giải phóng nhân loại khỏi sự trống rỗng ý nghĩa được thể hiện bằng nỗi sợ yêu thương trong khi Đấng Tạo Hóa thiết lập tình yêu này và Đấng Cứu Chuộc đã khôi phục lại nó. Ở đây chúng ta phải nhớ đến di sản của Đức Gioan Phaolô II, vị giáo hoàng của gia đình. Cuối cùng, Thượng Hội đồng có thể phổ biến một cách đầy đủ di sản phong phú này qua một phương thức mục vụ hữu cơ đối với việc khai tâm Kitô giáo, chuẩn bị hôn nhân và đồng hành với các gia đình.

Đối với những người ly dị và tái hôn mong muốn được hợp thức hóa việc tham gia vào đời sống của Giáo hội, bằng mọi cách, họ phải được nồng nhiệt chào đón trong sự cởi mở để thực hiện con đường hoán cải, sám hối và tăng trưởng tâm linh. Với sự tôn trọng thận trọng đối với sự đa dạng của các tình huống và trách nhiệm trong những trường hợp tan vỡ hôn nhân mà thiếu giải pháp pháp lý thỏa đáng, những người như vậy phải được giúp đỡ để khôi phục lại cuộc sống kết hợp với Chúa Kitô trong hoàn cảnh mới của họ, trong giới hạn được sự thật về các bí tích của Giáo Hội áp đặt.

A. Vòng tay lớn của lòng thương xót phi bí tích

Điều này khiến họ đau đớn, nhưng nỗi đau đó có thể được hạn chế bằng một lời loan báo mới về lòng thương xót của Thiên Chúa, một lời loan báo vượt ra ngoài khuôn khổ bí tích thực sự. Chúa Kitô được sai đến giữa chúng ta để hòa giải thế giới với Thiên Chúa qua Thập Giá, cái chết và sự Phục Sinh của Người. Thế giới đã được hòa giải với Thiên Chúa qua việc hoàn thành Mầu Nhiệm Vượt Qua của Chúa Kitô. Sứ mệnh của Giáo hội là làm chứng cho sự kiện này bằng cách công bố *kerygma* [giáo lý sơ truyền] và cử hành các bí tích. Tuy nhiên, Giáo Hội không có quyền “quản lý” lòng thương xót một cách độc chiếm và toàn diện. Ngược lại, Giáo hội chỉ là một dấu hiệu được nêu ra trước mặt các dân tộc, chứng tỏ rằng lòng thương xót của Thiên Chúa liên quan đến toàn thể nhân loại.

Do đó, Giáo hội công bố một sự thật đã sở đắc được, và bằng các dấu chỉ bí tích, xác nhận lòng thương xót này lớn hơn các dấu hiệu và thậm chí còn lớn hơn cả những biên giới của Giáo hội. Chúng ta phải nói đi nói lại với những người đã ly dị tái hôn, những người đã ăn năn về lỗi lầm của mình và không có khả năng từ bỏ cuộc kết hợp mới của mình: Lòng thương xót của Thiên Chúa đến với họ một cách mật thiết trong hoàn cảnh mới của họ. Tuy nhiên, chúng ta không thể cấp cho họ quyền làm chứng công khai qua việc Rước lễ.

Ở trên chúng ta đã ám chỉ lý do về giới hạn này ở bình diện bí tích. Điều đang bị đe dọa là sự thật về lời chứng của Chúa Kitô. Hoàn cảnh mới của người ly dị tái hôn không cho phép họ bày tỏ chứng tá này một cách đích thực bởi vì sự kết hợp mới của họ mâu thuẫn với tình yêu của Chúa Kitô, Đấng đã trung thành cho đến chết. Về phía Giáo hội không phải là thiếu lòng thương xót nếu Giáo hội không cho phép lãnh nhận Bí tích Giải tội và Rước Thánh Thể, ngay cả sau khi người ly dị và tái hôn thực sự hoán cải. Điều đang bị đe dọa là lòng trung thành của Chúa Kitô với chứng tá của Người, điều mà Giáo hội không cảm thấy thoải mái khi sửa đổi kéo phản bội sự thật vốn là nền tảng của tính bất khả phân ly của hôn nhân. Giới hạn đau đớn này không cản trở lòng thương xót thực sự chạm tới trái tim và tâm hồn của những người đang ở trong những hoàn cảnh bất hợp qui. Duy trì một giới hạn như vậy không tương đương với việc tuyên bố rằng những cặp vợ chồng này sống trong tội trọng hoặc họ bị từ chối rước lễ vì lý do luân lý này. Họ có thể thành tâm sám hối và nhận được ơn tha thứ, tuy nhiên họ vẫn không thể vui hưởng niềm an ủi của dấu chỉ bí tích. Tôi nhắc lại lý do cho giới hạn này đầu tiên không phải là luân lý; nó mang tính bí tích. Cuộc hôn nhân thứ hai của họ vẫn là một trở ngại khách quan không cho phép họ tham gia vào sự thật trong việc làm chứng công khai về tính bí tích của Chúa Kitô và Giáo hội.

B. Rước lễ thiêng liêng và rước lễ bí tích

Tuy nhiên, những người ly dị và tái hôn có thể khiêm tốn xin ơn được kết hợp với Chúa Kitô ngay cả khi không có các dấu chỉ bí tích. Cốt lõi của ân sủng bí tích có thể được truyền đạt cho các cặp vợ chồng này dưới hình thức “rước lễ thiêng liêng”, đây không phải là một sự thay thế mờ nhạt cho việc Rước lễ bí tích, mà đúng hơn là một chiều kích của việc rước lễ. Mọi việc Rước lễ theo Bí tích Mình và Máu Chúa Kitô trước hết phải là một biểu hiện của sự rước lễ thiêng liêng, nghĩa là, trạng thái ân sủng được việc Rước lễ Thánh Thể nuôi dưỡng và tăng cường. Ngoài việc rước lễ thiêng liêng này, thánh tông đồ Phaolô nhắc nhở chúng ta rằng “ai ăn uống mà không phân biệt thân xác là ăn và uống sự phán xét chính mình” (1 Cr 11:29).

Do đó, việc công bố lòng thương xót của Giáo hội trước tiên phải làm rõ điểm này và tái khẳng định rằng những người ly dị và tái hôn có quyền tiếp cận chiều kích thiêng liêng này của việc Rước lễ bí tích. Hơn nữa, Hội Thánh phải mở rộng ý nghĩa của việc Rước lễ bí tích theo chiều hướng cởi mở mà Công đồng Vatican II đã tạo ra liên quan tới tính bí tích của Giáo hội. Thực vậy, có một mối liên kết không thể tách rời giữa sự hiệp thông vào Thân Mình Thánh Thể của Chúa Kitô và sự hiệp thông vào Thân Mình Giáo Hội của Người. Chúng ta không thể nói “Amen” với Mình Chúa Kitô mà chúng ta lãnh nhận khi Rước lễ mà không đồng thời chào đón Thân Mình Giáo Hội của Người, không có cam kết bác ái đối với tất cả các thành viên của Thân Mình này. Từ quan điểm này, các tín hữu phải được giúp đỡ để đánh giá cao tất cả các khía cạnh của việc Rước lễ bí tích, chẳng hạn, việc tham gia vào cộng đoàn phụng vụ, cho phép họ dâng hy tế của Chúa Kitô với những người khác, cũng như tình bằng hữu được cảm nghiệm trong các hoạt động hoặc trong các sáng kiến vì người nghèo của cộng đồng.

Cũng như ân sủng không bị ràng buộc vào trật tự bí tích trong trường hợp những người không phải là Kitô hữu hoặc những Kitô hữu khác thế nào, trong trường hợp các tín hữu bị khuyết tật về bí tích, lòng thương xót của Thiên Chúa vẫn hoạt động trong cuộc sống của họ như thế. Những tín hữu này tiếp tục làm chứng cho lòng trung thành tuyệt đối của Chúa Kitô bằng cách kiên tiếp nhận Mình Thánh Chúa, vì tôn trọng Người bạn đồng hành thiêng liêng, Đấng đã không phá vỡ sự kết hợp đầu tiên bất chấp sự thất bại của cặp vợ chồng. Muốn rước lễ bằng bất cứ giá nào có nghĩa là buộc Người Bạn đồng hành thiêng liêng này tham gia vào một chứng tá giả.

Ngoại trừ những trường hợp thực sự ngoại lệ, trong đó con đường pháp lý đối với việc công nhận tính vô hiệu là bất khả nhưng vẫn có sự xác tín mục vụ về tính vô hiệu đó, tôi không thấy, trong trường hợp những người đã kết hôn thành sự, rồi ly dị và tái hôn, một con đường sám hối làm khả hữu ra sao việc lãnh nhận ơn giải tội và rước lễ. Đối với tôi, dường như điều quan trọng nhất là các trường hợp ngoại lệ chỉ liên quan đến lĩnh vực xác tín về tính vô hiệu, và loại trừ phạm vi của một cuộc hoán cải thực sự sau sự thất bại của cuộc hôn nhân bí tích đầu tiên. (19) Không có sự hoán cải nào có thể thay đổi được tác dụng đệ nhất đẳng của bí tích, tức mối dây liên hệ vợ chồng, bất khả phân ly vì nó gắn liền với chứng tá của chính Chúa Kitô. Hành động khác có nghĩa là tuyên xưng tính bất khả phân ly của hôn nhân bằng lời nói và phủ nhận nó bằng thực hành, từ đó gieo rắc sự nhầm lẫn trong dân Chúa, đặc biệt nơi những người đã hy sinh cơ hội xây dựng lại cuộc đời vì lòng trung thành với Chúa Kitô.

Những cởi mở mới đối với cách tiếp cận mục vụ dựa trên lòng thương xót phải diễn ra trong tính liên tục của truyền thống tín lý của Giáo hội, vốn nói lên lòng thương xót Thiên Chúa.

Ngay trong những giới hạn được áp đặt lên việc lãnh nhận các bí tích, Giáo hội, Hiền thê của Chúa Kitô, cũng quan tâm đến hạnh phúc của con cái mình; và Giáo Hội biết rằng hạnh phúc này không thể tìm thấy ở đâu khác ngoài sự thật của Giao ước. Chính từ điều này mà cách tiếp cận mục vụ về lòng thương xót của Giáo Hội đứng vững hay sụp đổ.

Trong tinh sáng tạo mục vụ của Giáo hội đối với các vấn đề hôn nhân và gia đình, Giáo hội phải mở rộng quan điểm về việc Rước lễ bí tích trong chức năng tính bí tích của Giáo hội. Giáo hội phải tái khẳng định khả thể có một cuộc sống ân sủng đích thực ngay cả khi không tham gia đầy đủ vào trật tự bí tích; và mời gọi những người ở trong mọi hoàn cảnh bất hợp qui đừng rời xa cộng đoàn, nhưng dần thân với cộng đoàn một cách huynh đệ và luôn nhớ rằng “bác ái che đậy vô số tội lỗi” (1 Pr 4:8). Giáo Hội cũng phải nhắc nhở họ rằng việc hiệp thông vào Thánh Thể có thể diễn ra thông qua các hình thức tôn sùng Thánh Thể khác, vốn nuôi dưỡng việc rước lễ thiêng liêng: rước kiệu, châu Thánh Thể, viếng Thánh Thể, v.v. Nói tóm lại, đừng để chúng ta bị mắc kẹt trong một tầm nhìn quá hạn hẹp về việc Rước lễ trong trường hợp những người ly dị và tái hôn. Đồng thời, chúng ta hãy tìm cách tạo điều kiện thuận lợi cho việc giải quyết các trường hợp tuyên bố vô hiệu.

C. Tiêu chuẩn của tính vô hiệu hôn nhân bí tích

Ngày nay, công việc của các tòa án hôn phối trở nên cần thiết hơn bao giờ hết trong việc phân định các trường hợp trong đó hôn nhân vô hiệu, qua việc xem xét sự thật của mỗi dây vợ chồng vốn là nền tảng để thừa nhận hay không thừa nhận tính vô hiệu. Công việc này phải được thực hiện một cách khách quan và vô tư, trong tinh thần mục vụ đích thực, luôn ghi nhớ lòng trung thành của Giáo hội đối với mẫu nhiệm Giao ước và luật tối cao về việc cứu rỗi các linh hồn.

Trong nhiều dịp, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI đã nêu lên vấn đề về mối liên hệ giữa đức tin và bí tích, vì trong các hoàn cảnh mục vụ ngày nay, chúng ta thường gặp những người đã được rửa tội nhưng không tin. Làm thế nào chúng ta có thể xác định giới hạn mà việc thiếu đức tin sẽ làm mất hiệu lực của bí tích? Liệu việc những người yêu cầu kết hôn được rửa tội và có một ý định mơ hồ “làm những gì Giáo hội làm” có luôn là điều đủ không? Đây là một câu hỏi phức tạp cần được quan tâm và tìm kiếm các tiêu chuẩn thích hợp.

Việc khảo sát giáo luật tiền hôn nhân thăm dò ý định dần thân của vợ chồng tương lai trong khi thừa nhận các mục đích riêng của hôn nhân, tương ứng với “những thiện ích” được truyền thống sau Thánh Augustinô xác định: lòng chung thủy (*fides*), sinh sản (*proles*), và tính bất khả phân ly (*sacramentum*). Việc chính thức bác bỏ các mục đích này sẽ khiến cho việc cử hành bí tích trở nên bất khả. Trong trường hợp này, sự đồng ý của vợ chồng sẽ vô hiệu vì nó không tương ứng với bản chất của hợp đồng hôn nhân và do đó của bí tích. Về vấn đề này, Thánh Gioan Phaolô II đã làm rõ vào năm 2003 rằng “một thái độ của những người kết hôn không tính đến chiều kích siêu nhiên của hôn nhân chỉ có thể khiến hôn nhân trở nên vô hiệu nếu nó làm suy yếu giá trị của nó ở bình diện tự nhiên, trên đó chính dấu hiệu bí tích diễn ra.” (20)

Tuy nhiên, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI đã mời gọi chúng ta tiếp tục suy ngẫm về *bonum coniugum* [thiện ích hôn nhân]. Ngài đã chứng tỏ tầm quan trọng của đức ái dựa trên đức tin đối với việc hiện thực hóa đích thực thiện ích này của hôn nhân: “trong quyết tâm của các cặp vợ chồng Kitô giáo để sống *communio coniugal* [một hiệp thông vợ chồng thực sự] là một động lực riêng của đức tin, mà lời tuyên xưng, lời đáp trả bản thân chân thành đối với lời loan báo ơn cứu độ, lôi kéo người tin vào sự thúc đẩy của tình yêu Thiên Chúa.” (21) Việc thiếu

đức tin sống động ảnh hưởng đến việc tham gia này và do đó ảnh hưởng đến *bonum coniugum*. Trong một số trường hợp, nó thậm chí có thể vô hiệu hóa việc ưng thuận: “thí dụ, trong giả thuyết về sự phá vỡ của một trong hai người họ, vì quan niệm sai lầm về mối dây hôn nhân, về nguyên tắc bình đẳng, hoặc trong trường hợp về việc từ chối sự kết hợp vợ chồng vốn phân biệt mối quan hệ hôn nhân, cùng với việc có thể đồng thời loại trừ sự chung thủy và việc thực hành quan hệ vợ chồng một cách *modo humano* [cách thức nhân bản], một cung cách thực sự của con người.” (22)

Các tòa án giáo hội đã quen thuộc với những tiêu chuẩn phân định này, nhưng vấn đề về mối liên hệ giữa đức tin với bí tích đáng được nghiên cứu thêm. Có cần phải có đức tin tối thiểu từ phía những người đính hôn để bí tích thành sự không? Việc họ xin kết hôn có đủ để chúng ta đánh giá rằng họ “có ý định làm những gì Giáo hội làm” không? Không có câu trả lời trừu tượng cho những câu hỏi này, vì mỗi trường hợp phải được xử lý riêng.

Lưu ý tới vai trò của Giáo hội trong việc cử hành các bí tích, được đề cập ở trên, tôi muốn nói rằng con đường tiêu cực là đủ: nghĩa là từ chối việc tiếp nhận bí tích (hoặc sau này, thừa nhận tính vô hiệu của hôn nhân) nếu các cặp đính hôn không thừa nhận mình là thành viên của Giáo hội qua lễ rửa tội, tuyên bố công khai mình là người không tin, và/hoặc tỏ ra không quan tâm đến việc đi theo một con đường chuẩn bị nào đó ngoài một cuộc họp được coi là một hình thức pháp lý thuần túy. Cuộc đối thoại mục vụ với những người xin kết hôn, được tiến hành với sự tôn trọng và thân tình, do đó phải giúp họ hiểu được nghĩa vụ của Giáo hội đối với sự thật của các bí tích đức tin.

Trong mọi trường hợp, chúng ta không được đánh giá thấp tiềm năng truyền giáo được thể hiện qua việc một cặp vợ chồng Yêu cầu hôn nhân của họ được cử hành trong Giáo hội. Rất ít hoàn cảnh của con người thuận lợi cho việc loan báo Tin Mừng và cho cuộc gặp gỡ với Chúa Kitô như biến cố của tình yêu giữa một người nam và một người nữ, cho phép họ trải nghiệm một điều gì đó về mầu nhiệm Thiên Chúa là Tình Yêu.

KẾT LUẬN

Vấn đề hôn nhân đã được Giáo hội chú ý kể từ Công đồng Vatican II, bởi vì tương lai của việc truyền giáo phải trải qua gia đình.

Đức Gioan Phaolô II thường bày tỏ niềm xác tín này, vốn dựa trên vai trò của hôn nhân và gia đình trong tính bí tích của Giáo hội. Sứ mạng của Giáo Hội, như Thân Thể và Hiền Thể của Chúa Kitô, là truyền bá sự hiệp thông của Ba Ngôi, để nó thâm nhập vào nhân loại. Tính bí tích của Giáo hội được thể hiện rõ ràng xung quanh bảy bí tích. Chúng cấu trúc mỗi tương quan Giao Ước giữa Chúa Kitô và Giáo Hội như một mầu nhiệm hôn nhân, hoa trái phát sinh từ việc cử hành Bí Tích Rửa Tội và Thánh Thể. Giáo hội tại gia được thành lập dựa trên bí tích hôn phối diễn ra trong “kiến trúc” thần học bí tích mang tính giáo hội này. Gia đình được phúc âm hóa và phúc âm hóa đến mức vẻ đẹp của “cộng đồng sự sống và tình yêu” (23) của nó cho phép chứng tá của Tình yêu Ba Ngôi tỏa sáng qua nó, giống như vẻ huy hoàng của Nhà thờ Sagrada Familia [Thánh Gia] ở Barcelona. Nhà thờ vĩ đại thu hút ánh nhìn của cả thế giới khi mọi người bị mê hoặc bởi vẻ đẹp và sự độc đáo của nó. Vậy chúng ta hãy công khai và can đảm tuyên bố niềm xác tín rằng gia đình là nguồn lực lớn lao để đạt được một cuộc hoán cải mục vụ đích thực trong một Giáo hội hoàn toàn truyền giáo.

Trong mọi gia đình được thiết lập trên hôn nhân bí tích, Chúa Kitô và Giáo hội kéo dài chứng tá thần thiêng và nhân bản của họ vốn có tính trung thành bất khả phân ly và sinh hoa trái. Sự

mong manh, lỗi lầm và thất bại của nhiều cặp vợ chồng ngày nay càng là lý do để có một tuyên bố mới về Tin Mừng gia đình và cách tiếp cận mục vụ dựa trên lòng thương xót, mang lại hòa bình, hòa giải và nhiều hình thức chữa lành cho mọi gia đình.

Được thúc đẩy bởi các cuộc tranh luận hiện nay, lòng bác ái nhân hậu của các mục tử sẽ càng hiệu quả và an ủi hơn nếu nó được đặt nền tảng rõ ràng trên sự thật của Giao ước: lòng trung thành tuyệt đối của Chúa Kitô và Giáo hội, được thể hiện trong mọi hôn nhân bí tích như lời cam kết của hạnh phúc và niềm vui cho nhân loại.

“Sự gì Thiên Chúa đã phối hợp, loài người không được phân ly!” (Mt 19:19; Mc 10:9).

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

* Bài phát biểu này ban đầu được trình bày tại Lễ khai mạc Năm Tư pháp của Tòa án Giáo hội Valencia (Valencia, Tây Ban Nha, ngày 27 tháng 3 năm 2014). Bản tiếng Anh của Michelle K. Borras.

(1) Xem Vatican II, Hiến chế mục vụ về Giáo hội trong thế giới hiện đại, *Gaudium et spes* (từ đây gọi là GS), phần 2, ch. 1.

(2) Đức Gioan Phaolô II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* [Đàn Ông và Đàn Bà Người đã Tạo dựng Họ: Thần học về Thân xác] bản dịch của Michael Waldstein (Pauline Books and Media 2006); Tông huấn *Familiaris consortio* [Vai trò của Gia đình Kitô giáo trong Thế giới Hiện đại] (từ đây gọi là FC) (1981); Tông thư *Mulieris Dignitatem* [Về phẩm giá và ơn gọi của phụ nữ] (1988); *Letter to Families* [Thư gửi gia đình] (1994).

(3) Cuộc phỏng vấn Đức Giáo Hoàng Phanxicô của Antonio Spadaro, SJ vào tháng 8 năm 2013. Bản văn có tại: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro_en.html.

(4) “Tôn giáo của linh hồn cũng như sự phát triển của thể xác. Điều sau khai mở và mở rộng các tỷ lệ của chúng theo năm tháng nhưng vẫn giữ nguyên” (Vincent de Lérins, *Tradition et progrès. Le Commonitorium* [Truyền thống và tiến bộ. Khảo luận Commonitorium]. [Paris: Desclée de Brouwer, 1978], XXIII, 76). Cũng nên xem John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* [Tiểu luận về việc phát triển tín lý Kitô giáo] (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1989).

(5) Xem Marc Ouellet, *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family* [Họa ảnh Thiên Chúa: Hướng tới một nền nhân học Ba Ngôi về Gia đình], bản dịch của Philip Milligan và Linda M. Ciccone (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006); *Mistero e Sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia nella Missione della Chiesa* [Mầu nhiệm và Bí tích Tình yêu. Thần học hôn nhân và gia đình trong sứ mạng của Giáo Hội] (Rome: Lateran University Press, 2007); và *La vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia nella Missione della Chiesa* [Ơn gọi hôn nhân và gia đình của người Kitô hữu trong sứ mệnh của Giáo hội] (Rome: Lateran University Press, 2005). Cũng nên xem Alain Mattheeuws, *Les “dons” du mariage: Recherche de théologie Morale et Sacramentelle* [các “ơn phúc” của hôn nhân: Tìm một nền thần học luân lý và bí tích] (Brussels: Culture et Vérité, 1996); Giorgio Mazzanti, *I Sacramenti, simbolo e teologia* [Các bí tích, biểu tượng và thần học], tập. 1, dẫn nhập chung (Bologna: EDB, 1997); Carlo Rochetta, *Il Sacramento della*

coppia [Bí tích của cặp đôi] (Bologna: EDB, 1996); Dionigi Tettamanzi, “La famiglia nel mistero della Chiesa. Fecondità teologico-pastorale di Familiaris consortio trent’anni dopo,” [Gia đình trong mầu nhiệm Giáo Hội. Thành quả thần học-mục vụ của Familiaris consortio ba mươi năm sau] *La rivista del clero Italiano* 12 (2010): 822tt.

(6) Công đồng Vatican II, Hiến chế về Phụng vụ Thánh, *Sacrosanctum concilium* (từ đây gọi là SC), 2.

(7) Xem G. Bornkamm, “Mysterion,” [mầu nhiệm] trong *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [Từ điển vĩ đại về Tân Ước], tập. 7 (Brescia: Paideia, 1971); Carlo Rochetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal “Mysterion” al “Sacramentum”* [Bí tích cơ bản. Từ “Mầu Nhiệm” đến “Bí Tích”] (Bologna: EDB, 1989); Louis Bouyer, *Mysterion. Dal mistero alla mistica* [Mầu nhiệm. Từ mầu nhiệm đến huyền nhiệm] (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1998).

(8) SC, 2.

(9) *Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo*, số 1. 1617 (xem DS 1800; CIC, điều 1055, §2).

(10) Xem Mt 9:15; Mc 2:19–20; Lc 5:34–35; và Ga 3:29, cũng như 2 Cr 11:2; Eph 5:27; Kh 19:7–8, 21:2, 9.

(11) GS, 48.

(12). *Như trên*.

(13) Xem *Lumen gentium*, 11; Sắc lệnh về việc tông đồ giáo dân *Apostolicam Actuositatem*, 11. Cụm từ này có nguồn gốc từ Thánh Augustinô và Thánh Gioan Kim khẩu: “... cum tota Domestica vestra ecclesia” [với tất cả giáo hội tại gia của bạn] (Augustine, *De bono viduitatis liber* [Một cuốn sách về điều tốt đẹp của người góa bụa], PL 40, cap. 29, col. 450); “Domum enim vestram, non parvam Christi Ecclesiam deputamus” [Vì chúng tôi ủy thác (?) ngôi nhà của bạn, không phải một nhà thờ nhỏ của Chúa Kitô] (*Epistola* 188, cap. 3, PL 33, col. 849); “Ecclesián poiesón sou tén oíkian” (John Chrysostom, *In Genesim sermo VI*, cap. 2, PG 54, col. 607).

(14) Xem Ouellet, *Divine Likeness* [Họa ảnh Thiên Chúa], 39–41.

(15) Đức Piô XI khẳng định rằng vợ chồng “được củng cố và như được thánh hiến” (*Casti connubii*, I, 3). Khẳng định này lại được nhắc lại ở GS, 48; Gioan Phaolô II, *FC*, 56; và cũng ở đó, *Vita consecrata* [đời sống thánh hiến], 62.

(16) *FC*, 13; xem *GS*, 48

(17) Xem Mt 19:9; Mc 10:11–12; Lc 16–18; 1 Cr 7:10–11, 39.

(18) Xem *FC*, 84; Bênêđictô XVI, *Sacramentum caritatis*, 27–29.

(19) Ở đây tôi tự giới hạn vào việc xác định lĩnh vực có thể có ngoại lệ. Cần thực hiện nhiều việc hơn nữa để đưa ra các thí dụ, xác định các tiêu chuẩn và thủ tục cũng như xác định các điều kiện và trách nhiệm đối với các quyết định mục vụ mà những quyết định này hàm ý.

Như đã rõ ràng từ tuyên bố cuối cùng này, việc xác định lĩnh vực này trong mọi trường hợp không tương đương với việc chuyển giải pháp cho những trường hợp như vậy sang “tòa riêng”.

(20) Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (30 tháng 1 năm 2003).

(21) Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (26 tháng 1 năm 2013).

(22) *Như trên*.

(23) *FC*, 13.

Bài 3: Đặc Điểm Bí Tích Của Đức Tin: Hậu Quả Đối Với Vấn Đề Mối Liên Hệ Giữa Đức Tin Và Hôn Nhân

Bài của José Granados

“Việc thuộc về thân xác duy nhất của Chúa Giêsu và Giáo Hội là điều làm cho thân xác duy nhất của vợ chồng trở nên mới mẻ, đóng dấu nó bằng cùng một tính chất bất khả phân ly của Tình yêu của Chúa Kitô dành cho các chi thể của Người.”

Trong chuyên luận *De Sacramentis christianae fidei* [Về các bí tích của đức tin Kitô giáo], Hugh thành St. Victor tìm hiểu ý nghĩa của kiểu nói *Sacramentum fidei*. Ý nghĩa chính của thuật ngữ này đề cập đến phép rửa và các bí tích khác của đức tin. Hơn nữa, cùng với ý nghĩa được chấp nhận phổ biến hơn này, Hugh tìm thấy một ý nghĩa khác: *Sacramentum fidei* có thể có nghĩa—coi cách sở hữu cách như là đồng vị ngữ [epexegetical]—chính đức tin bao lâu cũng là một bí tích, nghĩa là bao lâu có cấu trúc bí tích: (1) nó báo trước và dự ứng, như một biểu tượng thực sự, cuộc gặp gỡ trọn vẹn và dứt khoát với Thiên Chúa.

Cái nhìn sâu sắc của Hugh rất quan trọng trong việc vượt qua quan điểm duy chủ quan về đức tin, được hiểu như xác tín độc lập của một cá nhân bị cô lập. Hãy nhớ rằng đức tin là đáp trả của người ta trước cuộc gặp gỡ với Lời Thiên Chúa, Lời vưon tới chúng ta trong hoàn cảnh cụ thể của chúng ta trong thân xác và trong thời gian, và được biểu lộ trọn vẹn nơi Chúa Giêsu. (2) Vì vậy, theo phát biểu của Hugh, chúng ta được nhắc nhở tất cả điều này chính nhờ các bí tích. Thật vậy, giống như các bí tích luôn bắt nguồn từ xác thịt để thông truyền cho chúng ta sự sống phát sinh từ Thân Mình Chúa Kitô thể nào, thì đức tin—vì nó bắt nguồn từ cuộc gặp gỡ với Ngôi Lời nhập thể—cũng sẽ có mối liên kết chặt chẽ với tri nhận khả giác định vị con người trong thế giới như vậy; giống như các bí tích giúp chúng ta đặt mình vào lịch sử, qua ký ức về Chúa Giêsu chịu đóng đinh và phục sinh cũng như qua việc chờ đợi sự trở lại của Người, thì đức tin cũng là ánh sáng xuyên qua các thời đại, mặc khải nguồn gốc của chúng ta nơi Chúa Cha và sự thôi thúc dứt khoát của chúng ta hướng tới Người như thế; và cũng như các bí tích là những biến cố của Giáo hội, xây dựng Giáo hội và được Giáo hội cử hành, thì đức tin cũng mang lại cho chúng ta ánh sáng từ bên trong cộng đồng tín hữu như thế. Thông điệp *Lumen fidei* của Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã xác nhận mối liên kết kép này: “Mặc dù các bí tích thực sự là bí tích của đức tin, nhưng cũng có thể nói rằng chính đức tin có một cấu trúc bí tích” (LF, 40).

Như thế, vấn đề mối liên hệ giữa đức tin và bí tích trở nên quan trọng, không những đối với thần học bí tích, mà còn đối với thần học đức tin. Trong bài viết này, tôi không muốn thảo luận về mối quan hệ này một cách chung chung. Thay vào đó, tôi sẽ tập trung vào những hậu quả của nó để làm sáng tỏ một trường hợp cụ thể và tế nhị: đâu là vai trò của đức tin trong việc cử hành hôn nhân? (3)

Những người cố gắng nhấn mạnh đến sự cần thiết của đức tin đối với sự thành sự của hôn nhân Kitô giáo thường nhấn mạnh rằng mọi bí tích đều là bí tích của đức tin, và hôn nhân không phải là một ngoại lệ. Tuy nhiên, khi nói điều này, họ không nói về mặt kia của mối quan hệ mà chúng ta vừa đề cập: đức tin cũng mang tính bí tích; nó cũng phải được hiểu theo luận lý của các bí tích. Và cũng như hôn nhân là một trong các bí tích, chúng ta có thể diễn dịch ra rằng đức tin cũng sẽ có những nét chung với cơ cấu tình yêu vợ chồng. Sẽ là phiến diện khi nhấn mạnh đến sự cần thiết của đức tin đối với hôn nhân mà không hỏi xem hôn

nhân giúp chúng ta hiểu đức tin là gì.

Đặc biệt tôi muốn cho thấy hai nét đặc biệt của hôn nhân soi sáng hành vi đức tin một cách đáng chú ý như thế nào: mối quan hệ giữa hôn nhân và việc tạo dựng, và chiều kích giáo hội của hôn nhân. Đức tin nhất thiết phải bắt nguồn từ kinh nghiệm nguyên ủy của con người được tạo dựng; đức tin cũng nhất thiết phải có mối liên hệ chặt chẽ với sự hiệp thông của Giáo hội. Do đó, trong những khía cạnh tương ứng và liên quan mật thiết này của đức tin, tôi sẽ cố gắng tìm ra một cách hữu hiệu để làm sáng tỏ vấn đề mối liên hệ giữa đức tin và hôn nhân.

Cách tiếp cận này sẽ cho phép chúng ta hướng sự chú ý của mình không những đến những trường hợp khó khăn của những người đã lãnh phép rửa với đời sống đức tin kém đang có ý định kết hôn—thực ra, những trường hợp này đang trở nên ít phổ biến hơn ở nhiều nơi vì ngày càng có ít áp lực xã hội buộc phải có một phép rửa thuần túy hình thức hoặc kết hôn trong Nhà thờ. Ngược lại, mối quan tâm có thể chủ yếu có tính tích cực: nhấn mạnh tới mối quan hệ giữa đức tin và hôn nhân trở nên thiết yếu cho việc tân phúc âm hóa. Gia đình quả có nhiều đặc điểm thuộc phạm vi đức tin (x. *Lumen fidei*, 52).

Do đó, con đường cần được tiếp nhận không những nhằm củng cố đức tin để có thể làm phong phú thêm sự ưng thuận hôn nhân, mà còn là con đường bổ sung khác nhằm củng cố kinh nghiệm gia đình để đức tin có thể trưởng thành. Bằng cách này, giải pháp cho những trường hợp khó khăn có thể là giải pháp bắt đầu từ trung tâm của sứ điệp Kitô giáo, chứ không phải từ việc “thể tục hóa” tình yêu, một sự thích nghi vào và với náo trạng ly hôn ngày nay.

Sau khi xem xét ngắn gọn những nền tảng Kinh Thánh về tính chất bí tích của hôn nhân (1), tôi sẽ tiếp tục nghiên cứu mối quan hệ đặc biệt của nó với công trình sáng tạo (2 và 3) và với Giáo hội (4). Từ đó có thể xác định vai trò của đức tin trong hành vi ưng thuận hôn nhân (5) và rút ra kết luận cho thừa tác mục vụ (6).

1. Nền Tảng Kinh Thánh: Mátthêu 19 Và Êphêso 5: Hôn nhân bắt nguồn từ kinh nghiệm của thân ác phu thê và giáo hội

Hai đoạn Kinh Thánh là trọng tâm để hiểu tính chất bí tích của hôn nhân: *Mt* 19:8–9 và *Eph* 5:21–32. Trong *Mt* 19:8–9, Chúa kết nối tính mới mẻ của con người và lời rao giảng của Người (được ngụ ý trong công thức: “Mô-sê đã cho phép các người... [còn Ta] Ta nói với các người”) với việc khôi phục sự thật nguyên thủy đã được ghi khắc trong sáng thế liên quan đến xương thịt duy nhất không thể phân chia giữa vợ và chồng. Do đó, niềm tin vào Chúa Giêsu bao hàm việc tái khám phá sự thật về buổi ban đầu. Chúa Kitô, khi đưa ra lời loan báo cuối cùng và dứt khoát về lòng trung thành của Thiên Chúa, cũng mở đường đến sự khởi đầu đó, nơi các nền tảng của cảm nghiệm tình yêu nhân bản được đặt để. Đặc điểm bí tích của hôn nhân được biểu thị bằng mối tương quan kép này (với nguồn gốc và với sự viên mãn mới của Chúa Giêsu), bởi vì hôn nhân chính là bí tích nhờ đó ngôn ngữ tạo dựng được bao gồm trong phạm vi cứu chuộc. Sự sống mới do Chúa Giêsu mang lại không thể được sống nếu chúng ta bỏ lại đằng sau mối quan hệ cổ xưa trong thân xác vốn tạo nên những trải nghiệm gia đình.

Trong *Eph* 5:21–32, Thánh Phaolô kết nối một thân xác của sách Sáng thế với một thân xác của Chúa Kitô và Giáo hội của Người; bằng cách này, ngài đề cập đến một màu nhiệm vốn có trong mọi cuộc hôn nhân thụ tạo, bao lâu nó hướng về Chúa Giêsu và Giáo hội. Trong bối

cảnh này, hôn nhân giữa các Kitô hữu có một vị trí đặc biệt: vì qua phép rửa, họ thuộc về Thân Mình Chúa Kitô (x. Eph 5:30: “vì chúng ta là chi thể của thân mình Người”), nên các Kitô hữu không thể hiệp nhất thành một xương thịt, ngoại trừ theo tiêu chuẩn mới của xương thịt Chúa Kitô và của Giáo hội; bằng cách này, qua tư cách là thành viên của Thân Thể Chúa Kitô, họ được làm cho có khả năng đại diện cho tình yêu của Chúa Giêsu và Giáo Hội của Người, trong tình yêu của mình, như Thánh Phaolô yêu cầu họ làm.

Vì vậy, để nắm bắt được tính thống nhất của sáng thể và cứu chuộc trong hôn nhân, Eph 5:21-32 chỉ ra bối cảnh giáo hội học. Việc thuộc về thân xác duy nhất của Chúa Giêsu và Giáo Hội là điều làm cho thân xác duy nhất của vợ chồng trở nên mới mẻ, gắn kết nó với cùng một đặc tính bất khả phân ly của tình yêu Chúa Kitô dành cho các chi thể của Người. Bối cảnh giáo hội này cũng hiện diện trong Mt 19:1-12 vì sự cứng lòng không chỉ ảnh hưởng đến một cá nhân mà còn toàn thể Dân tộc; (4) do đó, người ta chỉ có thể cảm nghiệm được ơn cứu chuộc do Chúa Giêsu mang lại trong dân Israel mới, vốn là Giáo Hội. Hôn nhân không bao giờ là một vấn đề riêng tư – thực vậy, bản chất của đời sống giáo hội và công cộng được tìm thấy trong đó – và mọi thứ liên quan đến nó phải có chiều kích cộng đồng.

Do đó, để hiểu được bí tích hôn nhân, cả khía cạnh thụ tạo lẫn khía cạnh giáo hội đều có tầm quan trọng rất lớn. Chúng ta sẽ thấy rằng trong cả hai trường hợp, chúng ta phải giải quyết những yếu tố thiết yếu của mối quan hệ giữa đức tin và bí tích.

2. Hôn Nhân, Giữa Thiên Nhiên Và Mặc Khải

Một trong những học giả đề xuất việc đổi mới vai trò của đức tin trong hôn nhân là nhà giáo luật nổi tiếng Eugenio Corecco. (5) Ông bắt đầu từ công thức *ius divinum, sive Naturale, sive positivum* [thiên luật, hoặc tự nhiên hoặc thực định], kết hợp hai khía cạnh của định chế hôn nhân thần thiêng, cả trong sáng thể (điều mà lý trí con người có thể tiếp cận được) lẫn trong mặc khải (có thể được nhận biết bằng đức tin). Corecco viết, hai khía cạnh này đã được trình bày rõ ràng trong suốt lịch sử theo cách mà khía cạnh *ius positivum*, thuộc về sự mặc khải Kinh thánh, đã dần mất đi sức mạnh của nó, trong khi khía cạnh tự nhiên, di sản của triết học Hy Lạp, đã có được tầm quan trọng.

Thật vậy, Corecco đã đúng khi ông nhận xét rằng trong thần học tân kinh viện về hôn nhân, ân sủng được đo lường bằng những đặc tính tự nhiên, vốn được coi là lĩnh vực của đạo đức triết học. (6) Như vậy, sự thống nhất của hai khía cạnh đã được chấp nhận, nhưng trong thực tế, mọi sự dường như được giản lược vào khía cạnh tự nhiên. Cách tiếp cận này không thỏa đáng vì nó không lấy mặc khải làm điểm xuất phát và không xác định đầy đủ điều gì là Kitô giáo cụ thể trong bí tích hôn nhân. Do đó Corecco hỏi liệu há không cần thiết hay sao khi phải bắt đầu rõ ràng hơn từ *ius positivum*, điều chỉ được biết qua sự mặc khải hay sao. Điều này có liên quan đến việc xác định các điều kiện thành sự của bí tích một cách dứt khoát hơn về mặt đức tin. (7)

Tuy nhiên, để trả lời đề xuất này, cần phải nói rằng vì *ius divinum naturale* [thiên luật tự nhiên] là *ius* gắn liền với sáng thể nên nó không những bắt nguồn từ triết học Hy Lạp mà còn có nguồn gốc từ Kinh thánh. Quả thực, Kinh thánh không chỉ quen thuộc với sự mặc khải của Thiên Chúa trong lịch sử, mà còn với sự hiện diện và các phúc lành không ngừng của Người, hiển hiện trong sáng thể. (8) Thiên nhiên, từ góc độ này, không phải là bản chất siêu hình trừu tượng (như Corecco nghĩ), mà đúng hơn là sự thể hiện sự thật rằng mọi thứ đều bắt nguồn từ Đấng Tạo Hóa; và các quy luật tự nhiên được hiểu theo nghĩa trung thành của Đấng Tạo Hóa đối với công việc của Ngài. Đây là lý do tại sao hôn nhân tự nhiên tự nó hàm chứa

sự quy chiếu về Thiên Chúa, về “những gì Thiên Chúa đã kết hợp” và không thể giản lược thành một khế ước chỉ xuất phát từ ý muốn của người nam và người nữ. (9) Trong tình yêu hôn nhân tự nhiên, vợ chồng mở lòng đón nhận một mẫu nhiệm đi trước họ, ôm lấy họ và nâng họ vượt lên trên chính họ.

Trong mức độ từ nguồn gốc vốn hướng về Thiên Chúa, mẫu nhiệm này ngay từ đầu đã hướng tới việc viên mãn biểu lộ Chúa Cha trong Chúa Kitô; mẫu nhiệm này đã được phục hồi và mặc khải trong tính viên mãn của nó bởi mặc khải Kitô giáo. Theo cách tiếp cận này, thiên nhiên luôn được xem xét trong tính cụ thể lịch sử của nó, trong sự kiện này là nó phát xuất từ Thiên Chúa (“tự nhiên”, từ động từ Latin nascor, được sinh ra) và hướng tới sự hiệp thông trọn vẹn với Người. Như vậy, Chúa Giêsu đã có thể đón nhận tình yêu con người, không chỉ để làm cho nó đạt tới mức viên mãn (như điểm omega của sáng thế), mà còn để chứng tỏ rằng chính Người là Chúa nguyên thủy của nó, là điểm alpha của lịch sử, bằng cách công hiến cho các Kitô hữu chìa khóa để sống trọn vẹn chiều kích thụ tạo của hôn nhân.

Do đó, hành trình đức tin đúng đắn không chỉ dẫn đến việc đào sâu *ius divinum positivum* [thiên luật thực định], mà còn dẫn đến việc quay trở lại với bản chất của hôn nhân, diễn giải nó một cách sâu sắc hơn (*ius divinum naturale*= thiên luật tự nhiên). Thành thử, để gia tăng đức tin, chúng ta cần đi theo cả hai con đường: mặc khải về viên mãn thời gian nơi Chúa Giêsu, và thăm dò kinh nghiệm của mỗi người về nguồn gốc mà Chúa Giêsu đã phục hồi. Thật vậy, việc nhấn mạnh vào đức tin theo cách loại bỏ thiên nhiên về cơ bản cũng có nghĩa là đánh mất đức tin và sự thật cụ thể của nó, theo các hình thức sống Kitô giáo của ngộ đạo.

Bằng chứng của việc liên kết này có thể được thấy trong mối tương quan giữa cuộc khủng hoảng đức tin và cuộc khủng hoảng gia đình trong các xã hội phương Tây, vốn là một con đường hai chiều: tục hóa dẫn đến việc đánh mất các giá trị gia đình, nhưng cũng ngược lại. (10) Do đó, trước tình trạng tục hóa này, cần phải lưu ý không những vấn đề đức tin mà còn cả sự thật tự nhiên của con người về hôn nhân. Thế tục hóa không tương đương với việc tự nhiên hóa hôn nhân. Ngược lại, quá trình tục hóa diễn ra bằng cách phủ nhận bản chất của hôn nhân, khi hôn nhân bị giản lược thành một hợp đồng do xã hội thiết lập, nói cách khác, thành hôn nhân dân sự như người ta đã hiểu từ Cách mạng Pháp.

Tóm lại, tôi đồng ý với Corecco về sự cần thiết phải lấy lời công bố của Chúa Giêsu làm điểm khởi hành. Tuy nhiên, chính lời công bố này, khi đề cập đến hôn nhân, cho chúng ta biết về bản chất nguyên thủy của hôn nhân, theo lời tuyên bố về sự trở lại từ đầu trong Mt 19:1ff. và trích dẫn St 2:24 trong Eph 5:32. Do đó, mối quan hệ giữa bản chất và bí tích luôn là một con đường hai chiều và không thể kết hợp cả hai khía cạnh thành một. Chúa Giêsu mặc khải thước đo trọn vẹn của tình yêu phu thê bằng cách quay trở lại thuở ban đầu, giúp các Kitô hữu sống trọn vẹn giao ước tự nhiên của hôn nhân. Giao ước tự nhiên này sẽ luôn là điểm quy chiếu cho thần học và giáo luật, và việc tính đến điểm tham chiếu này không có nghĩa là làm loãng tầm nhìn thần học, mà là đào sâu nó theo lời của Chúa Giêsu và Thánh Tông Đồ Dân Ngoại, do đó tránh chủ nghĩa duy linh và những sai lệch ngộ đạo.

3. TÍNH KHÔNG THỂ TÁCH BIỆT KHẾ ƯỚC VÀ BÍ TÍCH

Sự thống nhất năng động của hai khía cạnh này giúp chúng ta xem xét vấn đề tính bất khả tách biệt giữa hợp đồng và bí tích đối với các Kitô hữu đã được rửa tội, một điều rất quan trọng đối với vấn đề mối quan hệ giữa hôn nhân và đức tin. Thật vậy, tính bất khả tách biệt này khiến cho cô dâu và chú rể không thể có cuộc hôn nhân tự nhiên một mình mà không có sự kết hợp của họ như một bí tích. Điều quan trọng là phải giải thích lý do cho sự không thể

tách biệt này.

Học thuyết này dựa trên việc thực hành thường xuyên của Giáo hội sơ khai về việc không đòi hỏi một nghi thức đặc biệt nào để bí tích hôn nhân thành sự. Phong trào trung kinh viện [thế kỷ 13, 14] coi bí tích thứ bảy đáng lưu ý, bởi vì trong đó, chính sự kết hợp tự nhiên giữa vợ chồng đã biểu thị và chứa đựng mẫu nhiệm Kitô giáo. Câu hỏi đặt ra trước hết trong bối cảnh xung đột giữa Giáo hội và nhà nước hiện đại về thẩm quyền hôn nhân và chủ trương duy luật [regalist] dành cho nhà nước hợp đồng tự nhiên, sau đó được Giáo hội nâng lên địa vị bí tích. (11) Khi lên án chủ trương này, Giáo hội có ý khẳng định rằng sứ mệnh của mình không phải là một điều gì đó ở bên ngoài trật tự xã hội mà đúng hơn, thông qua thẩm quyền của mình đối với hôn nhân, nó có những hiệu quả cụ thể vì ích chung; sự kết nối giữa Sứ mệnh của Giáo hội và xã hội là kết quả cụ thể của mối liên hệ chặt chẽ giữa ân sủng và tự nhiên.

Luận điểm bị Huấn quyền bác bỏ là luận đề cho rằng hai khía cạnh tuyệt đối có thể tách rời theo cách mà chính vợ chồng hoặc nhà nước sẽ xác định. Tuy nhiên, Huấn quyền không lên án luận đề cho rằng chúng có thể được tách rời một cách tình cờ chứ không phải tự bản thân, một điều sẽ được Giáo hội cho phép trong một số trường hợp. (12) Tuy nhiên, có những lý do thần học chính đáng, như tôi sẽ cố gắng trình bày thêm, vì khẳng định rằng tính chất không thể tách biệt của giao ước tự nhiên và bí tích là tuyệt đối, đến nỗi hai người đã được rửa tội không thể bước vào một cuộc hôn nhân thuần túy tự nhiên, không chỉ vì quyết định của Giáo hội, mà còn vì chính bản chất của việc cứu chuộc đã được thực hiện bởi Chúa Giêsu.

Bất cứ ai đã gặp Chúa Kitô đều đã gặp cánh chung [eschaton], Đấng cuối cùng và dứt khoát; họ đã gặp được biến cố không thể bị vượt qua của tình yêu Thiên Chúa trong lịch sử; không có gì lớn hơn điều này có thể đã xảy ra. Hơn nữa, Chúa Giêsu, khi mặc khải sự hoàn tất của lịch sử, cũng mặc khải nguồn gốc của mọi tạo vật: Người là Đấng cuối cùng và dứt khoát vì Người cũng coi mình là nguồn gốc. Điều này có nghĩa là một khi một người đã gặp Chúa Giêsu, một khi người ấy đã được chạm đến và biến đổi bởi Đấng mà trong đó sự khởi đầu và kết thúc của mọi sự được mặc khải, thì không thể quay lại, hành động như thể Chúa Giêsu chưa hề bước vào cuộc đời mình. Chính vì Chúa Kitô mặc khải nền tảng đầu tiên nên ngày nay không thể quay lại thời gian quá khứ trước khi Người đến; không thể sống thực tế tự nhiên như nó đã được sống trước cuộc gặp gỡ với Người.

Nói rằng (ít nhất trong một số trường hợp) khế ước và bí tích có thể tách biệt nhau có nghĩa là người ta chấp nhận (trong những trường hợp đó) giả thuyết cho rằng đối với một người nào đó đã tìm thấy Chúa Kitô thì có thể trở lại với một thực tại đơn thuần mang tính thụ tạo như thể Chúa Kitô đã không bước vào cuộc đời của Người; điều đó có nghĩa là cuộc gặp gỡ với Chúa Kitô không ảnh hưởng một cách triệt để đến toàn bộ đời sống con người, bởi vì vẫn còn những lĩnh vực chưa được Chúa Giêsu biến đổi một cách triệt để.

Hơn nữa, những lĩnh vực này sẽ không phải là những lĩnh vực thứ yếu của đời sống con người, mà chính xác là những chiều kích quan trọng của bản sắc cá nhân mỗi người. Quả thực, hôn nhân không chỉ là bất cứ thực tại được tạo dựng nào, có thể nói là một thực tại ngẫu nhiên đối với căn tính và ơn gọi của một người và có thể nằm ngoài ơn cứu rỗi của con người; trái lại, đây là trung tâm của thực tại thụ tạo, nơi mà căn tính của con người được xác định trong tính cội rễ vật chất của họ trong thế giới, trong cuộc gặp gỡ với người khác, và trong sự cởi mở của họ đối với sự siêu việt của Thiên Chúa.

Hơn nữa, những lĩnh vực mà hôn nhân ảnh hưởng là những lĩnh vực được Chúa Kitô đảm nhận để chia sẻ cuộc sống của chúng ta và mang lại cho chúng ta ơn cứu rỗi trọn vẹn của

Thiên Chúa. Há Chúa Giêsu không thể biến đổi sự hiện diện thân xác của chúng ta trong thế giới, sự cởi mở của nó đối với người khác và đối với Thiên Chúa, khi chính sự hiện diện thân xác này được Người đảm nhận để thông truyền sự sống của Thiên Chúa cho chúng ta hay sao?

Sau khi nêu luận đề không thể tách biệt, điều cần là phải trả lời một phản bác. Điều gì sẽ xảy ra nếu hai Kitô hữu đã được rửa tội từ chối Chúa Kitô, đến mức họ không muốn kết hôn theo quan điểm của Chúa Kitô? Khi đó họ có mất đi một trong những quyền tự nhiên căn bản của mình, quyền được kết hôn không? Phải nói rằng, trong trường hợp này, không có gì đáng ngạc nhiên khi quyền kết hôn tự nhiên bị mất đi: Ai đã tìm thấy Chúa Giêsu Kitô thì có được tất cả: bao gồm bản tính, nguồn gốc, quá khứ của mình; nhưng một khi ai đó đã gặp Chúa Kitô, nếu từ bỏ đức tin, thì người đó cũng mất đi khả năng tiếp cận nguồn gốc như đã trải qua trước khi tìm thấy Chúa Kitô.

Nếu những người đã được rửa tội tiếp cận hôn nhân như một thực tại tự nhiên, minh nhiên bác bỏ mối liên hệ của nó với Chúa Kitô, thì cách hiểu của họ về đám cưới của họ vẫn khác với cách hiểu của những người không tin. Thật vậy, sống theo bản nhiên của mình với khả thể cởi mở với Chúa Kitô trước khi tìm thấy Người là một điều; mà tiếp cận bản nhiên để đối lập với Chúa Kitô lại là một điều hoàn toàn khác hẳn. Việc trực tiếp khước từ Chúa Kitô sẽ khiến cho các bên kết ước không thể trải nghiệm hôn nhân trong chiều kích tự nhiên của nó, chính vì nó sẽ phủ nhận một yếu tố nội tại của hôn nhân tự nhiên: sự cởi mở của nó đối với tính viên mãn dứt khoát của nó trong Chúa Giêsu, dù có lẽ là vô thức.

Tóm lại, đối với những người đã được rửa tội, luận đề không thể tuyệt đối tách biệt khế ước và bí tích phải được tái khẳng định một cách chắc chắn. Điều này phát xuất từ sự thống nhất nội tại giữa bản nhiên và ân sủng vốn thuộc sự viên mãn của thời gian được Chúa Giêsu mang lại, bởi vì Người đã phục hồi một cách triệt để nguồn gốc và biến đổi đời sống Kitô hữu trong những tầng sâu nhất của nó. Kết luận thần học này được xác nhận bởi thực hành hàng thế kỷ của Giáo hội, vốn đã chấp nhận đặc tính bí tích của hôn nhân thụ tạo giữa những người đã được rửa tội mà không đòi hỏi một nghi thức đặc biệt nào để thành sự, cũng như bởi giáo lý về tính không thể đảo ngược của phép rửa, bao lâu nó ảnh hưởng đến căn tính sâu sắc nhất của con người.

4. TÍNH GỐC RỄ GIÁO HỘI CỦA HÔN NHÂN

Vậy chúng ta tự hỏi làm thế nào việc bén rễ sâu trong Chúa Kitô, thuộc về Thân Mình của Người, lại làm cho hôn nhân bí tích thành khả hữu. Theo Eph 5:21-33, tính chất bí tích của hôn nhân Kitô giáo gắn liền với chiều kích giáo hội của nó. Thân xác duy nhất của vợ chồng trở thành bí tích vì họ thuộc về Thân Thể Chúa Kitô, thuộc xác thịt Người (x. Eph 5:30). Hôn nhân của những người đã được rửa tội, hành vi biến mình thành một xương một thịt, được biến đổi bởi sự kiện họ là chi thể của Chúa Kitô. Được cấu hình theo Thân Mình Chúa Kitô trong xác thịt của họ bởi phép rửa, họ chỉ có thể được hiệp nhất trong một thân xác nếu họ hiệp nhất theo tiêu chuẩn của Chúa Kitô. Đây là cách họ có thể có được một tình yêu mới, tình yêu kết hợp Chúa Kitô và Giáo hội; đây là cách họ có thể tuân theo lời khuyên của Thánh Phaolô là hãy yêu thương nhau theo tiêu chuẩn của Chúa Giêsu và Hiền thê của Người.

Hơn nữa, qua mối liên hệ đặc biệt này với Chúa Kitô và Giáo hội, vợ chồng được kết hợp một cách mới (bây giờ như một xương một thịt) vào trong thân xác duy nhất của Giáo hội, và nhờ đó giúp xây dựng nó. Vì lý do này, ân sủng hôn nhân có thể được mô tả vào thời Trung

cổ (dựa trên giáo huấn của Thánh Augustinô) như “trở thành chi thể của Chúa Kitô.” (13) Nếu Giáo hội được cấu trúc như một xác thịt, nếu là một xác thịt (Cô dâu của Chúa Kitô) chứa đựng định nghĩa căn bản của mình, thì hôn nhân sở hữu một hồng ân độc đáo để xây dựng Giáo hội.

Như vậy, hôn nhân là một bí tích vì người được rửa tội thuộc về Thân Mình Chúa Kitô và Giáo Hội, và khi kết hợp với nhau, họ trở nên một xương một thịt theo cách thức của Chúa Kitô và Giáo Hội, nhờ đó xây dựng, một cách đặc biệt, sự hiệp thông giữa Giáo Hội, một xương thịt với Chúa Kitô. (14)

Sự kiện hôn nhân bắt nguồn từ giáo hội học đã làm sáng tỏ một vấn đề thực hành quan trọng trong cuộc tranh luận thời Trung Cổ về sự hoàn hợp của hôn nhân. Vì thân xác duy nhất của Giáo Hội là sự hiệp thông trong xác thịt (vì sự kết hợp của Ngôi Lời Nhập Thể với nhân tính là giả định hồng ân của Người trên Thập Giá cho Giáo Hội), nên tính bất khả phân ly tuyệt đối chỉ xảy ra khi vợ chồng được kết hợp với nhau bằng xương bằng thịt. Từ lúc ưng thuận hôn nhân, đã có một bí tích theo đúng nghĩa (hôn nhân được chứng nhận), nhưng không phải là bí tích trọn vẹn, vì vợ chồng chưa hoàn toàn thuộc về nhau theo cách nhập thể mà Chúa Kitô và Giáo hội thuộc về nhau.

Tôi nghĩ rằng những gốc rễ giáo hội học này của hôn nhân cũng có thể làm sáng tỏ mối quan hệ giữa hôn nhân và đức tin, trong chừng mực chúng ta được đức tin hoàn toàn tháp nhập vào Giáo hội. Chủ đề này đã được thần học và giáo luật xem xét sâu sắc theo hai cách khác nhau:

a) Truyền thống thần học thời trung cổ và thực hành giáo luật đã xác định đặc tính rửa tội là điều tối thiểu cần có để xác định tư cách thành viên trong Giáo hội và khả năng bước vào hôn nhân bí tích. Về vấn đề này, Thánh Tôma Aquinô thảo luận về trường hợp của những người lạc giáo, mặc dù họ không có đức tin đúng đắn, nhưng vẫn sở hữu bí tích đức tin (ấn tích rửa tội): điều này đủ để hôn nhân của họ thành sự. (15)

b) Với thời gian, một sự làm sáng tỏ khác, được luật học giáo luật thừa nhận, đã được thêm vào sự cần thiết của ấn tích rửa tội. (16) Điều này phát triển theo ý định cần thiết của vợ chồng để lãnh nhận bí tích. Nếu cô dâu và chú rể chống lại *intentio faciendi quod facit Ecclesia* [ý định làm những gì Giáo hội làm], thì cuộc hôn nhân của họ không thể được coi là thành sự. Lý luận tương tự như lập luận về ý định của thừa tác viên trong các bí tích khác. Vấn đề ý định được phân biệt với vấn đề đức tin: một linh mục cử hành Bí tích Thánh Thể một cách thành sự ngay cả khi ngài không có đức tin: chỉ cần ngài có ý định làm những gì Giáo hội làm là đủ. Theo sự so sánh này, một cuộc hôn nhân được coi là vô hiệu nếu có sự cố tình loại trừ, bằng một hành vi ý chí, ý định thực hiện trong hôn nhân hành vi mà Giáo hội dự định thực hiện.

Có cần thiết phải đòi hỏi gì hơn ở cô dâu chú rể không? Mặc dù có giá trị, lập luận cuối cùng liên quan đến ý định cần được xem xét sâu hơn trong trường hợp hôn nhân. Vợ chồng là thừa tác viên nhưng các hành vi nhân bản của họ cũng là chất thể của bí tích; do đó, việc đích thân chấp nhận tối thiểu ý nghĩa bí tích của hành vi mà họ đang thực hiện (và do đó phải có đức tin tối thiểu) dường như là cần thiết, bên cạnh ý định thực hiện những gì Giáo hội có ý làm.

Khó khăn nằm ở việc xác định mức đức tin tối thiểu đó mà không rơi vào một hình thức duy chủ quan vốn có thể đặt nghi vấn về tính thành sự của nhiều cuộc hôn nhân và có nguy cơ kỳ thị với nhiều Kitô hữu bị phán xét một cách tùy tiện là không được chuẩn bị kỹ lưỡng, như *Familiaris consortio*, 68 đã nhấn mạnh.

Tôi nghĩ rằng các nguồn gốc giáo hội học của hôn nhân cho phép chúng ta đặt câu hỏi một cách thuyết phục hơn. Đề xuất là nhằm đánh giá đức tin tối thiểu như ý định thuộc về đức tin của Giáo hội, được bao gồm trong Giáo hội. Điều cần thiết nơi các cặp vợ chồng là họ có ý định kết hôn với tư cách là Kitô hữu, như những người thuộc cộng đồng giáo hội, ý thức rằng hôn nhân của họ không phải là vấn đề riêng tư. Giải pháp cũng sẽ theo cùng đường hướng như được vạch ra trong phép rửa trẻ sơ sinh: điều này khả hữu, mặc dù trẻ sơ sinh không thể thực hiện một hành vi đức tin cá nhân, qua sự tham gia của người được rửa tội trong đức tin lớn hơn của Giáo hội. Tuy nhiên, sự so sánh với lễ rửa tội chỉ có giá trị đến một điểm nào đó: vì hôn nhân đòi hỏi sự đồng ý bản thân, nên dường như, ngoài những gì được yêu cầu trong phép rửa trẻ sơ sinh, cần phải có thêm một yêu cầu về sự ưng thuận bản thân để thuộc về đức tin của Giáo Hội. Không có ý định làm những gì Giáo hội làm trong trường hợp này nhất thiết phải được giải thích là: không có ý định kết hôn với tư cách là thành viên của Chúa Kitô và của Giáo hội. Điều này đòi hỏi nhiều hơn là một ý định đơn thuần để làm những gì Giáo hội làm; điều cần thiết là việc tham gia vào đức tin của Giáo hội, sự sẵn sàng hòa nhập vào đức tin của Giáo hội. Bằng cách này, nguy cơ đánh giá các cấp độ đức tin khác nhau sẽ tránh được, bởi vì đức tin được chiêm ngưỡng trong chừng mực nó là một và giống nhau đối với tất cả các chi thể của Thân Thể Chúa Kitô. Việc chấp nhận hình thức hôn nhân theo giáo luật, nếu nó không giả đò, sẽ là bằng chứng đầy đủ trong trường hợp này về mức tối thiểu cần thiết để sự ưng thuận có hiệu lực, bởi vì điều được mong đợi không phải là mức độ cao của đức tin bản thân, mà là sự thừa nhận rằng một người ta đang bước vào chủ thể lớn của đức tin là Giáo hội. (17) Do đó, cách diễn đạt “đức tin tối thiểu” không bao hàm những mức độ đức tin khác nhau, mà đúng hơn là có ý chỉ hạt nhân trung tâm của đức tin, đến một chiều kích thiết yếu của đức tin, đó là sự hòa nhập của một người vào đức tin Giáo hội.

Tôi nghĩ luận đề này có thể giúp chúng ta đánh giá giả thuyết do Giáo sư Winfried Aymans đề xuất liên quan đến hôn nhân của những người không Công Giáo đã được rửa tội. Theo Aymans, Vatican II tuyên bố rằng các Kitô hữu không Công Giáo được sáp nhập vào Giáo hội không phải bằng sự kết hợp trực tiếp với Giáo Hội Công Giáo, như kỳ vọng của Bộ luật năm 1917, mà thông qua các giáo hội hoặc cộng đồng giáo hội của họ. (18) Cách tiếp cận mới này, Aymans nói, mời gọi chúng ta có cái nhìn khác về hôn nhân của những người đã được rửa tội thuộc các cộng đồng giáo hội, trong đó niềm tin vào tính bí tích của hôn nhân đã bị đánh mất. Vì trong những trường hợp này, chúng ta thấy một cách thức thuộc về Giáo Hội tuy thực sự nhưng chưa trọn vẹn vì thiếu đức tin trọn vẹn, nên chúng ta có nên nói về tính bất khả phân ly giữa khế ước và bí tích hay không? Aymans đề xuất khả thể tách biệt bất ngờ [per accidens] hợp đồng và bí tích; tính bất khả tách biệt sẽ chỉ tuyệt đối đối với người Công Giáo, tức là đối với những người hoàn toàn thuộc về Giáo hội.

Có thể nói gì về giả thuyết này? Tôi nghĩ giá trị chính của nó là nó nắm bắt được bản chất giáo hội của hôn nhân và tranh luận dựa trên nó. Việc xem xét sâu hơn vấn đề đại kết tại Vatican II kết luận rằng có thể thuộc về Thân Mình Chúa Kitô ở nhiều mức độ khác nhau; để được hưởng *plena communio* [hiệp thông trọn vẹn] trong Thân Mình Chúa Kitô, phép rửa thôi chưa đủ, nhưng cần có những yếu tố khác: đức tin trọn vẹn của Giáo Hội và sự gia nhập vào thân thể phẩm trật, như Aymans lưu ý.

Tuy nhiên, trong chừng mực những người Thệ phản được tháp nhập vào Chúa Kitô bằng bí tích rửa tội, không thể nghi ngờ gì về tính chất bí tích của cuộc hôn nhân của họ: họ thuộc về Thân Thể Chúa Kitô và do đó được kết hợp theo tiêu chuẩn của Chúa Kitô. Đối với họ cũng vậy, đúng là, vì họ đã gặp Chúa Kitô và tuyên xưng đức tin vào ơn cứu chuộc của Người, họ không thể quay trở lại tình trạng trước đó, đến sự kết hợp trong các giới hạn thụ tạo như thể

Chúa Kitô không hiện hữu: do đó, tính bất khả tách biệt của khế ước và bí tích là có hiệu lực trong trường hợp của người Thệ phản.

Tuy nhiên, chúng ta có thể xem xét một giả thuyết khác bắt đầu từ nhận thức mới về mối quan hệ giữa hôn nhân và Giáo hội cũng như từ những phát triển mới nhất trong lĩnh vực giáo hội học. Vì những người đã được rửa tội không Công Giáo không hoàn toàn thuộc về Thân Mình Chúa Kitô, liệu chúng ta có thể nói về một cuộc hôn nhân bí tích chưa đạt được sự viên mãn của nó không? Vì họ không hoàn toàn được kết hợp với thân xác duy nhất của Chúa Kitô và Giáo hội, nên sự kết hợp một xương thịt của họ có thể không hoàn toàn tham gia vào tính bất khả phân ly của sự kết hợp giữa Chúa Kitô và Giáo hội. Như vậy, sẽ có những mức độ khác nhau về tính cách bí tích của hôn nhân, không tùy theo thái độ chủ quan của cô dâu và chú rể, nhưng tùy theo những mức độ khác nhau mà họ thuộc về Nhiệm Thể Chúa Kitô – những mức độ có thể được xác định một cách khách quan (tư cách thành viên đầy đủ đối với người Công Giáo, tư cách thành viên không đầy đủ trong các giáo hội và cộng đồng giáo hội khác).

Điều quyết định về những người đã được rửa tội này, như thế, không phải là họ thiếu niềm tin vào đặc tính bí tích của hôn nhân, mà là họ không được tháp nhập trọn vẹn vào Thân Mình Chúa Kitô. Đối với tôi, điều mấu chốt là xác định cô dâu và chú rể kết hôn với tư cách là thành viên của Thân Mình Chúa Kitô, dựa trên sự kiện họ hoàn toàn thuộc về Giáo Hội.

Sự phân biệt giữa đặc tính bí tích trọn vẹn và bí tích không trọn vẹn này có thể được hiểu như là một sự phát triển về giáo lý tương tự như sự phát triển trong cuộc tranh luận thời trung cổ về sự hoàn hợp của hôn nhân, trong đó hai mức độ bất khả hủy tiêu được nhận diện dựa trên ý nghĩa thần học của hôn nhân trong tương quan với tình yêu nhập thể của Chúa Giêsu và Giáo Hội. Bằng cách này, tính chất bất khả tách biệt của khế ước và bí tích sẽ không bị nghi ngờ; nhưng có thể nhận ra các mức độ mang tính bí tích tùy thuộc vào tiêu chuẩn (một lần nữa, có thể được xác định một cách khách quan) tư cách thành viên đầy đủ trong Giáo Hội Công Giáo.

Tính chất bí tích không trọn vẹn của các cuộc hôn nhân Thệ phản có thể đặt ra câu hỏi liệu những cuộc hôn nhân này có tuyệt đối bất khả hủy tiêu hay không. Vì thiếu sự hiệp nhất với Giáo hội, người ta có thể xem xét khả năng Đức Giáo Hoàng Rôma hủy bỏ mối ràng buộc bí tích để ủng hộ một đức tin trọn vẹn. Đức Giáo Hoàng có thể hủy tiêu một cuộc hôn nhân đã được thành sự nhưng chưa hoàn hợp mặc dù nó mang tính bí tích, vì nó không phản ánh đầy đủ sự hiệp nhất giữa Chúa Kitô và Giáo hội. Và điều tương tự cũng có thể nói về hôn nhân không bí tích. Mặt khác, Giám mục Rôma không thể hủy tiêu một cuộc hôn nhân đã thành sự và hoàn hợp bởi vì nó chứa đựng đầy đủ sự hiệp nhất nhờ đó Giáo hội sống: việc hủy tiêu những cuộc hôn nhân này bị loại trừ, bởi vì nó sẽ là một cuộc tấn công chống lại chính việc hiện hữu của Giáo hội, như thể Giáo Hội có ý định tự hủy hoại mình. Đức Gioan Phaolô II đã làm sáng tỏ rằng đây là một học thuyết phải được giữ vững một cách dứt khoát. (19) Tuy nhiên, khả thể mà tôi mời độc giả xem xét không liên quan đến tuyên bố rõ ràng này của Huấn quyền, vốn không xem xét trường hợp cụ thể của những người không được tháp nhập hoàn toàn vào Thân Thể Chúa Kitô vì họ thuộc về các cộng đồng giáo hội khác. Thật vậy, lý do không thể hủy bỏ mối ràng buộc này chính là tính biểu tượng trọn vẹn của xương thịt duy nhất của vợ chồng đã được rửa tội liên quan đến sự hiệp nhất của Giáo hội.

5. Vai Trò Của Đức Tin Trong Sự Ứng Thuận Hôn Nhân

Những gì đã nói ở trên cho phép chúng ta xây dựng một tổng hợp liên quan đến các yếu tố

của sự ưng thuận hôn nhân và mối liên hệ của nó với đức tin, kết hợp những điểm chính mà chúng ta đã đưa ra. Điều quan trọng là phải xem xét ba khía cạnh: 5.1) chân lý tự nhiên của hôn nhân như dấu hiệu của đức tin chớm nở và cuộc hành trình hướng tới đức tin; 5.2) đặc tính của phép rửa và ý nghĩa của nó trong đời sống Kitô hữu; 5.3) sự tham gia đức tin của cô dâu và chú rể vào đức tin của Giáo hội.

5.1. Bất cứ ai chấp nhận chân lý thụ tạo của hôn nhân đều cởi mở đón nhận mẫu nhiệm Thiên Chúa trong đời sống mình và từ đó trở đi trên hành trình hướng tới đức tin.

Do tính luân lưu giữa đức tin và hôn nhân, và do sự kiện yếu tố cấu thành của Tin Mừng Chúa Giêsu là việc phục hồi chân lý tạo dựng, nên bất cứ ai chấp nhận các đặc tính tự nhiên của hôn nhân thì từ đó trở đi đều ở trong chân trời đức tin và nay sử dụng ngôn ngữ đức tin. Mối liên hệ này hiện diện trong các cuộc thảo luận thời Trung cổ về tính chất bí tích của hôn nhân giữa những người không tin. Chẳng hạn, Hugh thành St. Victor tự hỏi liệu sự kết hợp này có thể được gọi là bí tích hay không: ngài trả lời, “Tôi xi nói rằng khi một người không có đức tin lấy vợ để sinh con, thì vẫn chung thủy với giường hôn nhân, yêu thương vợ mình và chăm sóc nàng, không đi với người khác khi vợ hoặc chồng còn sống..., mặc dù trong những vấn đề khác anh ta có thể không chung thủy, bởi vì anh ta không tin, tuy nhiên, do đó anh ta không hành động chống lại đức tin cũng như chống lại định chế thần linh.” (20) Trích dẫn một thí dụ hiện đại, chúng ta có thể nhớ lại Wolfhart Pannenberg, người về vấn đề này đã tránh xa quan điểm của Luther bằng cách khẳng định rằng việc chấp nhận tính bất khả hủy tiêu của hôn nhân hiện nay, trong xã hội thế tục hóa của chúng ta, là một chứng từ của đức tin Kitô giáo. (21)

Tính luân lưu này giúp chúng ta hiểu rõ hơn khuynh hướng tự nhiên của hôn nhân bất khả hủy tiêu, vốn được truyền thông thần học khẳng định. Sự thật này cần được đề cao; yếu tố được đề cập không những có nguồn gốc triết học mà còn bắt nguồn từ việc loan báo Tin Mừng. Chính bởi vì khuynh hướng này hiện hữu nên Tin Mừng có thể tự tuyên bố là sự viên mãn của kinh nghiệm con người, như một lời loan báo tìm được sự xác minh trong tâm hồn mỗi người.

Bằng chứng cổ điển khẳng định khuynh hướng này dựa trên việc xác định các mục đích của hôn nhân mà chỉ có hôn nhân bất khả hủy tiêu mới đối xử công bằng. (22) Từ quan điểm đương thời, cách tiếp cận này có thể được đề xuất một lần nữa bắt đầu bằng việc nghiên cứu tình yêu vợ chồng và khả năng hứa hẹn bền lâu. (23) Theo nghĩa này, khuynh hướng tự nhiên được kết nối với mẫu nhiệm Thiên Chúa, Đấng mặc khải mình trong tình yêu, và với sự đáp trả tự do của con người diễn ra trong lịch sử. Như tôi đã lưu ý ở trên, đây là lý do tại sao nó mãi luôn cởi mở đón nhận một sự thành toàn khả hữu trong tình yêu dứt khoát của Chúa Kitô và Giáo hội.

Điều này không phủ nhận sự kiện trong một số trường hợp (vô sinh, bị vợ/chồng bỏ rơi), khuynh hướng tự nhiên này có thể khó biểu hiện chỉ từ quan điểm phân tích tình yêu về phương diện thụ tạo, cũng như xem xét cả *vulnus* [vết thương] của tư dục “sự cứng lòng” được Chúa Giêsu nói đến; đây là lý do tại sao hầu hết mọi nền văn hóa đều đồng ý với những ngoại lệ đối với việc cấm ly hôn.

Thật vậy, tính bất khả hủy tiêu tuyệt đối (ngay cả trong những trường hợp ngoại tình và vô sinh) chỉ xuất hiện trong lịch sử Kitô giáo, và việc khám phá đặc biệt về nó chắc chắn có nguồn gốc từ đức tin. Điều này có nghĩa là nếu đức tin không có hiệu lực thì có nhiều khả năng người ta sẽ không nắm bắt được những chân lý tự nhiên của hôn nhân. Đây là tiêu

chuẩn cần được xem xét khi tiếp nhận các ứng viên kết hôn và trong quá trình tuyên bố hôn nhân vô hiệu. (24)

Chắc chắn *naturalis inclinatio* [khuyh hướng tự nhiên] đã bị che khuất ở mức độ lớn hơn trong xã hội chúng ta; trong khi ở hầu hết các nền văn hóa, ly hôn được chấp nhận như một ngoại lệ, điểm mới lạ hiện đại là khẳng định quyền ly hôn, vì hôn nhân được cho là hoàn toàn phụ thuộc vào quyết định của con người (phù hợp với nền văn hóa của các mối quan hệ “thuần khiết” và “linh hoạt”), một điều chỉ phụ thuộc vào ý chí của chủ thể).

Tuy nhiên, vì sự thật tạo vật về hôn nhân đã được khắc ghi trong kinh nghiệm nguyên thủy sâu sắc nhất của con người, nên trong bản chất của con người, nền văn hóa ngày nay đã không thể làm hư hỏng nó hoàn toàn; nghĩ khác đi sẽ là chuyển sang nền nhân học Thệ Phán, thừa nhận rằng bản nhiên bị hư hỏng - không còn do tội nguyên tổ, như Luther nói, nữa mà là do văn hóa hậu hiện đại. Theo nghĩa này, dường như không thích hợp để sửa đổi *praesumptio iuris* [giả định luật] để ủng hộ tính thành sự.

Cuối cùng, cần phải lưu ý rằng hôn nhân tự nhiên bao hàm sự cởi mở đối với mẫu nhiệm Thiên Chúa, trong chừng mực Người hiện diện trong tình yêu con người. Về khía cạnh này, điều quan trọng là phải xem xét trường hợp cụ thể của hôn nhân dân sự, vốn là kết quả của việc bác bỏ sự cởi mở này, bắt đầu từ Cách mạng Pháp. Nếu về phía cô dâu và chú rể thiếu sự cởi mở này đối với Đấng Tạo Hóa, người ta sẽ phải tự hỏi liệu điều đó có làm mất đi sự ưng thuận tự nhiên của họ hay không. Thật vậy, cả khả năng nói “cho đến khi cái chết chia lìa chúng ta” lẫn việc cởi mở đối với việc sinh sản và giáo dục con cái đều đòi hỏi một sự cởi mở nhất định đối với mẫu nhiệm Thiên Chúa để có thể chấp nhận chúng. Vấn đề có thể được phát biểu rõ ràng hơn liên quan đến hôn nhân của những người không Công Giáo đã được rửa tội, những người đôi khi không đòi hỏi nghi thức giáo hội, và được Giáo hội chấp nhận như bí tích. Việc thiếu bất cứ sự công nhận nào đối với Đấng Tạo Hóa có thể là dấu hiệu của việc thiếu chấp nhận những đặc tính tự nhiên của hôn nhân. Tuy nhiên, như chúng ta biết, sự vắng mặt này không chỉ được xác định ở bình diện trí thức mà còn làm suy giảm ý chí.

5.2. Ấn tín phép rửa và sự liên quan của nó với hành vi đức tin

Bí tích Rửa tội là một đòi hỏi không thể thiếu để lãnh nhận bí tích hôn nhân. Cần phải nhớ lại rằng những người đã được rửa tội hiếm khi thực hành tôn giáo của mình hoặc là những người đã xa rời đức tin, tuy nhiên vẫn có ấn tín của phép rửa. Đôi khi ấn tín rửa tội được quan niệm như một sự kiện đơn thuần, một điều gì đó được ban cho một cách tự động, không liên quan gì đến hoạt động cụ thể của người đó. Nếu đức tin đã mất đi, ấn tín của phép rửa sẽ vẫn như một mối ràng buộc hữu thể học trừu tượng, chứng tá cho một sự kiện mà giờ đây đã bị lãng quên. Tuy nhiên, đây là một cái nhìn rất giản lược về ấn tín phép rửa; đúng hơn nó có tác dụng thực sự đối với trải nghiệm của người đã nhận được nó.

Thực vậy, ấn tín phép rửa diễn tả bản chất dứt khoát của cuộc gặp gỡ với Chúa Kitô, và đây là lý do tại sao bí tích không thể được lặp lại. Phép rửa, như một sự ra đời mới và dứt khoát, tượng trưng cho điểm khởi đầu mới của đời sống người tín hữu, cũng như sự ra đời là điểm khởi đầu của cuộc đời mỗi con người. Thật vậy, phép rửa mang theo nó một thân xác mới, một hệ thống các mối quan hệ mới, thân xác được Chúa Giêsu khai mở, là nền tảng cho mọi sự mà người tín hữu là và làm: không thể tách tôi ra khỏi thân xác của tôi, khỏi hệ thống các mối quan hệ nguyên thủy đã tạo ra tôi thể nào, thì cũng không thể tách người ta ra khỏi thân thể mới của phép rửa tội như thế. Cũng một cách trong đó, thân xác là khả năng tiếp nhận nguyên thủy vốn thuộc về mọi hành động tự do của chúng ta thể nào, ấn tín rửa tội cũng hiện

diện trong mọi hành vi của người được rửa tội như thế, ngay cả khi người ấy không nhận thức được nó hoặc bác bỏ nó.

Ấn tín phép rửa, vốn nội tại trong hành vi đức tin, nhắc nhở chúng ta rằng đức tin cũng có một khía cạnh thể xác. Kiến thức của chúng ta được xác định bởi sự kiện chúng ta thuộc về thể giới nhờ cơ thể, và do đó thuộc về tập hợp các mối quan hệ được sự hiện hữu thể xác của chúng ta làm cho khả hữu thể nào, thì đức tin cũng là cách nhìn chuyên biệt của con người đã bước vào Thân Mình Chúa Giêsu, vào mạng lưới các mối quan hệ của Người như vậy; đó là cách nhìn chuyên biệt của một người đã được xác định trong chiều sâu của mọi “cái nhìn” của mình bởi sự kiện họ thuộc về Chúa Giêsu.

Vì vậy, có thể hiểu rằng ấn tín rửa tội không phải là một dữ kiện đơn giản. Một đứa trẻ được rửa tội không nằm ngoài ảnh hưởng của ấn tín rửa tội, vốn ảnh hưởng đến nó qua sự hiện diện của cha mẹ và nền văn hóa của tổ tiên nó, qua toàn bộ môi trường giáo hội bao quanh nó, và do đó trở thành một phần căn tính của nó. Điều này có nghĩa là sự hiện diện của ấn tín phép rửa lúc này hướng về Chúa Kitô, đưa người đó vào vòng liên hệ do Chúa Giêsu mở ra, và đặt người đó vào bối cảnh hành động của Chúa Giêsu. Ngay cả đối với một tín hữu đã “mất” đức tin và không còn quan tâm đến Chúa Giêsu nữa (hoặc, với những sửa đổi chính đáng, đối với người được rửa tội khi còn là một đứa trẻ chưa bao giờ tự do chấp nhận đức tin), hậu cảnh này vẫn tiếp tục xác định quan niệm của họ về thế giới và hoàn cảnh của họ ở trong đó.

5.3. Hiệp nhất với đức tin của Giáo hội

Hai yếu tố được liệt kê ở trên (sự cởi mở với sự thật tự nhiên của hôn nhân và ấn tín phép rửa) có đủ để làm cho một người đủ tư cách bước vào hôn nhân bí tích không? Như chúng tôi đã nói, dường như cần phải có một điều gì đó hơn thế nữa, vì hôn nhân biểu thị một sự kết hợp sâu sắc hơn với Giáo hội, vượt xa sự kết hợp được thực hiện trong Bí tích Rửa tội và đòi hỏi sự tham gia bản thân của cô dâu và chú rể. Như vậy, liệu có thể đóng khung câu hỏi một cách chuyên biệt hơn về hạt nhân thiết yếu của đức tin cần có cho một cuộc hôn nhân thành sự không?

Câu trả lời có liên quan đến đức tin như là thành viên trọn vẹn của Kitô hữu trong Thân Mình Chúa Kitô. Vì vậy, như đã được lưu ý trước đây, điều quan trọng không phải là thước đo đức tin bản thân của một người (nếu vấn đề được tiếp cận theo cách này, nó sẽ làm nảy sinh chủ nghĩa chủ quan và kỳ thị), nhưng đúng hơn là ý định được bao gồm trong đức tin của Giáo hội. (theo nghĩa trong đó, đức tin này là duy nhất cho tất cả những ai thuộc về Giáo hội). Vì vậy, chỉ cần cô dâu và chú rể sẵn sàng kết hôn với tư cách là Kitô hữu, như các chi thể của Thân Mình Chúa Kitô là đủ.

Đặc tính chung này của đức tin, vốn cho phép chúng ta nhìn qua con mắt của người khác, tránh giản lược đức tin thành một điều gì đó mang tính duy cá nhân. Trường hợp rửa tội cho trẻ sơ sinh, những trẻ tham gia vào đức tin của Giáo hội qua sự trung gian cụ thể của cha mẹ, có thể giúp ích ở đây. Thánh Bernard đã so sánh trường hợp này với người đàn bà Canaan từng xin Chúa Giêsu làm một phép lạ. Nếu bà ấy có thể che chở con gái mình bằng đức tin của mình, há Giáo hội lại không có thể che chở con cái mình bằng tấm áo đức tin của Giáo Hội hay sao? Chắc chắn Giáo Hội có thể: “Đức tin của Giáo Hội thật vĩ đại!” vị thánh trả lời. (25) Đúng là hôn nhân, trong chừng mực chỉ có thể thực hiện được giữa những người trưởng thành, không hoàn toàn tuân theo phép loại suy, vì nó đòi hỏi sự tham gia tự do của cô dâu và chú rể. Tuy nhiên, chỉ cần cô dâu và chú rể mong muốn được tham gia vào hành động đức tin

vĩ đại này của Giáo hội là đủ, vì Giáo hội có thể che chở họ bằng áo choàng của mình. Mặc dù Corecco đề nghị đòi sự ưng thuận không những đối với hôn nhân thụ tạo [tự nhiên] mà còn đối với hôn nhân Kitô giáo, nhưng đó không phải là điều đang bị đe dọa ở đây. Đối tượng của sự ưng thuận trong hôn nhân Kitô giáo không gì khác hơn là hôn nhân thụ tạo, một xương một thịt duy nhất do Đấng Tạo Hóa thiết lập. Vấn đề đúng hơn là liệu cô dâu và chú rể có sẵn lòng đồng ý kết hôn tự nhiên với tư cách là Kitô hữu, với tư cách là chi thể của Thân Mình Chúa Kitô hay không. Để có điều này, chỉ cần các người đính hôn chấp nhận sự kiện họ thuộc về Giáo hội - và được Giáo hội đồng hành trong việc cử hành hôn nhân của họ - ngay cả khi đức tin và việc thực hành tôn giáo của họ yếu kém hoặc dường như không hiện hữu. Chúng ta có thể nói rằng ở đây Giáo hội không được coi là đối tượng của đức tin, mà đúng hơn là chủ thể của đức tin mà cô dâu và chú rể đồng ý đón nhận trong cuộc hôn nhân của mình, để họ được che chở bởi tấm áo đức tin của Giáo hội. Đối với tôi, dường như đây là hạt nhân thiết yếu của đức tin cần có để họ có thể đưa ra lời ưng thuận một cách hợp bí tích.

Tóm tắt những gì chúng ta vừa nói, cặp đính hôn có thể được bao gồm trong một đức tin duy nhất của Giáo hội (là một đức tin có tính tương quan, được truyền đạt một cách hiệp nhất qua các chi thể của Giáo hội) theo cách tương tự như đức tin của một đứa trẻ sơ sinh được bao gồm trong đức tin của Giáo hội qua đức tin của cha mẹ em. “Điều gì đó hơn thế nữa” đòi hỏi nơi hôn nhân, so với bí tích rửa tội, vì lễ cưới theo nghi thức là một sự lựa chọn cuộc sống đòi hỏi sự đồng ý tự do, đó là sự tự do chấp nhận sự hiện diện này của Giáo hội trong cuộc hôn nhân của họ. Trong chiều kích này của đức tin – việc chấp nhận thuộc về đức tin của Giáo Hội – không có mức độ khác nhau giữa những người Công Giáo đã được rửa tội, bao lâu tất cả đều thuộc cùng một cách thức vào một đức tin duy nhất của Giáo Hội, mặc dù đức tin bản thân của mỗi người trong số họ phát triển một cách khác nhau. Chỉ có thể có những mức độ khác nhau giữa các Kitô hữu từ các giáo hội hoặc cộng đồng giáo hội khác mà thôi.

6. Kết Luận Và Triển Vọng Mục Vụ

Phân tích của chúng ta nhằm mục đích làm sáng tỏ các vấn đề về mối quan hệ giữa đức tin và bí tích hôn nhân. Những nhận định sau đây có thể được đưa ra:

- Liên quan đến vấn đề đức tin tối thiểu cần thiết để có được tính thành sự cho lời ưng thuận, câu hỏi này liên quan đến đức tin trong chừng mực nó làm cho chúng ta trở thành thành viên của Giáo hội. Sự ưng thuận, chắc chắn, được xác định bởi những đặc tính tự nhiên của hôn nhân, nhưng, để nó có tính bí tích, nó phải được cô dâu và chú rể trao cho nhau như những Kitô hữu, nghĩa là, trong khi chấp nhận sự kiện họ thuộc về thân thể giáo hội. Dưới ánh sáng này, người ta có thể kiểm chứng giả thuyết về những mức độ khác nhau của đặc tính bí tích của hôn nhân tùy thuộc vào những mức độ khác nhau (có thể được xác định một cách khách quan theo luật) của tư cách thành viên trong Thân Mình Chúa Kitô.

- Đối với sự ưng thuận tự nhiên của hôn nhân, điều quan trọng cần lưu ý là điều này phải bao gồm sự cởi mở nào đó đối với Thiên Chúa, Đấng Tạo Hóa, ít nhất là một cách mặc nhiên, như một mẫu nhiệm hiện diện trong tình yêu, nhờ đó tránh được việc giản lược sự ưng thuận thành sản phẩm của ý chí vợ chồng, mà, trong hoàn cảnh văn hóa của chúng ta, thường bị giản lược hơn nữa thành ham muốn xúc cảm. Sự cởi mở đối với mẫu nhiệm là một phần không thể thiếu của cả việc có thể nói “cho đến khi cái chết chia lìa chúng ta” với một người duy nhất và lần việc chấp nhận sinh sản và giáo dục con cái. Theo nghĩa này, có thể việc thiếu cởi mở với Thiên Chúa có thể ảnh hưởng đến sự ưng thuận, do đó có thể bị hà tì, khiến hôn nhân trở nên vô hiệu.

- Về việc chuẩn bị cho hôn nhân, chúng ta cũng có thể đưa ra hai kết luận sau:

*Nhấn mạnh vào sự thật tự nhiên của hôn nhân là một lời mời gọi bắt đầu cuộc hành trình đức tin; đức tin nào không nắm bắt được vai trò của sáng thế và của bản nhiên sẽ không phải là đức tin đích thực và thậm chí có thể dẫn đến thất bại trong hôn nhân. Mặt khác, việc tuyên xưng đức tin bảo đảm rằng các chân lý tự nhiên được hiểu rõ hơn; nếu đức tin của cô dâu và chú rể kém hoặc không hiện hữu, thì người ta càng phải nhấn mạnh hơn nữa để đảm bảo rằng họ chấp nhận những sự thật tự nhiên của hôn nhân.

*Thực tế là chiều kích giáo hội là nền tảng cho toàn bộ vấn đề này ảnh hưởng đến cách người ta nghĩ về mục vụ gia đình: việc chuẩn bị hôn nhân thôi chưa đủ; điều quan trọng là phải bổ sung thêm các yếu tố khác trong bối cảnh mục vụ gia đình toàn diện: trường học dành cho các bậc cha mẹ có khả năng bắt đầu chuẩn bị từ xa cho hôn nhân với con cái của mình; kết nối mục vụ gia đình với việc khai tâm Kitô giáo, để cả gia đình có thể tham gia vào mục vụ đó; thiết kế mục vụ giới trẻ như một sự chuẩn bị cho ơn gọi tình yêu trong hôn nhân hoặc đời sống trinh khiết thánh hiến; chăm sóc mục vụ liên tục cho các gia đình trẻ theo cách có sự tham gia của các gia đình khác.

Ưu điểm của những hướng dẫn được đề xuất là chúng giúp đưa ra câu trả lời cho những vấn đề đương thời liên quan đến những cuộc hôn nhân thất bại không phải từ quan điểm của xã hội (vốn đòi hỏi sự dễ dãi hơn), mà từ quan điểm đúng đắn của Tin Mừng và sự thật về tình yêu phu thê, nhờ đó đào sâu cả cội rễ giáo hội của hôn nhân (trái ngược với việc tư nhân hóa hôn nhân trong nền văn hóa ngày nay) cũng như sự cởi mở của nó đối với mầu nhiệm Thiên Chúa (trái ngược với việc thể tục hóa hôn nhân và việc giản lược nó vào ý muốn hoặc cảm xúc của cô dâu và chú rể).

Bản tiếng Anh của Michael J. Miller.

JOSÉ GRANADOS, DCJM, là phó chủ tịch Viện Nghiên cứu về Hôn nhân và Gia đình Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II của Đại học Lateran ở Rome.

Communio 41 (Summer 2014). © 2014 by Communio: International Catholic Review

Ghi Chú

1. Xem *De sacr. christianae fidei* [về các bí tích của đức tin Kitô giáo] I, 10, 9: “Sacramentum fidei dupliciter potest intelligi. Sacramentum enim fidei vel ipsa fides intelligitur, quae Sacramentum est, vel Sacramenta fidei intelliguntur quae cum fide percipienda sunt, et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt.” [“Bí tích đức tin có thể được hiểu theo hai cách. Vì bí tích đức tin hoặc được hiểu là chính đức tin, tức là một bí tích, hoặc các bí tích đức tin có thể được hiểu là những điều phải được đón nhận bằng đức tin và được chuẩn bị cho việc thánh hóa các tín hữu.”] Về mối tương quan giữa đức tin và bí tích trong Hugh thành St. Victor, xem Renzo Gerardi, “Fede e Sacramento in Ugo di S. Vittore,” [Đức tin và Bí tích nơi Hugh thành St. Victor] trong *Rivista di teologia morale* [Tập chí Thần học Luân lý] 12 (1980): 231–52. Về kết nối này giữa đức tin và bí tích xem Thánh Augustinô, *Thư* 98, 9: “Sicut ergo secundum quemdam modum Sacramentum corporis Christi corpus Christi est, Sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita Sacramentum fidei fides est.” [“Do đó, cũng như một cách nào đó, bí tích Mình Thánh Chúa Kitô là Mình Thánh Chúa Kitô, và bí tích Máu Thánh Chúa Kitô là Máu Chúa Kitô, thì bí tích đức tin cũng là đức tin.”]

2. Trong bài tiểu luận này, tôi đề cập đến *fides qua*, đức tin soi sáng tâm hồn người tín hữu; và tôi chỉ xem xét nó trong hành vi cử hành hôn nhân (hôn nhân *in fieri* [đang hình thành]).
3. Để có cái nhìn tổng quát về vấn đề, tôi xin phép độc giả tham khảo: José Granados, *Una sola carne en un solo Espíritu: teología del matrimonio* [Một xương một thịt trong một tinh thần: thần học về hôn nhân] (Madrid: Palabra, 2014), 255–67, có thư mục.
4. Xem Julián Marías, “Matrimonio y divorcio,” [hôn nhân vầy dì] trong *Sobre el cristianismo* [về Kitô giáo] (Madrid: Planeta, 2000), 90–99.
5. Xem Eugenio Corecco, “Il Sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa,” [Bí tích hôn phối: nền tảng của cơ cấu Giáo Hội] trong *Ius et Communio* [Luật và Hiệp thông] (Facoltà di teologia di Lugano [Phân khoa thần học Lugarno], 1997), 2:564–92 trang 573.
6. Xem, chẳng hạn, Francisco Solá, “De matrimonio,” [về hôn nhân] trong *Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Sacrae Theologiae Summa* [Các Cha Giáo sư của Dòng Tên thuộc Khoa Thần học ở Tây Ban Nha, Tóm tắt Thần học Thánh], tập. 4 (Madrid: BAC, 1953), 831.
7. Xem Corecco, “Il Sacramento del matrimonio,” 2:586.
8. Về vấn đề này, xem Claus Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* [Ban phép lành trong Kinh thánh và Đời sống Giáo hội] (Minneapolis: Fortress Press, 1978).
9. Điều này trái ngược với những gì Corecco nghĩ, “Il Sacramento del matrimonio,” 2:582.
10. Về vấn đề này, xem Mary Eberstadt, *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization* [Phương Tây thực sự đã đánh mất Thiên Chúa như thế nào: Một lý thuyết mới về thể tục hóa] (West Conshohocken: Templeton Press, 2013).
11. Xem Đức Piô VI, *Deessemus nobis*, DH 2598; Đức Piô IX, *Syllabus* 1864, đề xuất 66 và 73 (ĐH 2966; DH 2973); Leo XIII, *Arcanum*, DH 3144–3146; Thư gửi các Giám mục Venice, *Il divisamento* (8 tháng 2 năm 1893), ASS 25 (1892–1893): 459–74; Đức Piô XI, *Casti connubii*, AAS 22 (1930): 552.
12. Xem Eugenio Corecco, “Il sacerdote, ministro del matrimonio? [Linh mục, thừa tác viên hôn nhân]” *La Scuola cattolica* 98 (1970): 343–72; 427–76.
13. Xem chuyên luận ẩn danh của Trường phái Laon: *Conjugium est secundum Ysidorum* [Hôn nhân theo Ysidor], ed. F. Bliemetzrieder, RThAM 3 (1931): 273–91 lúc 275: “Res quippe huius Sacramenti est fieri membrum Dei. Qui enim in legitimo conjugio legitime vivunt, per ipsum conjugium Deo etiam serviunt et eius membra fiunt.” [“Chắc chắn chất thể của bí tích này là trở thành chi thể của Thiên Chúa. Đối với những người sống trong một cuộc hôn nhân hợp pháp do chính cuộc hôn nhân của họ cũng phục vụ Thiên Chúa và trở thành chi thể của Người.”]
14. Về vai trò của Chúa Thánh Thần tác động lên một xác thịt, bổ sung cho những gì chúng ta đang nói về chiều kích giáo hội của hôn nhân, xem Granados, *Una sola carne en un solo Espíritu* [Một thân xác duy nhất trong một tnht thần duy nhất], 359–82; Marc Ouellet, “The

Holy Spirit, Seal of the Conjugal Covenant,” in *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family* [“Chúa Thánh Thần, Dấu ấn của Giao ước Vợ chồng”, trong *Họa ảnh Thiên Chúa: Hướng tới một nền nhân học ba ngôi về gia đình*] (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 79–101.

15. Xem Aquinas, *Super Sent.*, IV, d. 39, q. 1, A. 1, ad 5 (ed. Parma, 1024–1025).

16. Để phân tích luật học, xem Giacomo Bertolini, *Intenzione coniugale e Sacramentalità del matrimonio* [Ý định vợ chồng và tính bí tích của hôn nhân], 2 tập. (Padua: Cedam, 2008), 1:167–264; tác giả duy trì một luận đề tối giản liên quan đến vai trò của đức tin hay ý định bí tích: “một cách tiếp cận thực tiễn đúng đắn và một chủ nghĩa nhân vị đích thực đưa ra sự xác nhận trước đó về sự hiện diện hay vắng mặt của vấn đề vợ chồng tự nhiên; nếu nó hiện diện, bất cứ cuộc điều tra sâu hơn nào liên quan đến các khuynh hướng trí thức hoặc ý chí đặc biệt liên quan đến đặc tính bí tích dường như sẽ gây hiểu lầm” (2:323).

17. Xem *Lumen fidei* [ánh sáng đức tin], 47: “Đức tin duy nhất vì được chia sẻ bởi toàn thể Giáo hội, là một thân thể và một Thánh Thần. Trong sự hiệp thông với một chủ thể duy nhất là Giáo hội, chúng ta nhận được một cái nhìn chung. Khi tuyên xưng cùng một đức tin, chúng ta đứng vững trên cùng một tảng đá, chúng ta được biến đổi bởi cùng một Thánh Thần của tình yêu, chúng ta tỏa ra một ánh sáng và chúng ta có một cái nhìn sâu sắc duy nhất về thực tại.”

18. Xem Winfried Aymans, “Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz: Erwägungen zu einer Reform des kirchenrechtlichen Grundverständnisses von der christlichen Ehe,” [Hôn nhân bí tích như một giao ước thiêng liêng và hình thức hiện hữu của giáo hội: những cân nhắc để cải cách cách hiểu giáo luật cơ bản về hôn nhân Kitô giáo] *ThJb* 1 (1981): 184–97 và “Die sakramentale Ehe—Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz,” [Hôn nhân bí tích—một giao ước thiêng liêng được thiết lập và là hiện thân của sự hiện hữu của giáo hội] *REDC* 47 (1990): 611–38.

19. Xem Đức Gioan Phaolô II, “Discurso del 22 gennaio 2000,” [Bài phát biểu ngày 22 tháng 1 năm 2000] *AAS* 92 (2000): 355; xem. CEC 1640; xem. Janusz Kowal, *L'indissolubilità del matrimonio rato e consummato: Status quaestionis*, [Tính bất khả phân ly của hôn nhân đã thành sự và hoàn hợp: Tình trạng của vấn đề], *Periodica* 90 (2001): 305–70.

20. Xem Hugh thành St. Victor, *De Sacramentis christianae fidei*, II, 11, 13 (ed. Berndt, 456). Một cách tiếp cận tương tự được tìm thấy ở Thánh Bonaventure: xem José Granados, “Bonaventure and Aquinas on Marriage: Between Creation and Redemption,” [Thánh Bonaventura và thánh Tôma Aquinô về Hôn nhân: giữa Sáng Thế và Cứu thế], *Anthropotes* 28 (2012): 339–59.

21. Xem Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* [Thần học hệ thống], tập. 3, bản dịch của Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998), 364: “Phong trào Cải cách có khuynh hướng coi hôn nhân một vợ một chồng chỉ đơn giản là một trong những mệnh lệnh do Thiên Chúa tạo ra, không có mối liên hệ cấu thành nào với sự mặc khải của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô. Tuy nhiên, ngày nay, một cuộc hôn nhân bền vững gần như đã trở thành chứng tá của đời sống Kitô giáo trong xã hội thể tục hóa hiện đại của chúng ta, một xã hội xuất phát từ Kitô giáo”.

22. Xem, chẳng hạn, *Summa contra Gentiles*, Quyển Ba: Sự Quan Phòng, Phần II, bản dịch của Vernon J. Bourke (Notre Dame: Nhà xuất bản Đại học Notre Dame, 1975), ch. 123, trang 147–50.

23. Xem Robert Spaemann, *Persons: The Difference between ‘Someone’ and ‘Something’* [Các Ngôi vị: Sự Khác nhau giữa ‘Ai đó’ và ‘điều gì đó’] (Oxford: Oxford University Press, 2007), ch. 17.

24. Về chủ đề này, xem Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn cho giáo triều Rôma* (26 tháng 1 năm 2013).

25. Xem Thánh Bernard, *Sermo super Cant.* [Bài giảng về Diễm Ca] 66, 10, trong *Opera*, tập. II (Roma: J. Leclercq, 1958), 184; Ấn bản tiếng Anh: *St. Bernard's Sermons on the Canticle of Canticles* .[Bài giảng của Thánh Bernard về Diễm Ca], do một linh mục ở Mount Melleray dịch (Dublin: Browne và Nolan, 1920), 270. “Vì chắc chắn đức tin của Giáo hội không kém đức tin của người phụ nữ Canaan... [người] xứng đáng được nghe: ‘Hỡi người đàn bà, đức tin của chị thật lớn!’”

Bài 4: Tính Bất Khả Tiêu Của Hôn Nhân: Một Lời Hứa Không Thể Giữ Được?

Bài của Antonio López

“Tính bất khả tiêu, tính không thể hủy tiêu, là chân lý của việc cho đi.”

Tính bất khả tiêu là lời khẳng định vui tươi rằng tình yêu vợ chồng không phụ thuộc vào tâm trạng của vợ chồng, cũng như những hoàn cảnh tốt hay xấu không lường trước được mà vợ chồng có thể gặp phải, cũng như không phụ thuộc vào những ý tưởng hay nhận thức đang thay đổi mà họ có thể có về “cuộc hiệp thông mật thiết của cuộc sống và tình yêu” họ được ban cho để sống. (1) Tình yêu phu thê của một người nam và một người nữ là bất khả phân ly có nghĩa là tình yêu có thể tiếp tục phát triển và các cặp vợ chồng có thể chung thủy qua mọi thăng trầm của đời sống hôn nhân. Tuy nhiên, tin vui tình yêu hôn nhân không tan biến, dường như luôn mâu thuẫn với kinh nghiệm nhân bản. Vì sự mong manh của tự do con người, tính không thể đoán trước của lịch sử và xu hướng gói gọn ý nghĩa của tình yêu trong một ý niệm hạn hẹp cho rằng người ta có thể làm chủ và loại bỏ bất cứ điều gì không thể gói gọn trong nhận thức phiến diện này, thử hỏi liệu tính bất khả phân ly có thực sự định nghĩa được tình yêu vợ chồng hay không? Đúng hơn, phải chăng số lượng lớn các cuộc ly hôn và việc thường xuyên ngoại tình là bằng chứng ngấm cho thấy tính bất khả phân ly gây nguy hiểm cho việc hoàn thành cuộc sống của người ta? Há sự hy sinh mà tính bất khả tiêu đòi hỏi không cho thấy nó còn xa mới trở thành một giấc mơ lãng mạn hay sao? Hơn nữa, nếu người ta ý thức được tính khác biệt không thể giản lược của người phối ngẫu và trách nhiệm to lớn trong việc thụ thai và giáo dục con cái, thì tính bất khả tiêu có phải là quá đáng không? Khi nhìn vào những thách đố này, có thực sự trung thực không khi cho rằng việc làm chứng cho “tin mừng của gia đình” đòi hỏi phải có sự hiệp thông yêu thương bất khả phân ly và độc chiếm? (2) Há sẽ không tốt hơn hay sao nếu chỉ thừa nhận rằng sự kết hợp tình yêu của vợ chồng và sự hiến thân toàn diện và bản thân mà họ được kêu gọi chỉ phụ thuộc vào những gì nằm trong khả năng tự do của họ? Và nếu đúng như vậy, há không đúng hơn sao khi thừa nhận rằng, cho dù diễn trình quá độ có đau đớn đến đâu, đôi khi tình yêu hôn nhân phải được sống với một người khác với người mà họ đã bắt đầu?

Giáo hội, không hề phớt lờ những câu hỏi này, vốn quen thuộc một cách thân thiết với thực tại con người mà chúng trình bày để xem xét. Bởi vì được sinh ra từ hồng phúc thánh thể và hiến sinh của Chúa Kitô cho mình, Giáo Hội biết, do hiện hữu của mình, những khó khăn và thất bại của tình yêu con người cũng như những gì tình yêu Thiên Chúa có thể chịu đựng và phát sinh ra (Rm 8:32). Giáo Hội đã nhiều lần thấy rằng chỉ có Chúa Kitô mới biết điều gì nơi con người, và Người, qua Chúa Thánh Thần, cho phép con người nhìn thấy sự thật của tình yêu và đón nhận nó. Kinh nghiệm của Giáo Hội và sự kết hợp của Giáo Hội với Chúa Kitô mang lại cho Giáo Hội sự can đảm dạn dạc để công bố điều này: hôn nhân là một con đường thánh thiện có giá trị, đó là một bậc sống trong đó vợ chồng có thể trở thành nhân bản trọn vẹn chính vì sự kết hợp do Thiên Chúa ban cho họ là sự kết hợp bất khả phân ly, và được kêu gọi sinh hoa trái. (3) Nhận thức được những niềm vui và khó khăn của họ, Giáo hội có thể đồng hành cùng các cặp vợ chồng, giáo dục họ về sự thật của hôn nhân và làm chứng cho họ qua chính cuộc hiện sinh của mình - cuộc hiện sinh mà tình yêu phu thê là ký ức sống động: tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo Hội (Eph 5:32). (4)

Để nắm được việc hôn nhân bất khả tiêu có nghĩa gì, trước tiên chúng ta cần ý thức được một cách nào đó quan niệm con người nhân bản như một chủ thể tự do và có ý thức, một sự hiểu

biết về điều đã khiến hôn nhân và gia đình biến mất khỏi nền văn hóa ngày nay (phần 1). Điều này sẽ giúp chúng ta thấy rằng, trái ngược với những giả định thông thường của chúng ta, một người nam và một người nữ có thể hiến thân trong hôn nhân bởi vì trước tiên Thiên Chúa ban họ cho chính họ và kêu gọi mỗi người hãy để người kia trở thành một phần của mình trong một sự hiệp thông đời sống và tình yêu sinh hoa trái (phần 2–3). Việc tham gia bí tích vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, trong khi xác nhận sự thật của tình yêu hôn nhân, ban cho vợ chồng ân sủng yêu thương nhau, nghĩa là luôn chung thủy theo thời gian (phần 4). Những suy tư nhân học và Kitô học này về ý nghĩa của tính bất khả tiêu, giúp chúng ta tiếp cận với lòng thương xót của Chúa Cha, sẽ giúp chúng ta thấy được bản chất của sự hy sinh đòi hỏi trong đời sống hôn nhân và cách Giáo hội có thể đồng hành với vợ chồng trên con đường chung thủy (phần 5).

1. Rời Bỏ Gia Đình?

Khó khăn của hôn nhân, mà nhiều người biết qua kinh nghiệm, không thể chỉ bắt nguồn từ sự thất bại trong tình yêu của mỗi người phối ngẫu hoặc thậm chí là do hoàn cảnh rộng lớn hơn của cuộc sống vợ chồng của họ. Đúng hơn, nhiều thách thức mà hôn nhân ngày nay phải đối diện gắn liền với sự thay đổi lớn hơn nhiều trong nhận thức của con người về chính mình trong tư cách một ngôi vị, và nền nhân học mới này đi đôi với sự hiểu biết đang phát triển trong văn hóa phương Tây của chúng ta về hôn nhân và gia đình. “Hôn nhân,” Wendell Berry viết, “giờ đây đã mang hình thức ly hôn: một cuộc thương lượng kéo dài và sôi nổi về việc mọi sự sẽ được phân chia như thế nào. Trong thời gian kết hợp để hiểu là tạm thời của họ, cặp đôi ‘đã kết hôn’ thường sẽ tiêu thụ một lượng lớn hàng hóa và một phần lớn của nhau.” (5) Mặc dù có vẻ nghịch lý nhưng mô tả của Berry cho thấy một cách chính xác rằng hôn nhân ngày nay được nhìn nhận như một loại quan hệ hợp đồng được thiết lập bởi hai quyền tự do của con người. Thay vì hiến dâng cả cuộc đời mình như tình yêu đòi hỏi, trong hợp đồng này, vợ chồng chỉ hiến dâng một phần của mình. Việc cho đi một phần này đòi hỏi rằng, trong cuộc sống chung của mình, mỗi người phối ngẫu không thể không cố gắng tránh đánh mất những gì mình sợ phải trao cho người kia, tức là chính mình. Tuy nhiên, vì không cống hiến hết mình nên anh ta phải nỗ lực để giữ mình; nghĩa là anh ta phải tìm cách bảo tồn hoặc gia tăng những gì anh ta coi là không thể thiếu cho hạnh phúc của chính mình: tài sản, niềm vui và cuối cùng là quyền lực. Nếu cuộc sống trở thành vấn đề sở hữu thay vì nhận và cho, thì như Berry chỉ ra, tình yêu vợ chồng không thiết lập bất cứ sự hợp nhất thực sự nào. “Hình thức” hôn nhân được thương lượng không bao giờ tạo thành một tổng thể thực sự, nghĩa là một sự hiệp thông sự sống và tình yêu. Được hiểu đơn giản như một hợp đồng, hôn nhân trở thành việc đặt cạnh nhau, được hai bên đồng ý, hai cuộc hiện sinh sẽ kéo dài chừng nào cuộc đàm phán còn tiếp diễn. Thiếu một hình thức khách quan lớn hơn các cuộc hiện sinh đơn nhất của vợ chồng, đời sống hôn nhân không những mất đi những nền tảng giúp nó vượt qua những sức mạnh phân hủy làm xói mòn bất cứ sự hiệp thông hôn nhân nào; nó cũng tích cực – mặc dù hầu hết là vô tình – góp phần vào sự phân mảnh chính nó.

Sự kiện tính phi hiệp nhất dưới vỏ bọc tình yêu hiện nay là hình thức hôn nhân chiếm ưu thế đã có lịch sử lâu dài. (6) Tóm lại, chúng ta thấy, dẫn đến những năm 1950, tình yêu lãng mạn— vốn tìm kiếm một người bạn đồng hành được tự do lựa chọn mà với họ, người ta có thể “tìm thấy niềm an ủi và đôi mới tinh thần,” cũng như sống một đời sống tình dục đam mê mà không bị ức chế quá mức—đã trở thành nhận thức nổi bật về tình yêu và gây ra sự biến mất của hôn nhân truyền thống. (7) Tuy nhiên, vì tình yêu lãng mạn đặt ra những tiêu chuẩn cao một cách bất khả về sự tận tâm, chung thủy và thân mật tình dục, các cặp vợ chồng cuối cùng đã chấp nhận điều được gọi là “hôn nhân đồng hành”, tức là sự kết hợp của những người bình đẳng, những người không mong đợi sự tận tâm mãnh liệt sẽ là tâm thái hàng ngày

chi phối họ. Điều kiện sống và làm việc luôn thay đổi, cũng như sự tách biệt tình yêu, tình dục và khả năng sinh sản do thuốc tránh thai gây ra vào những năm 1960, đã khiến các cặp vợ chồng coi hôn nhân không phải là “hòn đá góc” [cornerstone] của cuộc đời họ mà là “hòn đá đỉnh” [capstone] của cuộc sống người trưởng thành: cuộc sống gia đình giờ đây chỉ được theo đuổi sau khi người ta đã hoàn thành mọi điều được coi là cần thiết và khả hữu liên quan đến giáo dục, nghề nghiệp và an ninh tài chính. (8)

Không khó để nhận ra rằng dưới bề mặt của những biểu thức khác nhau này về đời sống hôn nhân và gia đình là điều mà chúng ta có thể gọi là nền nhân học mang diện mạo Thiên Chúa [theomorphic anthropology], nghĩa là, việc con người cho rằng mình là nguồn gốc của chính mình. (9) Nền nhân học này dẫn dắt các người đàn ông và đàn bà tri nhận người phối ngẫu chủ yếu như người bình đẳng mà với họ, người ta chia sẻ một phần hoặc phần lớn cuộc sống vào bất cứ thời điểm nào mà người ta cho là thích hợp. Điều này coi con người như một tinh thần không có thân xác mà hữu thể bị giản lược chỉ còn là ý thức. Theo quan điểm này, mọi điều - đặc biệt là Thiên Chúa và con cái - đều phục tùng bản ngã được hiểu như tự do có ý thức. (10) Do đó, con người, một cách nền tảng nhất, là một bản ngã trừu tượng, nghĩa là, một người mà cơ thể của họ và các mối quan hệ của họ với người khác (cha mẹ, vợ/chồng, con cái, bạn bè, Thiên Chúa) hoàn toàn chỉ là thứ yếu. (11) Kết quả là, các câu hỏi liên quan đến việc khi nào sống với người khác, khi nào có con và có bao nhiêu con, công việc chiếm vị trí nào, v.v., luôn được xác định bởi những gì bản thân đánh giá tốt nhất. Vì điều quan trọng là con người có khả năng tự mình xác định điều gì là tốt hay xấu, nên nhân học mang diện mạo Thiên Chúa này coi trọng quyền lực hơn tất cả. Chủ trương táo bạo như vậy về quyền lực toàn diện bắt nguồn từ “sự khẳng định của bán thần Prometheus rằng tinh thần con người tự tạo ra chính nó, vốn bắt chước thần linh một cách không mệt mỏi theo những cách luôn khác nhau.” (12) Trong nguyên tắc, không một hữu thể nhân bản nào có thể cho rằng mình được ban tặng các đặc điểm của Thiên Chúa. Dù sao, được sinh ra không bao giờ là kết quả do quyết định của chính mình. Tuy nhiên, sự thống trị thiên nhiên mà kỹ thuật và khoa học cổ vũ, do đó che giấu chính thực tại thiên nhiên, ủng hộ ảo tưởng cho rằng con người là nguồn gốc của chính mình - hoặc ít nhất ngăn cản con người đặt ra câu hỏi về nguồn gốc của chính mình. (13) Quan niệm về con người này “mang diện mạo Thiên Chúa” chính bởi vì người ta mong muốn giống như Thiên Chúa, nghĩa là trở thành người khởi đầu chịu trách nhiệm cho bất cứ điều gì xảy ra hoặc hiện hữu. Tuy nhiên, vì ý tưởng của con người về bản thân mình như nguồn gốc không thể chạm tới nền tảng hiện hữu của họ - bởi vì nếu điều đó xảy ra, nó sẽ nhắc nhở con người về sự hữu hạn do chính anh ta tạo ra - nên nó chỉ có thể là hoạt động đơn thuần, tự do: “Khởi đầu có Hành động,” như Goethe đã nói. (14)

Chính nền nhân học mang diện mạo Thiên Chúa này chịu trách nhiệm đối với quan niệm về hôn nhân dưới góc độ ly dị và dây hôn phối như việc thực thi hai quyền tự do hữu hạn mà chiều rộng và ý nghĩa của chúng nằm trong ý chí tích cực và có ý thức của vợ chồng. Nguồn gốc của sự kết hợp, hiểu theo cách này, chỉ là sức mạnh tự do cá nhân của vợ chồng. Do đó, sự kết hợp của họ không bao giờ là bất cứ điều gì hơn là tổng số của những quyền tự do hữu hạn, đơn nhất và những ý định chủ quan của họ. Một số nhà thần học Công Giáo được nhìn nhận chắc chắn, có quan điểm được chia sẻ rộng rãi, đồng tình với và cổ vũ lối giải thích này về sự kết hợp hôn nhân mà không coi thường các chiều kích tôn giáo và giáo hội của nó. Họ nói về sự kết hợp như một “mối dây luân lý”, được gắn kết với nhau không phải vì tính chất tốt đẹp nội tại của nó mà vì nó là thành quả của ý chí vợ chồng, tức là sản phẩm của những hành động và ý định tốt đẹp của họ. (15) Không cần phải nói cũng biết rằng, nếu hiểu theo cách này, một khi không còn cảm nhận được tình yêu hoặc không còn mong muốn sự kết hợp vợ chồng nữa, thì vợ chồng không có lý do gì để tiếp tục chung sống với nhau. Nói rộng hơn, nếu chúng ta vô tình ủng hộ một nền nhân học mang diện mạo Thiên Chúa, chúng ta sẽ hiểu

sai Huấn quyền gần đây của Giáo Hội Công Giáo đề xuất hôn nhân như một sự hiệp thông bất khả phân ly của cuộc sống và tình yêu theo nghĩa tự hiến. (16) Nếu chúng ta từ bỏ tính viên mãn của giáo huấn này, sự hiệp thông sẽ được hiểu một cách giản lược như một điều vợ chồng phải “làm” - và ly hôn sẽ được coi là một sự kiện đáng tiếc lẽ ra không nên nhưng có thể xảy ra. Do đó, việc làm sáng tỏ ý nghĩa hôn nhân bất khả tiêu đòi hỏi phải xem món quà của vợ chồng là biểu thức nói lên món quà vốn là hữu thể ra sao. Chỉ có một nền nhân học được thông tri bởi đặc tính quà tặng của hữu thể hữu hạn và được tạo dựng của con người mới có thể giải thích thỏa đáng về hôn nhân như một sự kết hợp bất khả tiêu, bởi vì, như chúng ta sẽ xem xét bây giờ, đó là nền nhân học duy nhất tôn trọng sự cao cả và giới hạn của quyền tự do của con người. (17)

2. Hồng Ân Được Là Nhân Bản

Trong một xã hội mà tình yêu có một hình thức “lòng” khác biệt, như Bauman nói, lời khẳng định rằng hữu thể nhân bản được tạo dựng cho một sự hiệp thông bất khả tiêu và họ có khả năng hiệp thông như thể xem ra có vẻ ngây thơ. (18) Thực vậy, giáo huấn của Giáo hội về tính bất khả tiêu của hôn nhân sẽ vẫn là điều khó hiểu trong chừng mực con người được quan niệm như một tự do trừu tượng, nghĩa là như một tác nhân không có tương quan, tin tưởng và hành động như thể mình là nguồn gốc của chính mình. Ngược lại, chúng ta có thể bắt đầu thấy rằng điều này không phải như vậy khi suy gẫm về mâu nhiệm vĩnh cửu của việc sinh hạ, mâu nhiệm xác định con người là gì và thông tri mọi hành động của họ. Con người hiện hữu bởi vì họ được trao ban cho chính họ: họ là một hồng ân, một quà tặng. Khả năng khẳng định và sống với và vì người khác, khả năng diễn tả tính hiệp nhất không thể tách biệt giữa chân lý và thiện ích riêng của tình yêu, bắt nguồn từ mâu nhiệm hữu thể con người được trao ban cho chính họ. Người nam và người nữ có thể tự hiến thân cho nhau trong hôn nhân và hứa chung thủy với nhau vì họ là những người đầu tiên và luôn luôn được trao ban cho chính họ. Sau khi nhìn vào phép lạ được trao ban vốn đặc trưng của mỗi người, chúng ta sẽ có thể làm sáng tỏ ý nghĩa của hành động vợ chồng hiến thân cho nhau qua sự ưng thuận của họ.

2.1. Được trao ban để hiện hữu

Hữu thể nhân bản hoàn toàn được trao ban cho chính họ. Điều này có nghĩa là vì con người không thể bị giản lược hoặc vào cha mẹ hoặc vào sự tất yếu của thiên nhiên, nên tinh thần nhập thể của con người là một quà tặng. Bản thể của họ, thứ thực sự là của họ, bao gồm việc trở thành quà tặng. Sự tồn hữu của họ, việc họ tồn tại và bước đi trong lịch sử ở một bình diện sâu xa hơn chiều dài hữu hạn của việc hiện hữu sinh học, đã loại bỏ khả thể món quà hiện hữu của họ có thể bị thu hồi. Sự bất khả này là điều mang lại cho con người mùi vị của sự vĩnh hằng, một điều khiến con người hy vọng vào sự xác nhận cuối cùng món quà hiện hữu hữu hạn của mình, và là điều, khi bị hiểu sai, con người cho rằng mình là nguồn gốc duy nhất của chính mình. Đồng thời, vì con người hoàn toàn được trao ban cho chính họ nên hữu thể họ không thuộc quyền sử dụng của chính họ. Món quà hiện hữu của họ không thể bị thu hồi thế nào, thì họ cũng không thể trả lại chính họ như họ quen làm với những thứ gặp trực trặc hoặc không còn làm họ hài lòng như thế. Như thế, đây là nghịch lý của con người: con người là quà tặng và do đó được trao ban cho chính họ, và chính vì lý do này, con người không phải là của riêng họ. Hiện hữu có nghĩa là được trao ban, nghĩa là của riêng mình và thuộc về người khác.

Thứ hai, các khả năng tinh thần của con người - tự do, suy nghĩ và ham muốn - phản ánh thực tại món quà hiện hữu, và việc thực thi chúng sẽ chỉ đúng nếu chúng phản ánh bản chất của con người. Hữu thể nhân bản được tự do vì họ được trao ban cho chính họ. Nếu họ không

được trao ban *cho chính họ* thì món quà hữu thể của họ sẽ không được trao tặng một cách trọn vẹn. Phép lạ luôn gây ngạc nhiên về hữu thể của con người là, bằng cách mời gọi con người hiện hữu, Thiên Chúa cho phép họ trở thành khác hơn chính Thiên Chúa; nghĩa là, một cách mẫu nhiệm và chân thực, con người được trao quyền tùy ý sử dụng chính họ. Tuy nhiên, vì họ hoàn toàn được trao ban cho chính họ, nên, trong căn bản sâu thẳm nhất, tự do có nghĩa là nhận ra với lòng biết ơn điều này: mẫu nhiệm Hữu thể, mà từ đó con người phát sinh, là tất cả, và nó mong muốn trao ban chính nó cho con người và được con người đáp trả. Điều giải phóng con người, thay vì tuyên bố mình là nguồn gốc tuyệt đối của chính mình, là sự thừa nhận này, vì trong đó con người cũng được ban cho quyền sở hữu nguồn gốc của mình mà không giảm thiểu nguồn gốc đó. Tất nhiên, điều này không có nghĩa là tự do của con người không có sức mạnh riêng. Trái ngược với những gì nền văn hóa của chúng ta thường giả thiết, nó có nghĩa là quyền lực này chỉ có được khi nó được trao ban. Để không tự hủy diệt, tự do cần *cả hai* chiều kích: điều được trao ban *cho chính nó* và điều *được trao ban*. Khả năng tư duy đạt được kết quả thực sự khi nó là sự khám phá đầy ngạc nhiên về sự thật của điều hiện hữu, bao gồm việc nhận ra rằng sự thật này luôn lớn hơn những gì người ta có thể nắm bắt được. Chẳng hạn, bất cứ ai thừa nhận rằng việc họ nhìn thấy sự thật về tình yêu vợ chồng xảy ra bên trong một hữu thể được nhìn vĩ đại hơn và điều họ nhìn thấy được trao ban cho họ, thì người đó ngày càng đi sâu vào lãnh vực vô tận của sự thật. Ngược lại, tư duy sẽ bị giản lược thành một kiểu tạo tác trong chừng mực nó nhắm đến việc sắp xếp các ý tưởng và áp dụng trật tự này vào việc thực thi quyền lực có hậu ý. Về khả năng ham muốn, vì thực tại, vốn là quà tặng, là dấu hiệu của nguồn gốc tối thượng của nó, vẻ đẹp của nó khiến con người ước muốn trở thành một với những gì họ không là và tôn trọng điều khác này trong tính khác của nó. Khi trao thân cho những gì họ nhận được, những ham muốn của họ vừa được thỏa mãn vừa được nâng cao. Trong khi ba khả năng này thuộc về mỗi con người, không khả năng nào trong số này được thực thi bởi một cá nhân biệt lập mà luôn luôn được thực thi bởi một người, đã được trao ban cho chính họ trong và qua một gia đình, chỉ có thể biết, yêu thương và mong muốn bên trong sự hiệp thông yêu thương. (19)

Thứ ba, như cha mẹ sớm nhận ra khi một đứa trẻ được trao ban cho họ, thì sự kiện mỗi người hoàn toàn được trao ban cho chính họ có nghĩa là có một lý do cho sự hiện hữu của họ và lý do này được đưa ra từ bên trong món quà hữu thể của họ. Một vật không có lý do thỏa đáng cho sự hiện hữu của nó thì không thể được gọi một cách chính đáng là một “món quà”. Nói về số phận [logos] tính quà tặng của con người (nó là gì và tại sao nó là vậy) là nói về số phận độc đáo của con người. Lý do cho sự hiện hữu của con người – một lý do khai mở một cách cụ thể hơn hiện hữu có nghĩa gì đối với con người – sẽ không được tiết lộ cho con người nếu không có sự tham gia của họ. Ở đây một lần nữa, số phận (logos) của con người được người khác trao cho họ, nhưng đồng thời, nó không thể xảy ra nếu không có họ. Chính hữu thể của họ là điều đáng kể trong mỗi hành động của họ, và những gì xảy ra sẽ hoàn thành một kế hoạch mà chính họ không thiết kế nhưng trong đó họ tìm thấy sự hoàn thành bất tận của mình. (20) Do đó, số phận của con người diễn ra trong thời gian, trong sự khởi đầu mới, đó là sự ra đời của họ, và một trong những hành động diễn cảm nhất của nó là việc họ bước vào bậc sống của chính họ (trong trường hợp chúng ta thảo luận là hôn nhân).

Cuối cùng, vì con người hoàn toàn được trao ban cho chính họ nên họ mắc nợ. Món nợ của chính họ với người khác không những buộc con người phải tìm kiếm người mà mình mang ơn mà còn có nghĩa là mỗi hành động của họ chỉ đúng trong chừng mực, một cách căn bản nhất, nó là sự đáp trả đối với đáng ban tặng khởi đầu. Thật vậy, vì hữu thể là một quà tặng, nên tính mắc nợ được phát biểu như lòng biết ơn: người ta chỉ có thể đón nhận món quà của chính mình và đáp lại nó một cách tự do, nhưng không. Tất cả chúng ta đều cần được yêu và yêu một cách nhưng không. Như thế, thay vì loại bỏ mối quan hệ của người ta với người khác

và với Thiên Chúa, việc đáp lại một cách nhất thiết và tự do món quà hiện hữu và sự hiện hữu cụ thể của người ta làm cho những mối quan hệ này thực sự cảm kích và nhân bản. (21)

Nếu bốn chiều kích này (là quà tặng, các khả năng tâm linh, tính độc đáo của số phận riêng của người ta và tính mang nợ) mô tả đặc điểm của con người luôn là gì, thì việc tự hiến bản thân diễn ra trong hôn nhân sẽ chỉ đúng khi nó phản ánh đặc tính quà tặng của bản chất con người. Vậy chúng ta hãy xem xét kỹ hơn việc hiến thân vốn phát sinh ra hôn nhân, một hồng ân được trao ban khi tuyên bố ưng thuận và được mời gọi tồn hữu trong suốt cuộc đời hôn nhân. Làm sáng tỏ bản chất của việc tự hiến này sẽ giúp chúng ta hiểu được tại sao mọi cuộc hôn nhân đều là một sự hiệp thông bất khả phân ly sự sống và tình yêu.

2.2. Hiến thân hoàn toàn và có tính bản vị

Như được diễn tả trong phụng vụ hôn nhân Kitô giáo, sự ưng thuận được cặp vợ chồng tuyên bố, trước tiên, là việc mỗi người tiếp nhận người kia, trùng khớp với việc phó thác bản thân cho người kia, và thứ hai, là lời hứa rằng việc tự hiến thân này cho người khác sẽ được củng cố với thời gian. (22) Do đó, món quà hỗ tương phát khởi từ sự hiệp thông giữa các bản vị trước hết thừa nhận rằng việc mình tự hiến thân là sự đáp trả sự hiện diện và tình yêu trước đó của người kia: “Anh nhận em làm vợ anh”. Việc “nhận” này là lời đáp trả đầy biết ơn của đôi vợ chồng đối với việc họ đã trao ban cho nhau trước đó, nghĩa là đối với việc họ được phép hiện hữu và được mời gọi kết hôn với nhau. Như thế, việc “nhận” của họ là “để hiện hữu” dưới hình thức sẵn lòng vâng phục để số phận này khai mở. Việc “muốn nó hiện hữu” này cũng bao hàm rằng cả người nam lẫn người nữ đều không phải là nguồn gốc của tình yêu hôn nhân của họ. Bởi vì họ là hữu hạn và số phận của họ đã được trao ban cho họ, nên sáng kiến luôn thuộc về Thiên Chúa, Đấng cho phép hai người được sinh ra, gặp nhau và hiến thân cho nhau. Có thể nói, họ chọn để được chọn. (23)

Trong bối cảnh văn hóa của chúng ta, điều quan trọng cần đề cập là việc vợ chồng tiếp đón nhau phát sinh ra sự kết hợp hôn nhân, vốn lớn hơn tổng số các thành viên của nó chính vì vợ chồng khác nhau về mặt giới tính. Chỉ với sự khác biệt về giới tính mà sự kết hợp vợ chồng mới là sự kết hợp của hai con người vốn là người khác không thể giản lược được về cả khía cạnh tinh thần lẫn thể xác của hữu thể họ, và chính vì sự khác biệt không thể giản lược này, một sự khác biệt thực sự và vĩnh viễn mở người này đón nhận người kia, mà kết hợp có thể sinh hoa trái. Thật vậy, sự hiệp thông đặc trưng của hôn nhân cần phải sinh hoa kết quả vì chỉ bằng cách này nó mới bảo tồn được bản chất của quà tặng và chính nó tham gia vào việc cho đi. Nếu không có sự cho đi hơn nữa này, điều sẽ xảy ra, thay vì sự kết hợp của hai người, là sự hấp thụ tan hòa của người này vào người kia, như chúng ta sẽ thấy ở phần sau. Tuy nhiên, việc kết hợp sinh hoa trái duy trì căn tính bản vị của mỗi người phối ngẫu bên trong sự hiệp thông giữa các bản vị không có nghĩa là sự kết hợp này không có tính chất biến đổi bản thân. Đón nhận người khác dị biệt hóa về mặt giới tính vào chính mình có nghĩa là chấp nhận trở thành chồng hoặc vợ. (24) Tương tự như vậy, gọi người khác là “vợ” hay “chồng” có nghĩa là chấp nhận không quan niệm mình nằm ngoài mối quan hệ của mình với người khác. Một người từ bỏ việc chỉ hiện hữu cho chính mình và chấp nhận mình hiện hữu cho người khác là điều định nghĩa được họ. Do đó, việc mỗi người phối ngẫu để người kia ở trong mình không những biến đổi mỗi người mà còn làm cho họ trở thành một, vì việc ở bên trong [indwelling]—ở trong người kia—là mức độ hợp nhất lớn nhất. (25) Hơn nữa, tính đồng thời, một mặt, của việc hiện hữu cho và trong người khác và mặt khác, của việc duy trì tính bản vị độc đáo của mình, có nghĩa là sự kết hợp hôn nhân được trao ban và được chấp nhận bởi cặp vợ chồng tự nó khác với họ, mặc dù nó không hiện hữu nếu không có họ.

Việc tiếp nhận người khác vào bản thân mình không hoàn toàn chân thực nếu người ta không chấp nhận hoàn toàn vì người khác. Tính toàn thể này đòi hỏi phải dâng hiến tất cả bản thân mình trong suốt cuộc đời và từ bỏ khả thể lấy lại món quà chính mình. Bởi vì bản chất của món quà đòi hỏi phải từ bỏ khả thể thu hồi món quà nên nó chỉ có thể được tặng một lần. Nếu việc trao tặng bản thân không phải là điều không thể thu hồi được thì nó chưa thực sự được trao đi. Trong tình yêu, người ta không chỉ cho mượn chính mình hoặc nguồn lực của mình: người ta cho đi chính mình. Do đó, dưới ánh sáng bản chất không thể thu hồi của việc tặng quà, chính sự hiện hữu của con người và sự hiệp thông mà nó tạo ra - chứ không chỉ là ý định của vợ chồng - mới khiến cho những lời thề hôn nhân chỉ có thể được thực hiện một lần. Việc tự hiến bản thân diễn ra trọn vẹn khi lời ưng thuận diễn tả món quà khẳng định tính độc đáo không thể thu hồi, không thể thay đổi được này – vốn là nguồn mạch vĩnh viễn của niềm vui hôn nhân. Tính bất khả tiêu, tính không thể hủy tiêu, là sự thật của việc cho đi. (26)

Vì người khác cũng hàm ý tính toàn thể bao trùm toàn bộ thời gian vợ chồng sống. Đây là lý do tại sao sự ưng thuận không chỉ bao gồm khoảnh khắc hiện tại trong đó nó được thốt ra và quá khứ đã đưa họ đến khoảnh khắc đó mà còn bao gồm cả tương lai, chưa được biết đến hoặc sở hữu. Cho đi chính mình và nhận lại người khác suốt cuộc đời, đó là điều mà mỗi người yêu nhau đều mong muốn một cách sâu sắc, người ta phải có khả năng tự do cho đi toàn bộ cuộc sống của mình. “Đó chính là yếu tính sự cao quý của con người, đó là dấu hiệu dứt khoát của việc họ giống Thiên Chúa, khi họ có thể đáp ứng bằng một quyền tự do siêu thời gian, trong đó họ từ bỏ toàn bộ sự hiện hữu trần thế của mình,” từ khi bắt đầu cho đến khi kết thúc tự nhiên. (27) Đặc tính quà tặng của con người có nghĩa là con người là một thụ tạo có thể hứa hẹn, nghĩa là, một thụ tạo, chính vì được trao ban cho chính họ, nên có thể tự do từ bỏ toàn bộ cuộc sống của mình. (28) Lời hứa bao gồm tương lai và bảo đảm rằng việc tự hiến trọn vẹn trong hiện tại sẽ được đổi mới “trong lúc thuận lợi cũng như lúc khó khăn, lúc ốm đau cũng như lúc mạnh khỏe”: “Anh sẽ yêu em... mọi ngày suốt đời anh.” Thay vì phát biểu một tính lãng mạn ngây thơ và ngu ngốc, lời hứa này thừa nhận thời gian trong bản chất của nó: việc dần dần nên trọn lời hứa chứa đựng trong món quà hiện hữu của người ta và ơn gọi mà họ đã được định sẵn để vươn tới. Vì thế, lời hứa về tình yêu bất khả hủy tiêu, tức là lời hứa chung thủy với thời gian, không dựa trên việc sở hữu, hiểu biết và làm chủ tương lai. Thay vào đó, nó dựa vào thiện ích của việc hiệp thông sự sống và tình yêu cũng như vào tính quà tặng của vợ chồng. (29) Nói một cách nghịch lý, tương lai thực sự có thể được chứa đựng trong sự ưng thuận và do đó được trao ban chính vì nó không bị sở hữu. Do đó, lời hứa chung thủy hệ ở việc quyết định không thể thay đổi của vợ chồng chỉ sống tương lai cùng với người kia và làm như vậy với niềm tin chắc rằng người ban tặng khởi đầu sẽ ứng nghiệm lời hứa trong ơn gọi họ sống việc hiệp thông sự sống và yêu thương. Do đó, tương lai không được coi là một mối đe dọa mà người ta phải xử lý. Đúng hơn, nó được chờ đợi một cách vui vẻ và bình an như việc đổi mới món quà khởi đầu của đôi vợ chồng cho nhau và món quà ơn gọi kết hôn. Thay vào đó, khi người ta muốn có tầm nhìn xa; tính toán và đo lường khả năng của bản thân trong việc khắc phục mọi hoàn cảnh có thể xảy ra một cách thành công; hoặc dành cho mình những khả thể khác trong trường hợp mọi việc diễn ra khác với mong đợi, người ta gián đoạn thời gian, nghĩa là, việc đổi mới sự tiếp nhận và đáp lại món quà, và thực hiện một kiểu tự sát tinh thần. Tuy nhiên, theo bản chất của món quà, vợ chồng sống cùng nhau chấp nhận mọi điều được trao ban vào mọi lúc, bất cứ khi nào nó được tặng mà không mưu toan nắm bắt trước.

3. Một Sự Hiệp Thông Sinh Hoa Trái, Bất Khả Tiêu

Ngoài việc được sự hiến bản thân toàn diện của vợ chồng đòi hỏi, tính bất khả tiêu còn được tính sinh hoa trái vốn có của sự kết hợp hôn nhân đòi hỏi nữa. (30) Tuy nhiên, thật khó để

hiếu tại sao tính sinh hoa trái lại đòi hỏi tính bất khả tiêu khi một người sống trong một nền văn hóa nuôi dưỡng sự tách biệt chức năng làm cha và làm mẹ khỏi tình yêu vợ chồng và tách biệt hai việc này khỏi sự thân mật tình dục. Khi “hoa trái” được hiểu một cách hạn chế chỉ để ám chỉ đến đứa con, và việc kết hợp tính dục hoặc bị tách rời khỏi việc sinh sản đứa con hoặc được sử dụng như một phương tiện để đạt mục đích đó, thì mối liên hệ nội tại giữa tính bất khả tiêu và tính sinh hoa trái bị che mờ. (31) Thay vào đó, một sự hiểu biết đầy đủ hơn về tính sinh hoa trái, coi con cái phát sinh từ việc hiến bản thân hỗ tương của vợ chồng, sẽ giúp chúng ta nhận ra tính bất khả tiêu, tính sinh hoa trái và hồng ân con cái tạo thành một tổng thể riêng của hôn nhân ra sao.

Nếu tình yêu vợ chồng, như chúng ta đã thấy, trong căn bản, là một sự trao hiến bản thân hoàn toàn, luôn mới mẻ và mang tính bản vị, thì trước hết nó mang lại hoa trái về mặt thiêng liêng: Thứ nhất, hôn nhân biến đôi vợ chồng thành những ngôi vị bằng cách đưa họ sống cho nhau và cho sứ mạng và số phận mà tình yêu vợ chồng của họ đã được giao phó cho. Thứ hai, sự kết hợp hôn nhân mang lại hoa trái thiêng liêng vì nó có thể tham gia vào việc tạo ra một hữu thể thiêng liêng khác, một đứa con. (32) Như thế, tính sinh hoa trái thiêng liêng của việc kết hợp vợ chồng phát sinh từ và làm phát sinh sự tự hiến hoàn toàn về mặt thể xác, nhưng việc tự hiến về thể xác này chỉ là một “dấu hiệu và hoa trái của việc tự hiến bản thân hoàn toàn” khi nó “đáp ứng những đòi hỏi của việc sinh sản có trách nhiệm.” (33) Sự hiểu biết của chúng ta về tình yêu cung ứng ít nhất hai lý do cho mối quan hệ hữu cơ giữa tính bất khả tiêu và tính sinh hoa trái: việc sinh hoa trái của việc tự hiến và khả năng tham gia vào chính việc tự hiến vốn tạo nên người ta như một bản vị.

Thành quả tình yêu của vợ chồng đòi hỏi sự hiện hữu của một người thứ ba mà với họ, cả hai có thể chia sẻ niềm vui được người kia yêu thương. Trong hôn nhân, tính sinh hoa trái là một hồng phúc mà các cặp vợ chồng phải đón nhận nếu nó được ban cho. (34) Một khi đứa con ra đời, nó bộc lộ và nâng cao tính sinh hoa trái chứa đựng trong tình yêu vợ chồng bằng cách làm sáng tỏ tính khác lẫn nhau của vợ chồng và tính khác của sự hiệp thông trong đó họ sống với nhau. Ngược lại, sự vắng mặt có chủ ý của đứa con ngăn cản vợ chồng tôn trọng và yêu thương người kia vì chính họ. Nếu không có sự hiện diện bất ngờ của đứa con, mỗi người phối ngẫu sẽ hoặc khăng định người kia và phủ nhận chính mình hoặc dùng người kia để khăng định chính mình. Trong trường hợp trước, tình yêu là *đức ái* [*agapic*] mà không *gợi dục* [*erotic*], và trong trường hợp sau, nó *gợi dục* mà không có *đức ái*. Trong cả hai trường hợp, không có sự hiệp thông thực sự, sống động giữa vợ chồng và không có sự hiến thân thực sự. Thực vậy, như chúng ta nói, nếu việc tự hiến đồng thời bao gồm việc đón nhận người khác và đáp lại người khác, thì người phối ngẫu nào nhận mà không cho là người thêm muốn mà không yêu thương (*eros*), giống như người phối ngẫu cho mà không muốn nhận (hoặc được nhận) là người chỉ quan tâm đến khả năng yêu thương (*agape*) của chính mình. Tất nhiên, trong sự hiệp thông của tình yêu, khi một trong hai chiều kích này bị mất đi thì chiều kích còn lại sẽ còn lại dưới một hình thức đòi truy, tức là dưới hình thức quyền lực. Mối liên hệ giữa việc tan vỡ hiệp thông và việc từ chối đón nhận con cái trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta thấy, theo cách này, việc sử dụng quyền lực biểu hiện sự phủ nhận của một người đối với những gì không phải là chính mình. Tuy nhiên, khi đứa trẻ được chào đón, nó giúp cho việc sinh hoa trái của sự kết hợp bất khả tiêu đạt được chiều sâu trọn vẹn của nó chính vì nó vừa là món quà đáng kinh ngạc của tình yêu cha mẹ, phát xuất từ một nguồn bên ngoài họ, vừa là món quà đại diện cho sự kết hợp của họ như một điều khác. Là dấu hiệu của sự kết hợp, đứa trẻ nhắc nhở cha mẹ rằng họ tham gia vào một tình yêu lớn hơn những gì đôi khi họ cảm nhận hoặc hiểu được. Là hoa trái, đứa trẻ là ký ức nhắc họ nhớ họ được trao ban cho nhau và do đó muốn được chào đón lẫn nhau và phục vụ lẫn nhau. Như vậy, đứa trẻ cho phép họ nhìn sâu hơn về sự hữu hạn của chính họ và chiều sâu tình yêu của họ, và bằng cách này, họ có thể

chia sẻ niềm vui hôn nhân của mình một cách trọn vẹn hơn.

Lý do thứ hai của mối liên hệ hữu cơ giữa tính bất khả tiêu và tính sinh hoa trái là nó thuộc về bản chất của việc hiến tặng được phép tham gia vào việc cho đi. Chúng ta đã thấy, việc con người được trao tặng trọn vẹn cho chính họ đã giúp họ có thể hiến thân cho người bạn đời của mình và hứa hẹn sự chung thủy trọn vẹn. Điều đó cũng có nghĩa là vợ chồng cùng với nhau được tham gia vào việc trao ban sự sống mới. Đức Gioan Phaolô II nói: “Tình yêu vợ chồng không chỉ dừng lại ở cặp đôi, bởi vì nó làm cho họ có khả năng nhận được món quà lớn nhất có thể, món quà giúp họ trở thành những người cộng tác với Thiên Chúa để ban sự sống cho một con người mới. Như vậy, vợ chồng, trong khi hiến thân cho nhau, không chỉ trao ban chính mình mà còn cả thực tại con cái nữa.” (35) Cũng như lý do thứ nhất, ở đây, đứa con cũng không thể làm cho việc kết hợp bất khả tiêu thành khả hữu; điều này chỉ được thực hiện bởi sự ưng thuận. Tuy nhiên, đứa trẻ tiết lộ điều này: lòng trung thành chứa đựng trong nó việc người ta cho phép một người khác bước vào hiện hữu, một con người cũng sẽ được trao ban cho chính họ và do đó có thể truyền đạt sự sống xa hơn. (36) Tóm lại, tính sinh hoa trái và tính bất khả tiêu luôn đi đôi với nhau bởi vì hoa trái thiêng liêng không thể tách rời khỏi sự hiến bản thân hoàn toàn, một món quà, như chúng ta đã thấy, do chính bản chất, là không thể phân hủy. Hoa trái thiêng liêng này, và tính bất khả hủy tiêu, cũng gắn liền với việc tự hiến về mặt thể xác và thực con cái đáng tại đáng kinh ngạc, sự cởi mở đối với chúng là nội tại trong kết hợp hôn nhân, và trong chúng sự kết hợp này có thể tham gia vào việc cho đi.

4. Kết Hôn Trong Chúa

Tuy nhiên, chỉ vì đạo đức hôn nhân (tức là cách vợ chồng Yêu nhau) bắt nguồn từ hữu thể học quà tặng, nên không phải mọi cuộc hôn nhân đều chung thủy một cách cố hữu, như chúng ta biết. Tình yêu vợ chồng không phải là sự nở hoa tất yếu và máy móc của việc hiến thân của con người, mà quyết định ly hôn cũng không phải là bằng chứng cho thấy ngay từ đầu chưa bao giờ có hôn nhân. Tình yêu, và luận lý quà tặng của nó, chứa đựng trong nó khả thể từ chối quà tặng. Mặc dù mỗi người luôn có khả năng tham gia vào sự thật của việc tự hiến, nhưng vì con người bị phó mặc cho sự yếu đuối nội tại của chính họ – tức khuynh hướng không thể vượt qua muốn tự cho mình là tác giả của chính mình – nên con người, với thời gian, không thể tự mình duy trì việc trao tặng bản thân cho người phối ngẫu của mình. Tự mình, họ không thể ở mãi trong sự thật của việc hiến tặng và do đó không thể sống mà không hoặc tự phụ về thước đo của mình hoặc tự đánh lừa mình một cách tuyệt vọng. Cường độ gây ấn tượng của những câu hỏi liệu tính bất khả tiêu có thực sự là một chiều kích của tình yêu vợ chồng hay chỉ là một lý tưởng lãng mạn không thể đứng vững phát sinh từ kinh nghiệm về nghịch lý này: người ta muốn và biết mình được tạo dựng để hiệp thông, tuy nhiên người ta không có khả năng thực hiện điều đó. Sự hiệp thông phải được trao ban. Do đó, những câu hỏi khó hiểu được đặt ra lúc đầu có một khía cạnh xác đáng, tuy nhiên những khó khăn mà chúng nêu ra cần phải được nhìn từ quan điểm hồng ân hiện hữu và ân sủng hôn nhân, chứ không chỉ từ quan điểm khả năng của con người. Trước việc thiếu khả năng ở mãi trong sự thật của tình yêu, người ta có thể hoặc quay sang nhà nước để yêu cầu nhà nước giải quyết điều mà tự do của chính mình không thể làm được – một điều có nghĩa là người ta vẫn giữ ảo tưởng rằng tự do và quyền lực của mình hoàn toàn phát xuất từ chính mình, như chúng ta đã thấy trong phần đầu – hoặc chờ đợi để nhận được từ đáng trao ban khởi đầu những gì người ta không có đủ khả năng mang lại.

Trước điểm yếu này, một số nhà thần học đương thời – có lẽ bị thúc đẩy bởi những khó khăn mà các cặp vợ chồng gặp phải trong việc duy trì sự chung thủy, và bị thu hút bởi cách thực

hành mục vụ khoan dung hơn của các giáo hội Đông phương (37) – tự hỏi liệu có thể xem lại cách hiểu của huấn quyền về tính bất khả tiêu của hôn nhân hay không. Họ đề nghị làm như vậy để có chỗ cho một số ngoại lệ mà không vứt bỏ “sứ điệp rất cần có” của Giáo hội về tính bí tích và vĩnh viễn của hôn nhân hoặc đánh mất “chứng tá quan trọng” của việc “duy trì tính nên một và vĩnh viễn của hôn nhân.” (38) Những gợi ý này phát xuất từ sự hiểu biết về hôn nhân vốn coi sự hiệp thông giao ước của cuộc sống và tình yêu chủ yếu là một thực tại luân lý, một thực tại, xét trong chính nó, có thể giản lược vào các cặp vợ chồng và do đó có thể thất bại. (39) Trong khi các bước trước đây trong suy tư của chúng ta đã tìm cách trả lời chủ trương này bằng cách chỉ rõ việc một hữu thể học quả tặng đặt cơ sở và đòi hỏi tính bất khả tiêu của hôn nhân như sự hoàn thành việc tự hiến tự do, nhưng không và toàn diện của vợ chồng, giờ đây, nhận ra rằng chỉ bản chất con người thôi thì không đủ để duy trì quả tặng này, chúng ta cần làm sáng tỏ ý nghĩa trong đó sự hiệp thông sự sống và tình yêu được Chúa Kitô cứu chuộc và tìm thấy trong tình yêu của Người dành cho Giáo hội (*Eph 5:32*) sự viên mãn mong muốn và không thể lường trước được của nó.

Việc tìm kiếm một ngoại lệ đối với quy luật bất khả tiêu của Chúa Kitô không có gì mới. Trong khi ý thức được vẻ đẹp của hôn nhân cũng như nhiệm vụ của cả việc làm cha mẹ lẫn công việc trong thế giới đi kèm với nó, các môn đệ của Chúa Giêsu cũng quen thuộc với “sự cứng lòng” khiến việc ly hôn trở thành một lựa chọn được hoan nghênh (*Mt 19:8–9*). Đó là lý do tại sao, mặc dù đã nghe Chúa Giêsu giải thích việc người ta phải luôn tha thứ cho anh em mình và Chúa Cha sẽ đối xử với những ai đã được tha thứ mà không tha thứ ra sao (*Mt 18:21–35*), khi các tông đồ nghe Chúa Kitô xác nhận tính bất khả tiêu của hôn nhân (*Mt 19:4–9*), các ông đã không thể không thốt lên: “Nếu một người đàn ông đã có vợ như vậy, thì cưới vợ là điều không nên.” (*Mt 19:10*). Chúa Kitô thiết lập điều mà hữu thể học và kinh nghiệm tình yêu của con người gợi ý là phải như vậy, đồng thời, đòi hỏi chính điều mà con người nghĩ là bất khả: tính bất khả tiêu của hôn nhân là tuyệt đối. Khi làm như vậy, Chúa Kitô cũng mặc khải rằng một ân sủng đặc biệt, một đặc sủng, được ban để những ai được mời gọi kết hôn có thể tiếp nhận và sống ân sủng đó một cách trọn vẹn. (40) Như thế, họ sẽ được chữa lành khỏi sự cứng lòng, và tình yêu thương nhau của họ sẽ được nâng cao để tham dự vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, nhờ đó cuối cùng họ sẽ trở thành nhân bản. (41)

Việc phân tích cẩn thận theo khoa chú giải, ngay cả khi thừa nhận sự yếu đuối của con người và lịch sử phức tạp đằng sau vấn đề bất khả tiêu, đều nhất trí ủng hộ bản chất tuyệt đối của lệnh cấm ly dị của Chúa Kitô. (42) Chúa Giêsu xác nhận điều Thiên Chúa đã ấn định ngay từ đầu cho người nam và người nữ và cấm mọi người phân ly điều Thiên Chúa đã nối kết (*Mt 19:4–6*). Trong khi một số đoạn bày tỏ rõ ràng rằng hôn nhân là bất khả tiêu, không có ngoại lệ, (43) ý nghĩa của các cụm từ ngoại lệ trong *Mátthêu 5:32* và *19:9* đã thu hút nhiều sự chú ý nhất vì nó dường như mâu thuẫn với lệnh cấm tuyệt đối của Chúa Giêsu. (44)

Một số người giải thích điều khoản “trừ bỏ *porneia*” (*Mt 19:9*) là “trừ trường hợp ngoại tình,” và do đó cho phép ly dị và tái hôn khi ngoại tình xảy ra. Tuy nhiên, bản dịch này không giải thích được tại sao các tông đồ lại sững sốt trước lời nói của Chúa Kitô; (45) cũng như bối cảnh trực tiếp của Thánh *Mátthêu*, trong đó Chúa Giêsu nói về sự tha thứ vô điều kiện (*Mt 18:21–35*); và việc các Tin Mừng nhất lãm khác trong đó không có mệnh đề ngoại lệ. Các nhà chú giải khác cho rằng điều khoản ngoại lệ trong *Mátthêu 19:9* chỉ đề cập đến việc bỏ người vợ ngoại tình chứ không nói đến khả thể có một cuộc hôn nhân mới. (46) Vì ở đây không có chỗ để diễn lại một cuộc tranh luận dài và phức tạp, chỉ cần nêu ra một cách giải thích khác hợp lý và phù hợp với Kinh thánh và truyền thống của Giáo hội là đủ. Giải trình này đi sâu vào ý nghĩa của thuật ngữ *porneia*. (47) Các tác giả ủng hộ quan điểm này minh xác rằng *porneia* không nên được dịch là “ngoại tình” vì đã có một từ khác chỉ tội ngoại tình

chính xác hơn *porneia* và từ này cũng được dùng trong Kinh Thánh: *moicheia* (Mt 15:19; Mc 7:21; Ga 8:3). Theo quan điểm này, *porneia* tương đương với *zenút* trong tiếng Do Thái, coi những cuộc hôn nhân ngoài giá thú (như hôn nhân của Hêrôt, Mt 14:3–4) bị Luật pháp cấm (Lv 18:10, 20:21). Khi đó, *porneia* ám chỉ một cuộc hôn nhân không thành sự ngay từ đầu. Do đó, những điều khoản ngoại lệ thay vì làm nhẹ đi việc cấm ly hôn, lại khẳng định tính bất khả tiêu của hôn nhân. Cách giải thích Kinh thánh này cũng nhất quán với cách đọc của các Giáo phụ, những người mà Mátthêu 19:9 gợi ý về khả thể ly thân với người phối ngẫu trong trường hợp ngoại tình nhưng không phải là kết hôn lần nữa. (48) Kiểu ly thân này là một thực hành của Giáo Hội sơ khai và được bảo vệ tại Công Đồng Trent. (49)

Vì vậy, giáo huấn duy nhất của cả Kinh thánh lẫn Giáo hội là: hôn nhân là bất khả tiêu không có ngoại lệ, tuy nhiên Chúa Kitô không đặt ra một tiêu chuẩn cao như vậy cho con người và sau đó bỏ mặc họ đáp ứng tiêu chuẩn đó bằng chính sức lực của họ. Đúng hơn, nếu khi tạo dựng con người, Thiên Chúa luôn có ý kết hợp con người với chính Người trong Con của Người (Cl 1:15-20), và nếu, như Kinh thánh liên tục khẳng định, sự kết hợp này là mối quan hệ hôn nhân của tình yêu, thì việc dâng mình có tính hiến tế của Chúa Kitô trên Thập giá vì Giáo hội cung ứng khả thể để các cặp vợ chồng tham gia vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội trong và qua tình yêu mà họ đã được trao ban để dành cho nhau. (50) Lời của Thánh Phaolô mời gọi những người chồng hãy “yêu thương vợ của họ, như Chúa Kitô yêu thương Giáo Hội và phó mình cho Giáo Hội” (Eph 5:25), và mời gọi các người vợ “phục tùng chồng mình trong mọi việc,” cũng như “Giáo Hội phục tùng Chúa Kitô” (Eph 5:24), là một đề nghị tham gia thực sự vào tình yêu của Chúa Kitô, chứ không phải một bài phát biểu mang tính thành kiến hay khuyên dạy về mặt văn hóa. (51) Vợ chồng có thể chung thủy với nhau, ở mãi trong sự thật của tình yêu của mình, bởi vì họ được dẫn dắt yêu thương như Chúa Kitô yêu thương: đến cùng, với tất cả bản thân mình, một cách nhưng không, vì vinh quang Chúa Cha, và ban cho những ai đón nhận Người khả thể trở thành bạn hữu của Người và từ đó tham gia vào sứ mạng của Người. Chiều kích nâng cao này của ân sủng hôn nhân cũng tượng trưng cho việc chữa lành khuynh hướng cho đến lúc đó không thể vượt qua là tìm kiếm hạnh phúc và sự cứu rỗi trong quyền lực phát xuất từ chính mình. Do đó, vợ chồng tham gia vào cách nhìn của Chúa Kitô (đức tin), yêu thương (đức mến) và sống trong thời gian (đức cậy). Do đó, không phải Chúa Kitô chỉ ban cho các cặp vợ chồng ân sủng không rời bỏ nhau – như thể sự bất khả tiêu chỉ là sự chống lại thời gian trôi qua. Là một bí tích cứu chuộc trong giao ước mới, hôn nhân là bất khả tiêu vì vợ chồng được ban ân sủng để yêu thương nhau bằng tình yêu vô điều kiện và nhưng không của Chúa Kitô. Bằng cách này, khi chu toàn hôn nhân như một bí tích của sáng thế, hay bí tích tự nhiên, hôn nhân như một bí tích cứu chuộc – nghĩa là hôn nhân của hai Kitô hữu đã được rửa tội – là một dụ ngôn về sự kết hợp thánh thể giữa Chúa Kitô Chàng Rể và Giáo Hội cô dâu của Người. Như vậy, nó là việc tưởng niệm, hiện thực hóa và lời tiên tri của Mầu Nhiệm Vượt Qua. (52) Theo nghĩa này, tình yêu vợ chồng với luận lý tự hiến hoàn toàn của nó không phải chỉ những gì nó là lúc ban đầu, tức là khi nó chỉ đơn giản là một bí tích của sáng thế.

Vì tình yêu của Chúa Cha “đã được đổ vào lòng chúng ta nhờ Chúa Thánh Thần đã được ban cho chúng ta” (Rm 5:5), ý nghĩa trọn vẹn của sự kết hợp hôn nhân bất khả tiêu được mặc khải trong Chúa Kitô đến với các cặp vợ chồng Kitô giáo từ bên trong tình yêu hôn nhân của họ thông qua Chúa Thánh Thần. Chính nhờ Chúa Thánh Thần mà người nam và người nữ được làm cho biết và yêu nhau. Chúa Thánh Thần cũng ban cho họ niềm hy vọng rằng Đáng mà trong Người họ đã chịu phép rửa cũng sẽ ứng nghiệm lời hứa chứa đựng trong ơn gọi hôn nhân của họ. Chúa Thánh Thần ban cho đôi bạn đức tin mà họ cần để họ có thể nhận ra Chúa Kitô là Con yêu dấu của Chúa Cha – và do đó là *logos* [số phận] và *telos* [cứu cánh] của tình yêu hôn nhân của họ – và phó thác bản thân họ cho Người. Khi đôi vợ chồng nói lời ưng

thuận hữu hiệu của họ trong hành vi đức tin yêu thương này, Chúa Thánh Thần làm thành khả hữu việc Chúa Kitô tiếp nhận đôi vợ chồng vào lễ hiến tế chính Người lên Chúa Cha trong Chúa Thánh Thần. (53) Bằng cách này, toàn bộ con người của mỗi người phối ngẫu và tình yêu thương nhau của họ trở thành một phần tình yêu của Chúa Kitô dành cho Chúa Cha. Chúa Cha hài lòng với việc dâng hiến chính họ cho Chúa Kitô diễn ra trong phụng vụ hôn nhân, chúc lành cho sự kết hợp của họ và gửi cho họ Chúa Thánh Thần, Thần Khí của Con Người. Nếu họ kết hôn trong Chúa Kitô và trong tình yêu của Người dành cho Giáo hội, thì “Chúa Thánh Thần là dấu ấn giao ước của họ, là nguồn tình yêu luôn sẵn có và sức mạnh để canh tân lòng chung thủy của họ” (54)

Chiều kích thần khí này của ân sủng hôn nhân Kitô giáo cho phép chúng ta thấy rằng chính nhờ Chúa Thánh Thần mà đôi vợ chồng nhận được tình yêu của Chúa Kitô một lần nữa và được dẫn dắt yêu thương nhau như Chúa Kitô yêu thương Giáo hội. (55) Tình yêu của họ, sự hiến thân toàn diện và có tính bản vị của họ, được củng cố, cứu chuộc, và được thánh hóa khi ngày càng trở nên giống Chúa Kitô hơn. Tuy nhiên, vì tình yêu của Chúa Kitô Chàng Rể dành cho Hiền Thê của Người là Giáo Hội cũng là một sự hiệp thông không thể phân ly, nên Chúa Thánh Thần – ngoài việc được ban cho như Đấng thánh hóa và ban các ân sủng – cũng được Chúa Cha của Chúa Kitô ban cho như là Ngôi-An Ban, Ngôi- Hiệp Thông. (56) Như vậy, giống như việc được tháp nhập vào Chúa Kitô làm cho những người được nhận lãnh phép rửa trở thành nghĩa tử của Thiên Chúa, thì Chúa Thánh Thần cũng được ban cho các cặp vợ chồng “như sự hiệp thông tình yêu của Chúa Kitô và Giáo hội.” (57) Ân sủng bản vị này được trao cho các cặp vợ chồng trong phụng vụ hôn nhân là “on hiệp thông mới của tình yêu vốn là hình ảnh sống động và chân thực của sự hiệp nhất độc nhất làm cho Giáo hội trở thành Nhiệm thể bất khả phân rã của Chúa Giêsu.” (58) Như vậy, đây là ý nghĩa trọn vẹn của mối dây hôn nhân Kitô giáo vừa củng cố vừa nâng cao, và do đó mang lại sự thành toàn lớn hơn cho tình yêu tự nhiên của vợ chồng.

Vì Thánh Thần của Chúa Cha và Chúa Con vừa là mối dây thiết yếu vừa là hoa trái của tình yêu Chúa Cha và Chúa Con, tức là ngôi vị trong đó các vị là một, nên Người không những chỉ thông truyền tình yêu Ba Ngôi của Thiên Chúa từ bên trong cuộc sống của vợ chồng—như chúng ta đã thấy, bằng cách cung ứng cho họ khả thể qua đó, tình yêu bản vị của họ dành cho nhau được hướng dẫn bằng đức tin, đức cậy và đức mến và từ đó đi vào sự vâng phục, tín thác và tình yêu trinh khiết của Chúa Kitô. (59) Người cũng tiết lộ lý do tại sao tình yêu bản vị, hôn nhân của họ khác với họ dù hoàn toàn là của họ. Khi được Chúa Kitô tiếp nhận nhờ Chúa Thánh Thần, tình yêu của vợ chồng – cho dù mãnh liệt và hy sinh đến đâu – cũng được nâng cao vượt lên trên chính nó và trở thành một phần của tình yêu-hiệp thông khách quan của Chúa Thánh Thần. Trong lịch sử, tình yêu này mang hình thức tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, vì tình yêu của Chúa Kitô cũng là tình yêu của Chúa Cha ban cho Giáo hội qua Chúa Thánh Thần. Ở đây, tính bất khả tiêu tự nhiên của hôn nhân như một bí tích của sáng thể được củng cố, ban sinh lực và nâng cao, bởi vì giờ đây nó không chỉ phản ánh bản chất của một Thiên Chúa duy nhất mà còn tham gia một cách bí tích vào tình yêu vốn là Thiên Chúa Ba Ngôi. Đây là lý do tại sao, trong bí tích hôn nhân, chính tình yêu của vợ chồng trở thành một qui chuẩn khách quan đối với họ, một hình thức họ phải tuân theo, vì việc tham gia vào tình yêu của Thiên Chúa và do đó cao cả hơn họ vô cùng, nó có chiều sâu và một định mệnh có thể làm cho sự hiện hữu của họ thành toàn một cách dư dật. Tuy nhiên, điều mầu nhiệm là sự tham gia này mang tính bí tích; nghĩa là nó đi vào và xuyên qua tình yêu thực sự và đời sống chung của vợ chồng. Bởi vì bí tích hiện hữu trong thực tại hàng ngày của cuộc sống hôn nhân, các cặp vợ chồng sẽ luôn phải đối đầu với cơn cám dỗ nghĩ rằng cuộc sống này chính là do họ tạo ra. Tuy nhiên, nếu vợ chồng Kitô giáo không bằng lòng ở lại bề mặt của cuộc sống chung, thay vào đó, tự do và hân hoan để mình được dẫn dắt bởi

tình yêu vốn cho phép họ hiện hữu, thì họ càng ngày càng nhận ra một cách sâu sắc hơn rằng trong cuộc trao đổi lời thề bí tích này, tình yêu của họ nhận được một hình thức Ba Ngôi: nó già vì nó bắt đầu từ Chúa Cha; nó trẻ, vì trong Chúa Kitô nó ở trong tình yêu của Chúa Cha; và là tình yêu như sự hiệp thông sinh hoa trái, vì trong Chúa Thánh Thần, tình yêu của họ tham gia vào sự sâu sắc vô tận của tình yêu Thiên Chúa và sứ mạng của Chúa Kitô.

Như thế, khi tham gia vào sự hiệp nhất của Thiên Chúa Ba Ngôi, sự hiệp thông của vợ chồng là dấu chỉ lòng thương xót của Thiên Chúa, lòng thương xót mà chúng ta có thể hiểu như phép lạ của việc phục hồi nhưng không sự hiệp nhất giữa con người với Thiên Chúa, với nhau và với thế giới. Nhờ sự hiệp nhất được tái lập này, tình yêu của con người, trong Chúa Kitô và qua Chúa Thánh Thần, trở nên có lòng thương xót giống như tình yêu của Chúa Cha. Vì vậy, lòng thương xót của Thiên Chúa, trở thành hiện diện trong lịch sử nơi Chúa Giêsu Kitô chịu đóng đinh, còn mãi trong lịch sử qua hai hình thức của tình yêu nhân bản này: bí tích hôn nhân bất khả tiêu và sinh hoa trái, và đức trinh khiết thánh hiến. Thay vì cứng cỏi trước nỗi đau khổ của các cặp vợ chồng hay sự chống đối ly hôn một cách vô lý và mang tính ý thức hệ, việc Giáo hội bảo vệ tính bất khả tiêu của hôn nhân là việc can đảm công bố lòng thương xót của Thiên Chúa cũng như quyền năng cứu chuộc và chữa lành của thập giá và sự phục sinh của Chúa Kitô. Ân sủng của Chúa Kitô không chỉ đơn thuần là việc ban cho sức mạnh để chịu đựng sự hiện hữu lịch sử mà còn là hồng ân tham gia vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, trong đó tình yêu hôn nhân trở nên chân thực hơn; nghĩa là, vợ chồng được ban cho để tận hưởng sự thân mật nhân bản lớn lao hơn, tính sinh hoa trái sâu sắc hơn, và qua tính cụ thể của hai điều này, một sứ mạng phổ quát.

5. Nẻo Đường Trung Thành

Nếu đặc tính ban tặng của hữu thể con người, mối tương quan không thể tách rời giữa tính bất khả tiêu và tính sinh hoa trái, và việc Chúa Kitô cứu chuộc tình yêu phu thê, mặc khải và ban cho con người khả năng sống vẻ đẹp của việc hiến thân toàn diện, bản vị và sinh hoa trái, vốn cấu thành nên Tình yêu hôn nhân, thì tại sao hôn nhân vẫn thất bại? Thay vì suy nghĩ vội hốt rằng người ta có thể cung ứng một lý do tích cực cho cái ác, hoặc người ta có thể nắm bắt trong vài nét tất cả các thuyết minh khác nhau về sự thất bại trong hôn nhân, hoặc người ta có thể cung ứng một giải pháp hữu hiệu hơn giải pháp do Chúa Kitô đưa ra— cho rằng THIÊN CHÚA xác định hôn nhân là bất khả tiêu – Tôi muốn kết thúc suy tư này về tính bất khả tiêu của hôn nhân bằng cách chỉ ra việc hôn nhân không thành công có nghĩa gì. Vì mỗi quan tâm ở đây cũng mang tính sư phạm, nên cách tốt nhất để tiếp cận các thất bại trong tình yêu là giải quyết vai trò của sự hy sinh trên nẻo đường chung thủy trong hôn nhân. Chính việc khước từ sự hy sinh không thể thiếu trong tình yêu vợ chồng đã ngăn cản vẻ đẹp của tình yêu vợ chồng trở thành hiện thực.

Quả thực, sự hy sinh có vẻ trái tự nhiên đối với con người. Bởi vì họ được tạo ra để có hạnh phúc nên sự hy sinh dường như mâu thuẫn hoặc ít nhất nghi vấn số phận vinh quang này. Nguyên số lượng hy sinh khổng lồ mà một người được yêu cầu phải thực hiện có thể khiến người ta, bất chấp việc nói đến chuyện trao ban và cứu chuộc, tự hỏi liệu có thực sự đúng là “chúng ta đối với các vị thần như ruồi đối với những cậu bé phóng đặng; / họ giết chúng tôi vì môn thể thao của họ.” (60) Tuy nhiên—và đây là chủ trương của chúng ta—không có hy sinh thì các mối tương quan nhân bản (hôn nhân) không chân thật, vì hy sinh là sự khẳng định của toàn bộ sự thật. Vì vậy, việc từ chối nó trong hôn nhân có nghĩa là người ta chỉ khẳng định một phần sự thật về bản thân, về người phối ngẫu của mình và về ơn gọi kết hôn, đến mức sự từ chối này trùng hợp với việc chỉ hiển một phần bản thân. Như thế, xa lánh nó sẽ ngăn cản vợ chồng sống trong tình yêu và thúc đẩy họ tìm cách ly hôn. Theo một nghĩa nào

đó, ly hôn là kết quả của sự từ chối này, và như vậy nó bắt đầu từ rất sớm trong cuộc sống hôn nhân, như câu nói của Berry đã gợi ý.

Điểm yếu của con người - xu hướng nghĩ rằng họ là nguồn gốc của chính mình, rằng họ hiểu và có thể lo liệu được – một điều chắc chắn sẽ khiến họ bẻ cong ý nghĩa của điều họ là, sở hữu và cuộc sống để phù hợp với ý tưởng của riêng họ. Không phải họ nhầm lẫn khi sở hữu các thiện ích hay phán đoán về thực tại; đúng hơn, lầm lỗi của con người nằm ở việc cố gắng định nghĩa mọi điều theo thước đo, cảm xúc hoặc khả năng hành động của chính họ. Vì không có khả năng mãi trung thành, nghĩa là luôn ở trong tư thế đón nhận sự thật và sự sống, con người có xu hướng khẳng định một ý tưởng của riêng mình như ý nghĩa và vận mệnh của mọi sự, một điều mà con người có thể xoay sở và hiểu được. Nhân học thần dạng [theomorphic anthropology] được mô tả trong phần đầu coi lối sống này là lối sống duy nhất của con người. Chẳng nào chúng ta còn giữ quan niệm đó về con người thì sự hy sinh sẽ được hiểu đơn giản là một nỗ lực phụ thêm để hoàn thành một điều gì đó, từ bỏ một điều gì đó mà người ta cho là của họ, hoặc chịu đựng sự ngược đãi hay bất hạnh. Thay vào đó, nếu chúng ta để mình được hướng dẫn bởi nhân học quà tặng và bởi ơn Chúa Kitô cứu chuộc tình yêu phu thê nhân bản, chúng ta sẽ khám phá ra bản chất thực sự của hy sinh. Hy sinh là phủ nhận sự dối trá, nghĩa là không khẳng định điều gì bác bỏ sự thật của một điều gì đó và là điều nó được ấn định sẽ đi tới. (61)

Hy sinh riêng của đời sống hôn nhân hệ ở việc khẳng định người phối ngẫu của mình và hiệp thông cuộc sống và tình yêu vì điều họ là, chứ không phải vì những gì mình cảm thấy hay nghĩ rằng họ nên như vậy. Chính việc liên tục cởi mở với toàn bộ sự thật về người phối ngẫu và ơn gọi kết hôn của mình này là hy sinh khó khăn nhất nhưng cần thiết nhất. Do đó, hy sinh đòi người ta phải sở hữu người phối ngẫu của mình và tất cả những gì thuộc về cuộc sống chung này mà không cố gắng nắm bắt chúng cho riêng mình; nghĩa là, nó đòi người ta phải ngoan ngoãn tuân theo chân lý luôn mới mẻ và luôn gây ngạc nhiên của tình yêu hôn nhân. Đón nhận sự hy sinh này, hay nói cách khác, khẳng định món quà của người khác và sự sống chung của họ trong mọi chiều kích, là điều duy nhất cho phép vẻ đẹp của ơn gọi hôn nhân được sống và nhìn thấy.

Vì điều đang có vấn đề trong hôn nhân là mối quan hệ bản thân và chung của vợ chồng với Thiên Chúa, và vì sự hoàn chỉnh xúc cảm và niềm vui của mỗi người tùy thuộc vào mối quan hệ này, nên những hy sinh đối với tự do của mỗi người khá có tính đòi hỏi. Khi mọi việc diễn ra tốt đẹp trong cuộc sống gia đình, chính tình yêu đòi các cặp vợ chồng không nên tập trung vào những thói quen – như thể sự việc và các thành viên trong gia đình đã được biết trước và số phận của họ đã được quyết định – mà phải tuân theo sự thật của tình yêu vợ chồng cho đến cùng. Tuy nhiên, khá thường xuyên, một người phối ngẫu có thể coi người kia như một gánh nặng phải mang. Đôi khi, sức nặng tri nhận, hậu cảnh, lịch sử gia đình, thói tật, giới hạn, sở thích và tính khí của người khác dường như quá sức chịu đựng. Vào những lúc khác, sự bất tuân của người phối ngẫu đối với sự thật của tình yêu gây tai tiếng và làm tê liệt. Nghĩ rằng trong những thời điểm này tình yêu đã chết là đồng nhất hóa người phối ngẫu với những gì mình cảm và nghĩ, hoặc với những gì người phối ngẫu đã làm. Tuy nhiên, khó khăn này cho thấy rằng tình yêu mà ta có vẫn được định hình bởi ý tưởng riêng của mình chứ không phải bởi điều người khác là và được mời gọi sống. Khi phán đoán này được đưa ra – một phán đoán mà nhiều khi bị giấu kín vì người ta không muốn đối diện với điều tình yêu đòi hỏi người ta phải khẳng định – thì những khả thể khác dường như hấp dẫn hơn và phù hợp hơn với kế hoạch hạnh phúc và hoàn chỉnh của chính mình. Tuy nhiên, bên dưới tất cả những trường hợp này, điều dường như không thể chịu đựng nổi là việc phải chấp nhận rằng người phối ngẫu vẫn không phải là chính mình. Chính cái tính khác của họ – cùng với sự kiện phản

ứng của người phối ngẫu đối với số phận riêng biệt của mình không thể do chính mình đưa ra và không diễn ra theo thời gian và cách thức mà mình quyết định – dường như không thể chấp nhận được và khiến mình tự hỏi liệu người khác này có thể được phép là một phần của mình hay không. Cái tính khác này nhắc nhở chúng ta rằng con người không phải là nguồn gốc hay số phận của sự vật, con người không phải là quyền tự do tự quyết tuyệt đối, và do đó con người phải chờ đợi để nhận được sự viên mãn của tình yêu.

Vì người ta không thể cắt đứt người khác khỏi cuộc sống chung mà mình chia sẻ với họ, nên thường thì cuộc sống này xem ra đã bình lặng (flattened out), đến nỗi, ở một bình diện sâu hơn, ý nghĩ cho rằng cuộc sống cùng nhau này xác định đầy đủ bản thân mình dường như quá đáng. Điều dễ hiểu là cuộc sống chung đôi khi dường như chống lại chính mình: nguyên sự hiện hữu của nó như một điều gì đó khác với mỗi người phối ngẫu đã nhắc ta nhớ đến Thiên Chúa, Đấng kêu gọi và tha thứ. Điều này khiến người ta nhận ra, đôi khi một cách đau đớn, sự hữu hạn và khả năng sai lầm của chính mình, nhưng nhìn một cách tích cực, sự hiện diện của người khác và cuộc sống chia sẻ là những nhắc nhở liên tục rằng mình đã được mời gọi hiện hữu, được đặt trong một bậc sống được tự do của mình chấp nhận, và, trong bí tích hôn nhân, tình yêu vợ chồng được cứu chuộc – nghĩa là, trở nên chân thật hơn vì nó được phép tham dự vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội. Chiều sâu của tình yêu và lòng thương xót này, dù được mong muốn nhất, nhưng lại khó dung thứ nhất. (62) Lòng thương xót, và những gì nhập thân nó, là điều người ta vừa cần vừa chống đối nhất. Khi nó bị từ khước, người ta sẽ ngừng lắng nghe người kia, ngừng dành thời gian và làm việc với người kia, và cuối cùng, ngừng nhìn người kia vì con người thực của họ. Ở đây cũng vậy, điều trở nên không thể dung thứ được là cuộc sống chung như một thứ gì đó khác với những gì người ta nghĩ, cảm nhận hoặc mong đợi; nó được trao ban cho vợ chồng dưới một hình thức riêng của nó, và chỉ trong hình thức này, các quyền tự do của họ mới tìm thấy sự viên mãn và bình an. Nói cách khác, sự hy sinh mà các cặp vợ chồng phải hy sinh là họ chấp nhận rằng tình yêu vợ chồng cao cả hơn cả hai: nó là một phần và phục vụ cho một tình yêu cao cả hơn, đó là tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội.

Do đó, hy sinh mà tình yêu vợ chồng đòi hỏi là việc phủ nhận sự dối trá tìm cách giải thích và giải quyết sự việc như điều thực sự chúng không là. Như kinh nghiệm vốn dạy chúng ta, khi theo đuổi điều gì có vẻ hấp dẫn hơn, người ta phát hiện ra mình bị tha hóa, xa cách với vợ/chồng, con cái, Thiên Chúa và chính mình. Chống lại sự hy sinh này là từ bỏ món quà mà người ta đã nhận được và lời hứa chứa đựng trong đó. Ngược lại, tình yêu và cuộc sống càng phát triển thì người ta càng khẳng định và do đó sở hữu mà không nắm giữ sự thật của người kia vì điều thực sự nó là. Việc gắn bó với tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, vốn là nguồn mạch vĩnh viễn của tình yêu vợ chồng, trải qua việc chấp nhận nhiều hy sinh vì lợi ích của người kia và của Chúa Kitô. Chính tình yêu của Chúa Kitô làm cho sự hy sinh trở nên hữu lý. Đó không phải là vấn đề sẵn lòng hơn. Đúng hơn, người ta nhận ra rằng chấp nhận một hy sinh là tham gia vào cách thức mẫu nhiệm Người cứu thế giới và do cứu sự hiện hữu của chính mình.

Đỉnh cao của hy sinh là tha thứ. Theo nghĩa này, nếu sự ưng thuận là sự trao hiến hoàn toàn và không thể thu hồi của vợ chồng cho nhau trong việc chấp nhận hình thức hôn nhân đã chọn họ suốt cuộc đời, thì tính bất khả tiêu tái xuất hiện trong lịch sử như sự tha thứ. Tha thứ là cho đi một lần nữa, nghĩa là mỗi người phối ngẫu cho phép người kia trở thành một phần của mình một lần nữa và do đó, họ sẵn sàng và sẵn lòng, theo thời gian, tiếp tục xây dựng công trình mà Thiên Chúa đã giao phó cho họ. Sự tha thứ này, tự nó vượt quá khả năng của con người, có thể được con người trao ban bởi vì nó được đón nhận trước tiên: đôi vợ chồng tham gia vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, một hành động cứu chuộc, là hành

vi tha thứ tuyệt vời nhất. Sự tha thứ mà các cặp vợ chồng được mời gọi đón nhận và trao ban cho nhau bắt nguồn từ đức tin yêu thương và niềm hy vọng chắc chắn rằng Chúa chịu đóng đinh, Đấng phục sinh, Đấng, qua Chúa Thánh Thần, gắn kết họ lại với nhau, sẽ giúp họ xây dựng lại những gì tưởng chừng như đã tan vỡ không thể sửa chữa được nữa. Việc cầu nguyện và tham gia vào đời sống bí tích của Giáo hội, cùng với sự đồng hành của các vị thánh mà đôi vợ chồng được sống cùng, sẽ kịp thời xua đuổi sự dối trá đã xâm nhập vào sự hiệp thông của họ. Do đó, sự thống nhất bất khả tiêu của tình yêu phu thê không những chỉ gọi lên sự hoán cải và xung đột mà còn chứa đựng những phương tiện để hàn gắn mọi xung đột và hiểu lầm có thể nảy sinh.

Vì thế, tính bất khả tiêu không phải là điều mà vợ chồng tạo ra. Đó không phải là sự cảm đoán việc sống tự do hay một lý tưởng không thể đạt tới. Đúng hơn, nếu sự hiệp thông sự sống và tình yêu thực sự cởi mở và sống từ tình yêu thương xót của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, thì tính bất khả tiêu là tính bất khả phá vỡ cuộc kết hợp, hay nói một cách tích cực, đó là việc nếm trước sự vĩnh cửu trong thời gian vợ chồng được ban cho để sống. Vì vậy, đó là một hồng phúc họ nhận được và là tiêu chuẩn theo đó họ phải phán đoán mọi niềm vui, gánh nặng và khó khăn mà họ gặp phải. Do đó, tính bất khả tiêu không nằm trong quyền năng của họ; đúng hơn, tình yêu bất khả tiêu được Thiên Chúa ban cho và được tự do đón nhận chính là nguồn gốc tình yêu của mỗi người dành cho người kia (và con cái của họ) theo điều họ là thay vì theo điều họ làm. Theo nghĩa này, tính bất khả tiêu là khả thể trải nghiệm tự do thoát khỏi sự lệ thuộc vào bản năng, cảm xúc, nỗi sợ hãi hoặc ý nghĩ của chính mình. Phủ nhận tính bất khả tiêu của hôn nhân bằng cách chấp nhận những ngoại lệ cho nó là phủ nhận rằng Thiên Chúa có thể ứng nghiệm những gì Người đã hứa. (63) Tuy nhiên, khẳng định và sống tính bất khả tiêu theo đúng bản chất của nó là chấp nhận được dẫn vào con đường sự phạm hướng tới việc hiến dâng hỗ tương ngày càng chân thực hơn và cảm nghiệm ngày càng lớn hơn về niềm vui sinh hoa trái của tình yêu phu thê.

ANTONIO LÓPEZ, FSCB, là Viện trưởng/Trưởng khoa và phó giáo sư thần học tại Viện Giáo hoàng Gioan Phaolô II Nghiên cứu về Hôn nhân và Gia đình của Đại học Công Giáo Hoa Kỳ

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

Ghi Chú

1. *Catechism of the Catholic Church* [Sách Giáo lý Giáo Hội Công Giáo] (từ đây gọi là CCC), số 1. 1660; *Gaudium et spes* (từ đây gọi là GS), 48, 1.

2. *Familiaris consortio* [tình hiệp thông gia đình] (từ đây gọi là FC), 85, 51; *Evangelii gaudium* [Niềm vui Tin Mừng] (từ đây gọi là EG), 66–67.

3. *Lumen gentium* [Ánh sáng Muôn dân] (từ đây gọi là LG), 41, 48–51.

4. *FC*, 79–85.

5. Wendell Berry, *The Art of the Commonplace: The Agrarian Essays of Wendell Berry* [Nghệ thuật của nơi bình thường: Các bài tiểu luận về nông nghiệp của Wendell Berry], ed. Norman Wirzba (Washington, DC: Counterpoint, 2002), 67.

6. Tôi xin giới thiệu với bạn đọc một số tác phẩm tìm hiểu vấn đề này. Xem Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged* [Nơi ẩn náu trong một thế giới vô tâm: Gia đình bị bao vây] (New York: W.W. Norton, 1977); Andrew J. Cherlin, *The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today* [Hôn nhân chạy vòng quanh: Tình trạng hôn nhân và gia đình ở Mỹ ngày nay] (New York: Vintage Books, 2010); Stephanie Coontz, *Marriage, a History: How Love Conquered Marriage* [Hôn nhân, một lịch sử: Tình yêu chinh phục hôn nhân như thế nào] (New York: Penguin Books, 2006); Barbara Dafoe Whitehead và David Popenoe, “Who Wants to Marry a Soul Mate?,” [Ai muốn kết hôn với một người bạn tâm giao] trong *The State of Our Unions, National Marriage Project* [Tình trạng Liên Bang, Dự án Hôn nhân Quốc gia], 2001, truy cập ngày 21 tháng 6 năm 2014, <http://www.stateo-fourunions.org/pdfs/SOOU2001.pdf>; Kay Hymowitz, Jason S. Carroll, W. Bradford Wilcox, và Kelleen Kaye, *Knot Yet: The Benefits and Costs of Delayed Marriage in America, the National Campaign to Prevent Teen and Unplanned Pregnancy, the National Marriage Project at the University of Virginia, and the RELATE Institute* [Còn thắt nút: Lợi ích và cái giá của việc trì hoãn hôn nhân ở Mỹ, Chiến dịch quốc gia ngăn ngừa mang thai ở tuổi vị thành niên và ngoài ý muốn, Dự án hôn nhân quốc gia tại Đại học Virginia, và Viện RELATE, 2013], truy cập ngày 21 tháng 6 năm 2014, <http://nationalmarriage-project.org/wp-content/uploads/2013/03/KnotYet-FinalForWeb.pdf>. Những công trình này, hữu ích cho cách tiếp cận xã hội học đối với vấn đề đang gặp nguy cơ, có thể được hưởng lợi từ một ngành nhân học mạnh mẽ hơn.

7. Lasch, *Haven*, 5.

8. Để biết mô tả về hai hình thức hôn nhân này, hãy xem Cherlin, *Marriage-Go-Round*, 136–43. Tuy nhiên, việc trì hoãn kết hôn dường như chỉ thành công đối với những người đã hoàn thành chương trình giáo dục đại học. Đối với những người khác - đặc biệt là khi vai trò làm cha và làm mẹ, dù được mong muốn, không còn gắn liền với tình yêu, hoạt động tình dục và cuộc sống gia đình - dường như đã có một “Sự giao thoa lớn”: ngày càng có nhiều phụ nữ, đặc biệt là những người không có bằng đại học, có xu hướng sinh con trước và kết hôn sau (Hymowitz và cộng sự, *Knot Yet*, 6). Cùng với hiện tượng này, sự công nhận về mặt pháp lý của điều gọi là hôn nhân đồng tính - cùng với khả năng nhận con nuôi hoặc có được chúng thông qua các phương tiện kỹ thuật sinh học - là bằng chứng nữa cho thấy gia đình, ít nhất về mặt văn hóa, đã trở thành một ngôn từ không có thực tại [*flatus vocis*]. Xem, trong số những người khác, Antonio López, “Homosexual Marriage and the Reversal of Birth,” trong *Anthropotes: Rivista di studi sulla persona e la famiglia* [Hôn nhân đồng tính và sự đảo ngược việc sinh hạ, *Anthropotes: Tạp chí nghiên cứu về con người và gia đình*] 29, no. 1 (2013): 29–59; Stratford Caldecott, chủ biên, “Artificial Reproductive Technologies,” special issue, *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science* [Các Kỹ thuật sinh sản nhân tạo,” số đặc biệt, *Humanum: Các vấn đề về Gia đình, Văn hóa và Khoa học*] (Mùa hè 2012), <http://www.humanumreview.com/articles/category/summer-2012>.

9. Do đó, thuật ngữ “theomorphic” không ám chỉ quan niệm Kinh thánh về con người được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa (St 1:26) và được mời gọi nhận ơn làm nghĩa tử (Ga 1:12). Trong khi học thuyết về ‘*imago Dei*’ [hình ảnh Thiên Chúa] mời gọi chúng ta suy nghĩ về hữu thể nhân bản theo ngôn từ hiếu tử (Eph 2:10; Col 1:16), nhân học thần dạng là một trình thuật triết học về hữu thể nhân bản như một nguyên lý không có nguồn gốc, tự nó có lý do và mục đích hiện hữu của chính nó. Do đó, điều trước nhìn con người dưới ánh sáng *Logos* và điều sau nhìn con người dưới ánh sáng của một THIÊN CHÚA đơn tử [*monadic*], Đấng chỉ có thể được gọi là “cha” ở khía cạnh thứ yếu. Nếu trình thuật Kinh thánh công hiến cho chúng ta ý nghĩa tích cực và đích thực về lời mời gọi đón nhận ân sủng thừa hưởng “hình

thức” của Thiên Chúa, Đáng là mẫu nhiệm ba ngôi của tình yêu, thì nhân học triết lý đang được thảo luận ở đây làm nổi bật hoài mong sai lầm của con người muốn là điều họ vốn không là, nghĩa là Thiên Chúa, mà không có Thiên Chúa. Do đó, sự khác biệt không nằm ở việc trở thành “giống như THIÊN CHÚA” mà ở chỗ nhân học “theomorphic” thay thế THIÊN CHÚA, tức là mong muốn trở thành THIÊN CHÚA mà không có Người. Điều quan trọng cần lưu ý ở đây là bằng cách sử dụng thuật ngữ “theomorphic”, chúng tôi muốn cho thấy tri nhận cấp tiến mà nền văn hóa phương Tây hiện có về chính hữu thể của con người. Đúng là từ bên trong nhân học cấp tiến duy nghiệm Anglo-Saxon, “nhân học thần dạng” này có thể có vẻ cường điệu và lỗi thời—thực ra, còn cường điệu và lỗi thời hơn bất cứ bối cảnh nào khác và khác với quan điểm của chủ nghĩa hư vô châu Âu thế kỷ 19 và 20. Thực vậy, ngày nay, làm người là thực thi quyền lực bằng cách tuân theo những gì có vẻ hấp dẫn và mang lại khoái lạc, bao lâu nó còn hấp dẫn và mang lại khoái lạc, và khi làm như vậy, một số điều tốt đẹp sẽ xuất hiện. Tuy nhiên, tri nhận này về con người chỉ là “vô tội”, “tích cực” và “xây dựng” ở bề mặt. Nhân học thần dạng “vui vẻ” này nấp dưới khả năng ẩn tượng nơi con người triệt để muốn đòi cho mình thành nguồn gốc của chính mình và do đó là nguồn gốc ý nghĩa của những gì hiện hữu. Về mặt văn hóa, sự kiện tri nhận của con người coi mọi sự chỉ là thứ yếu so với sức mạnh của con người này phần lớn không được lưu ý hơn là cho thấy rằng ngành nhân học này không còn hiện hữu nữa, bộc lộ thêm sự hiện diện thống trị và cai trị của nó.

10. Lương tâm ngày nay được coi là tác nhân thu thập bất cứ điều gì mà tự do của con người xác định là tốt và chân thật. Xem Joseph Ratzinger, *On Conscience: Two Essays* [Về Lương tâm: Hai Tiểu luận] (San Francisco: Ignatius Press, 2007). Một khía cạnh quan trọng của sự giản lược này là việc đồng nhất hóa sự hữu thể với thời gian. Vì thời gian được hiểu là lịch sử nên tính vĩnh viễn của hữu thể bị phá vỡ và thay thế bằng sự thay đổi liên tục, dẫn đến nhu cầu cấp bách về sự mới lạ. Về mặt này, sự chung thủy trong hôn nhân có xu hướng bị coi là sự lặp lại đơn điệu của những điều giống nhau và do đó là sự bất động, hiện nay đồng nghĩa với cái chết. Xem George Grant, “Time as History,” [Thời gian như Lịch sử] trong *Collected Works of George Grant* [Tuyển tập các tác phẩm của George Grant]: Tập 4, 1970–1988, Arthur Davis và Henry Roper chủ biên (Toronto: Nhà xuất bản Đại học Toronto, 2009), 3–78; Joseph Ratzinger, “Zur Theology der Ehe, [Về thần học hôn nhân]” trong *Theology der Ehe: Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen* [Thần học Hôn nhân: Ấn phẩm của Nhóm công tác đại kết các nhà thần học Tin lành và Công Giáo], Gerhard Krems và Reinhard Mumm chủ biên (Regensburg: Friedrich Pustet, 1969), 81–115; FC, 6.

11. David L. Schindler, *Ordering Love: Liberal Societies and the Memory of God* [Sắp xếp tình yêu: Xã hội tự do và ký ức về Thiên Chúa] (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 328–49, 383–429.

12. Claude Bruaire, *L'être et l'esprit* [hữu thể và tinh thần] (Paris: PUF, 1983), 45.

13. Chúng ta cần nêu thêm một lý do làm sáng tỏ thêm tại sao con người đương thời lại ôm ấp ảo tưởng này. Vì cá nhân con người không thể tự mình thực hiện một cách đầy đủ quyền tự do được hiểu là toàn bộ quyền lực hoặc trật tự trong mọi khía cạnh của sự hiện hữu dưới góc độ đó, nên họ giao phó quyền tự do của mình cho các nhóm hoặc cho xã hội để đạt được mục tiêu mong muốn, tức là có thể đạt được việc hoàn toàn làm chủ chính mình và số phận của mình. Cuối cùng, chính nhà nước nắm giữ quyền tự do của con người - do con người tự do trao cho nó - và nhận nhiệm vụ đầu tiên là bảo vệ quyền tự do này. Tuy nhiên, sự hấp thu hòa tan quyền lực này khiến nhà nước gạt Giáo hội sang một bên và tiếp quản cả việc giáo

dục cá nhân lẫn lãnh vực gia đình. Kết quả của luận lý này - theo đó quyền tự do hữu hạn của con người tạo thành một Nhà nước có nhiệm vụ đầu tiên là bảo tồn và hiện thực hóa mọi khả năng của quyền tự do đó - là nhà nước hấp thu hòa tan và biến đổi mọi thứ thành chính nó, và bất cứ thứ gì không thể được hấp thu như thế, nó tìm cách tiêu diệt. Mục tiêu tích cực mà luận lý này theo đuổi là: gia đình, thay vì giáo dục những con người tự do, có thể trở thành phương tiện đặc quyền để duy trì chủ nghĩa toàn trị nhà nước. Thực thể, người ta không thể thúc đẩy một nền nhân học thần dạng trong đó con người tự coi mình như quyền tự do tự quyết và vẫn mong đợi gia đình (hoặc cá nhân độc thân) có thể chống lại việc nhà nước định nghĩa lại hoàn toàn gia đình theo nghĩa không có phái tính, mồ côi và những cá nhân tự do, mà ý nghĩa của cuộc sống chung của họ bị chi phối bởi thị trường tự do—bất cứ hiểu theo cách nào—và văn hóa giải trí. Trong số nhiều tác phẩm khác, xin xem, Pierre Manent, *The City of Man* [kinh thành con người], bản dịch của Marc A. LePain (Princeton, NJ: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1998), 25–26, 170–77; Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, trans. Rebecca Balinski [Lịch sử trí thức của chủ nghĩa tự do], bản dịch của Rebecca Balinski (Princeton, NJ: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1995); John Rawls, *Political Liberalism* [Chủ nghĩa tự do chính trị], biên tập mở rộng, Columbia Classics in Philosophy (New York: Nhà xuất bản Đại học Columbia, 2005).

14. “Am Anfang war die Tat!” [Lúc đầu đã có hành động] (Johann Wolfgang von Goethe, *Goethe's Faust*, bản dịch của Walter Kaufmann [New York: Anchor Books, 1990] phần 1, câu 1237). Một cách giải thích khác cho cách giải thích hiện đại về “sự khởi đầu” được Goethe thể hiện là của Hannah Arendt, người đã viết, “Tuổi thọ của con người hướng về cái chết chắc chắn sẽ khiến mọi thứ của con người bị hủy hoại và hủy diệt nếu không có khả năng làm gián đoạn nó và bắt đầu một điều gì đó mới, một khả năng vốn cố hữu trong hành động giống như một lời nhắc nhở luôn hiện hữu rằng con người, dù phải chết, nhưng không được sinh ra để chết mà để bắt đầu. Phép lạ cứu thế giới, lĩnh vực của con người, khỏi sự hủy hoại 'tự nhiên', bình thường của nó cuối cùng là sự kiện tỷ lệ sinh sản [natality], mà khả năng hành động vốn bắt nguồn hữu thể học từ đó. Nói cách khác, đó là sự ra đời của những con người mới và sự khởi đầu mới, hành động mà họ có thể thực hiện nhờ được sinh ra” (Hannah Arendt, *The Human Condition* [Thân phận Con người] [Chicago: Chicago University Press, 1958], 246–47).

15. Kenneth R. Himes và James A. Coriden, “The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider,” [Tính bất khả tiêu của hôn nhân: Những lý do cần xem xét lại] *Nghiên cứu Thần học* 65, số 1. 3 (tháng 9 năm 2004): 453–99, 486–88; Ladislav Örsy, *Marriage in Canon Law: Texts and Comments, Reflections and Questions* [Hôn nhân trong Giáo luật: Bản văn và Bình luận, Suy tư và Câu hỏi] (Wilmington, DE: Glazier, 1986); Michael G. Lawler, *What Is and What Ought to Be: The Dialectic of Experience, Theology, and Church* [Điều là và Điều phải là: Phép biện chứng của Kinh nghiệm, Thần học và Giáo hội] (New York: Continuum, 2005); Michael G. Lawler, *Marriage and the Catholic Church: Disputed Questions* [Hôn nhân và Giáo Hội Công Giáo: Các vấn đề tranh luận] (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989); Michael G. Lawler, *Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology* [Biểu tượng và Bí tích: Thần học Bí tích hiện thời] (Omaha, NE: Nhà xuất bản Đại học Creighton, 1995); Walter Kasper, *Theology of Christian Marriage* [Thần học về Hôn nhân Kitô giáo], bản dịch của David Smith (New York: Crossroad, 1989); Margaret A. Farley, “Divorce, Remarriage, and Pastoral Practice,” [Ly dị, Tái hôn và Thực hành Mục vụ] trong *Marriage* [Hôn nhân], Charles E. Curran và Julie Hanlon Rubio chủ biên, *Readings in Moral Theology* [Các bài đọc trong Thần học Luân lý] 15 (New York: Paulist Press, 2009): 426–55; Richard A. McCormick, “Divorce, Remarriage and the Sacraments, [Ly dị, Tái hôn và Các Bí tích]” trong *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II* [On gọi

Quan yếu: Các Suy tư về các lưỡng nan luân lý kể từ Vatican II] (Washington, DC: Georgetown University Press, 1989), 233–53.

16. GS, 48; CCC, các số 1646–47. “Bắt nguồn từ sự tự hiến bản thân và toàn diện của đôi vợ chồng, và được đòi hỏi vì lợi ích của con cái, tính bất khả tiêu của hôn nhân tìm thấy chân lý tối hậu trong kế hoạch mà Thiên Chúa đã tỏ lộ trong mặc khải của Người” (FC, 20).

17. Ở đây chúng tôi không thể đưa ra một siêu hình học đã được phát triển đầy đủ về quà tặng, nhưng để đạt được mục đích đó, hãy xem Kenneth L. Schmitz, *The Gift: Creation* [Quà tặng: Sáng thế] (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1982); Antonio López, *Gift and the Unity of Being* [Quà tặng và sự thống nhất của hữu thể] (Eugene, OR: Cascade Books, 2014). Những gì được nói trong phần này nhằm giải thích hôn nhân như một bí tích của sáng thế, hay hôn nhân tự nhiên. Phần thứ tư trình bày những gì cần thiết để xác định ý nghĩa trong đó hôn nhân là một bí tích cứu chuộc, hay bí tích của giao ước mới, được hiểu trong toàn bộ phạm vi hồng ân cứu độ và cứu chuộc của Chúa Kitô. Các thuật ngữ được lấy từ Đức Gioan Phaolô II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of Body* [Người dựng nên họ có nam có nữ: Một Thần học về Thân xác], bản dịch của Michael Waldstein (Boston, MA: Pauline Books and Media, 2006), 506–10.

18. Zygmunt Bauman, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds* [Tình yêu lỏng: Về sự yếu đuối của mối liên kết con người] (Malden, MA: Polity, 2003); *Gratissimam sane* (Thư gửi các Gia đình), 6. Vì “tình yêu” là một thuật ngữ quan trọng nhưng mơ hồ, nên tôi muốn đưa ra một mô tả ngắn gọn về các yếu tố chính của nó để người đọc có thể nắm bắt tốt hơn những xem xét được đưa ra ở đây. Nếu chúng ta nhìn gia đình như một toàn thể, thì tình yêu bộc lộ chính nó như quà tặng chính mình, chào đón và khẳng định người khác vì con người thực của họ (*logos*), mong muốn nên một với người khác (*eros*), không lo lắng về cái giá phải trả (*agape*), và do đó cho phép người khác được là chính họ khi hiện hữu cho và với người khác (*koinonia, filia*). Do đó, trong tiểu luận này, chúng ta hiểu tình yêu là sự thống nhất của bốn yếu tố: *logos, eros, agape* và *koinonia*. Khái niệm quà tặng, như chúng ta sẽ thấy, nhấn mạnh đến sự thống nhất năng động của bốn yếu tố này.

19. Vì những khả năng này thuộc về một hữu thể được trao ban cho chính họ nên chúng thuộc quyền sử dụng của họ. Do đó, họ có thể sử dụng chúng chống lại bản chất của chính chúng, nghĩa là để tự chiếm hữu và khẳng định chính họ theo cách phủ nhận tính quà tặng của cuộc sống, Thiên Chúa và thế giới. Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu: Essai sur la logique de l'existence* [Khẳng định Thiên Chúa: tiểu luận về luận lý học hiện hữu] (Paris: Éditions du Seuil, 1964).

20. *Veritatis splendor* [về huy hoàng của sự thật] 65–70.

21. Chính hữu-thể-mắc-nợ này là nền tảng cho khả thể trả lại món quà về mặt đạo đức. Nghĩa vụ đạo đức vẫn mãi ngoại tại đối với chính mình, một sự áp đặt sẽ chỉ được thực hiện trong chừng mực và chừng nào người ta mong muốn hoặc cho đến khi người ta trả được khoản nợ, nếu nó không bắt nguồn từ thực tại hữu thể học của hữu-thể-mắc-nợ. Mang nợ hữu thể của mình nơi một người khác (cha mẹ, bạn bè, và cuối cùng là Thiên Chúa) chỉ được tri nhận là giảm bớt hoặc tha hóa bởi người bác bỏ điều mà mẫu nhiệm sinh hạ tiết lộ: sức mạnh của chính mình là biểu thức nói lên đặc tính quà tặng của chính hữu thể mình. Bỏ qua mẫu nhiệm này cũng tương đương với việc bác bỏ tính hữu hạn của chính mình, và điều này được thực hiện bởi người tượng tượng Thiên Chúa là tuyệt đối, nghĩa là một duy nhất tính [unicity] xa xôi không biết cách cho đi hoặc điều cho đi. Như lịch sử phương Tây đã chứng minh hết lần

này đến lần khác, tri nhận này về Thiên Chúa chỉ dẫn đến chủ nghĩa hư vô. Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo Moderno* [Giới thiệu về chủ nghĩa vô thần hiện đại], *Opere Complete* 21 (Rome: EDIVI, 2014).

22. Ấn bản mới nhất của nghi thức hôn nhân Latinh Công Giáo đề nghị các cặp vợ chồng tuyên bố sự ưng thuận của họ như sau: “anh/em, N., nhận em/anh, N., làm vợ/chồng anh/em. anh/em hứa sẽ luôn thành thật với em/anh trong lúc thuận lợi cũng như lúc khó khăn, lúc ốm đau cũng như lúc mạnh khỏe. anh/em sẽ yêu em/anh và tôn vinh em/anh tất cả những ngày của cuộc đời anh/em”. Đề cập đến phụng vụ của nghi thức hôn nhân Latinh vẫn phù hợp với cách chúng ta tiếp cận hôn nhân như hôn nhân tự nhiên (tức là hôn nhân của một người nam và một người nữ không phải là Kitô hữu đã rửa tội) bởi vì công thức này diễn tả điều mà mọi cặp nhân bản thực hiện khi họ kết hôn. Tuy nhiên, một yếu tố quan trọng cần đề cập bây giờ là việc trình bày việc trao đổi lời thề hứa như một hành vi phụng vụ không những giúp chúng ta tránh xếp sự ưng thuận dưới loại trao đổi thương mại mà còn cho thấy rằng sự ưng thuận là một lời cầu nguyện. Về mặt này, cầu nguyện là chân lý của suy nghĩ và ngôn ngữ. Vì vậy, những gì vợ chồng nói với nhau cũng là nói với Thiên Chúa. Chiều kích thần học được làm cho minh nhiên trong phụng vụ hôn nhân Kitô giáo bởi sự hiện diện của linh mục, vị mà trong nghi lễ Công Giáo Latinh là người hỏi lý do cho sự ưng thuận của họ, tiếp nhận nó nhân danh Giáo Hội và tuyên bố rằng đáng chịu trách nhiệm cuối cùng cho sự kết hiệp là Thiên Chúa.

23. Việc người đàn ông nói trước không phải là điều thứ yếu bởi vì với tư cách là nam giới, họ được kêu gọi đại diện cho đặc quyền của Thiên Chúa chứ không phải quyền lực của chính mình. Về vấn đề quyền đứng đầu trong hôn nhân, hãy xem Hans Urs von Balthasar, “The Dignity of Women, [Phẩm giá Phụ nữ]” trong *Explorations in Theology*, tập. 5: *Man is Created* [Con Người Được Tạo Ra], bản dịch của Adrian Walker (San Francisco: Ignatius Press, 2014), 166–75; Carlo L. Rossetti di Valdalbero, *Novissimus Adam: Saggi di antropologia ed escatologia biblica* [Adam Mới Nhất: Các tiểu luận về nhân chủng học và cánh chung trong Kinh Thánh (Rome: Nhà xuất bản Đại học Lateran, 2010): 73–164.

24. Việc vợ chồng hiến thân cho nhau bao hàm việc họ cùng nhau thực hiện một nhiệm vụ: làm cha, làm mẹ, và làm việc trong thế giới dưới ánh sáng tình yêu phu thê của họ. Karol Wojtyła, *Radiation of Fatherhood* [Sự tỏa sáng của tình phụ tử], trong *The Collected Plays and Writings on Theater* [Tuyển tập các vở kịch và bài viết trên sân khấu], bản dịch của Bolesław Taborski (Berkeley: Nhà xuất bản Đại học California, 1987): 333–64. Việc thực hiện nhiệm vụ làm cha và làm mẹ này cho thấy thêm rằng việc hiến thân hoàn toàn cũng bao gồm cả thân xác. Việc trao tặng bản thân về mặt thể xác này diễn ra một lần và mãi mãi vào thời điểm ưng thuận và sau khi trao đổi ưng thuận, tiệm tiến. Chiều kích thể xác của việc hiến thân vợ chồng củng cố tính cách đơn hôn của nó. Nếu không phải là đơn hôn, nghĩa là loại trừ các quan hệ vợ chồng khác, thì sự kết hợp sẽ không phải là sự kết hợp của hai người bình đẳng được khẳng định một cách hỗ tương và bất đối xứng vì lợi ích riêng của họ. Nó sẽ không bị chi phối bởi tình yêu, bởi sự hiến thân hoàn toàn và sự tiếp nhận hoàn toàn người khác, mà bởi lợi ích tình dục hoặc chính trị nhất thời. Trong trường hợp này, chiều kích tiệm tiến của việc hiến tặng không ám chỉ sự kiện này là không phải mọi hành vi vợ chồng đều sinh hoa trái, cũng không có nghĩa này là nhiều trường hợp thân mật tính dục phải diễn ra để tình yêu hôn nhân được hoàn hợp. Thay vào đó, nó được yêu cầu bởi sự kiện này là sự kết hợp vợ chồng “một lần và mãi mãi”, sự hoàn toàn hiện hữu vì người kia, tượng trưng cho sự khởi đầu của một con đường phát triển thành một sự kết hợp thiêng liêng trong đó ý chí và tâm trí của vợ chồng trở thành chính họ trong sự hiệp thông sự sống và tình yêu. Theo nghĩa này, thật đầy đủ khi nói rằng vợ chồng cần thời gian để học cách làm cho sự kết hợp vợ

chồng được hướng dẫn bởi danh dự và tình yêu dành cho người kia cũng như bởi định mệnh của của họ chứ không phải bởi bản năng.

25. Thuật ngữ “quan hệ” ở đây có thể được hiểu theo nghĩa mạnh là “quan hệ thực sự”. “Mối quan hệ thực sự”, như đã biết, là thuật ngữ dùng để mô tả sự phụ thuộc hữu thể học của thế giới vào Thiên Chúa, nếu không có Người thì thế giới sẽ không còn hiện hữu. Nó cũng được sử dụng để chỉ sự khác biệt giữa các ngôi vị thần linh, những ngôi vị có mối quan hệ như đang tồn hữu (Thomas Aquinas, *ST* 1, q. 28, a. 1 và q. 45, a. 3), và có thể được sử dụng theo cách loại suy để chỉ mối quan hệ bản thân của cặp vợ chồng. Dù không cho rằng mối quan hệ này trở nên khác biệt một cách căn bản hoặc tạo thành một con người mới, chúng ta vẫn có thể nói rằng - như đưa trẻ làm chứng- sự ưng thuận, nếu được đưa ra một cách hợp thức, sẽ làm cho vợ chồng trở thành “một” theo cách không thể giản lược thành các người phối ngẫu (“một xương một thịt,” *St* 2:24; *Mc* 10:8). Do đó, “mối quan hệ” trong hôn nhân không thể được hiểu như một sự tùy thể [accident] theo nghĩa Aristot, cố hữu trong bản thể một cách nội tại nhưng tương đối (Aristotle, *Categories* [các phạm trù] 6a35; Aristotle, *Metaphysics* [Siêu hình học], 1020b26–1021b11; Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* [tổng lược chống ngoại giáo], 4.14). Như vậy, mối quan hệ vợ chồng cấu thành nên các ngôi vị - không phải theo nghĩa làm cho họ hiện hữu từ hư vô hoặc theo nghĩa họ giống như các ngôi vị thần linh, tức ngôi vị như là mối quan hệ, nhưng đúng hơn theo nghĩa không có gì thuộc về các ngôi vị của vợ chồng mà không được bao bọc và tham gia vào sự hợp nhất vợ chồng mới được tạo ra bởi sự ưng thuận hỗ tương của họ, đến mức toàn bộ hữu thể bản vị-bản thể của một người được hình thành bởi sự kết hợp này. Họ là những hữu thể thiêng liêng chào đón nhau một cách tự do và không thể thu hồi. Vì sự hiệp nhất của vợ chồng cũng là sự hiệp nhất của một xương thịt, nên nó không chỉ diễn tả việc cho và nhận thực sự của họ (đây có thể là chiều kích luân lý của cuộc sống chung của họ) mà còn tùy thuộc vào sự hiện hữu thường xuyên của thân xác họ. Vì “xác thịt” là một thuật ngữ trong Kinh thánh bao trùm toàn bộ con người, nên “một thịt” - giống như việc hiến thân - không thể bị giản lược thành hành vi kết hợp tình dục, mặc dù nó cũng bao gồm hành vi này. Thay vào đó, nó liên quan đến thực tại con người trong tất cả tính cụ thể và cởi mở của nó đối với mầu nhiệm Thiên Chúa Ba Ngôi. Xét vì con người phải trải qua cái chết, nên sự kết hợp vợ chồng của họ không tồn tại sau khi chết, mặc dù điều này không nhất thiết có nghĩa là tình yêu của họ biến mất trên thiên đàng (Catherine thành Siena, *The Dialogue* [đối thoại], 41). Xem Kenneth L. Schmitz, “Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete, [Tính Tiếp nhận tạo dựng và Triết lý về Cụ thể]” *The Thomist* 61, no. 3 (1997): 339–71; David S. Crawford, “Of Spouses, the Real World, and the ‘Where’ of Christian Marriage,” (Về vợ chồng, Thế giới thực, và ‘Nơi’ của Hôn nhân Kitô giáo] *Communio: International Catholic Review* 33 (Mùa xuân 2006): 100–16.

26. Việc tự hiến hứa hẹn khi ưng thuận là không thể thu hồi không có nghĩa là sự hiệp thông đời sống và tình yêu do đó mà ra là sự khai diễn một cách máy móc và đơn điệu của lời hứa và do đó không có việc nhận và cho thực sự diễn ra. Ngược lại, chính vì lời thề hứa hôn nhân không thể thu hồi và chỉ có thể được trao một lần mà cuộc sống hằng ngày và tình yêu của vợ chồng có thể luôn mới mẻ. Tất nhiên, “sự mới mẻ” của việc tự hiến trong suốt cuộc đời của vợ chồng không do sự kiện các sự việc khác nhau xảy ra vào những thời điểm khác nhau hoặc những gì xảy ra sau sự ưng thuận hoàn toàn không liên quan gì đến những gì đã xảy ra khi nó được đưa ra. Tính chất bất khả thu hồi của các lời thề hứa làm cho việc tự hiến trở nên “mới mẻ” chính vì nó là một sự đáp trả bản thân đối với tình yêu phu thê mà đôi vợ chồng được ban cho để sống. Bởi vì sự hiệp thông hôn nhân của họ có tính cách dứt khoát về mặt lịch sử (không thể thu hồi) và không thể giản lược vào các người phối ngẫu, nên họ có thể làm điều mà họ phải làm và muốn làm, vì mắc nợ món quà tình yêu của mình: nói có với

nhau, với cuộc sống của họ và với nhiệm vụ chung của mình. Nếu sự ưng thuận không dứt khoát, thì vợ chồng sẽ luôn cố gắng định vị một điều chưa bao giờ thực sự bắt đầu. Theo nghĩa này, “tính mới mẻ” sẽ chỉ đồng nghĩa với việc “thay đổi” và “thử lại”; nói cách khác, sẽ không có “sự mới mẻ” trong tình yêu của họ vì không có quà tặng nào (không thể thu hồi) được trao tặng. Do đó, “sự mới mẻ” biểu thị sự tương tác và sự phân biệt không thể tách rời giữa mỗi dây yêu thương của vợ chồng và chính con người họ. Việc họ tự hiến trước hết là điều mới mẻ vì đó là sự tái diễn của tình yêu hỗ tương giữa họ. Tuy nhiên, việc tự hiến không phải là một sự lặp lại đơn điệu của việc ưng thuận; nghĩa là, nó mới theo nghĩa thứ hai bởi vì nó được trao ban bởi các ngôi vị của những người phối ngẫu, những người, một khi sự ưng thuận đã thành hiệu và hoàn hợp, sẽ là một. Bằng cách này, tình yêu phu thê tham gia vào đặc tính quan trọng của tình yêu Ba Ngôi Thiên Chúa, một tình yêu trong bản chất, cao cả hơn tình yêu vợ chồng vô cùng. Để có lời giải thích về tính nhưng không và sự mới mẻ vĩnh cửu của Thiên Chúa Ba Ngôi, hãy xem cuốn *Gift and the Unity of Being* [Quà tặng và Sự Hợp nhất của Hữu thể] của tôi, 228–58.

27. Hans Urs von Balthasar, *Elucidations* [Làm sáng tỏ], bản dịch của John Riches (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 300.

28. Friedrich Nietzsche cho rằng lời hứa là một loại quan hệ hợp đồng và chúng có thể được duy trì vì tính nợ nần đã hằn sâu vào ý thức con người thông qua đau khổ. Đối với họ, tính nợ nần, tức là cảm giác tội lỗi khi mắc nợ ai đó - đặc biệt là với Thiên Chúa của Kitô giáo - cần phải được giải thoát để người hùng (overman) có thể tự do làm chủ bản thân và số phận của mình và có thể xác định các giá trị của chính mình. Đối với Nietzsche, chỉ có người hùng mới có quyền hứa hẹn. Xem cuốn *Genealogy of Morals* [Phả hệ đạo đức] của ông, trong *Basic Writings of Nietzsche* [Những trước tác căn bản của Nietzsche], bản dịch của Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 2000), 493–532. Để có cách giải thích tương phản và cân bằng về bản chất của lời hứa, xem Guy Mansini, *Promising and the Good* [việc hứa hẹn và Thiện ích] (Ann Arbor, MI: Sapientia Press, 2005) và Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'* [Con người: Thí nghiệm về sự khác biệt giữa 'cái gì đó' và 'ai đó'] (Stuttgart: Klett-Cotta, 1998), 235–51.

29. Ghi nhớ điều này, cùng với những gì sẽ được nói trong phần sau, sẽ giúp chúng ta nhận ra rằng việc mô tả mối liên kết này như một sự hiệp thông sự sống và tình yêu cũng như hiểu sự hiệp thông này theo nghĩa “sự hiến thân toàn diện, bản vị” không hàm nghĩa việc giản lược tình yêu thành một cảm xúc thoáng qua. Nicholas Healy viết: “Tình yêu vợ chồng bao hàm sự hiến dâng bản thân hoàn toàn mà, về bản chất, tạo nên một hình thức và bản thân nó cũng là một hình thức.... Quà tặng... trở thành một hình thức khách quan có những đặc tính hiệp nhất và bất khả tiêu cũng khách quan như thế” (Nicholas J. Healy, Jr., “Christian Personalism and the Debate Over the Nature and Ends of Marriage,” [Chủ nghĩa Nhân vị Kitô giáo và Cuộc tranh luận về Bản chất và Mục đích của Hôn nhân] *Communio: International Catholic Review* 39 [Spring–Mùa hè 2012]: 186–200, ở 193). Xem thêm John R. Connery, “The Role of Love in Christian Marriage: A Historical Overview,” [Vai trò của tình yêu trong hôn nhân Kitô giáo: Tổng quan lịch sử] *Communio: International Catholic Review* 11 (Mùa thu 1984): 244–57; Cormac Burke, “Marriage: A Personalist or an Institutional Understanding?,” [Hôn nhân: Một sự hiểu biết duy nhân vị hay định chế], *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 19 (Mùa hè 1992): 278–304.

30. Phần này cũng nhằm mục đích đưa ra một sự biện minh cho chủ trương trong truyền thống của Giáo hội cho rằng sự hoàn hợp góp phần hoàn thành (*esse Completionis* [hữu thể hoàn tất]) những gì được phát biểu trong sự ưng thuận. Một hữu thể học quà tặng thì đầy đủ

hơn một cách tiếp cận mang tính pháp lý trong việc làm sáng tỏ mối quan hệ giữa việc thành sự và việc hoàn hợp. Trong cuộc thảo luận hiện tại, chúng ta không bỏ qua sự kiện này là điều tạo nên hôn nhân là sự ưng thuận chứ không phải sự giao hợp. Xem Bonaventure, *In IV Sent.*, d. 26, A. 2, q. 3, tương ứng.

31. Việc Giáo huấn Công Giáo—*Humanae vitae* (1968), *Nghị thức Hôn nhân sửa đổi* (1969 và 1990), *Familiaris Consortio* (1981), *Bộ Giáo luật* (1983), và *Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo* (1992)—không còn sử dụng ngôn ngữ truyền thống của “mục đích của hôn nhân” hay khẳng định rằng con cái là mục đích chính, không có nghĩa nó đã chấp nhận cách hiểu tình yêu theo nghĩa “duy nhân vị” theo đó “ngôi vị” chỉ “cái tôi trừu tượng” được mô tả ở phần đầu của bài này, như một số người nghĩ. Theo quan điểm “duy nhân vị” này, tình bạn và sự thân mật vợ chồng giữa những người bình đẳng là mục đích chính của hôn nhân. Khi xem xét xu hướng nhầm lẫn “mục đích” với ý định chủ quan được tự do quyết định, chúng ta cũng lưu ý rằng Giáo hội không chỉ sửa đổi ngôn ngữ của mình để tránh việc tha hóa các cặp vợ chồng trong khi sự hiểu biết của Giáo hội về những thiện ích của hôn nhân trên thực tế vẫn không thay đổi. Như Healy minh họa một cách rõ ràng: “Giáo huấn cũ về mục đích chính và phụ của hôn nhân được tiếp tục phát triển và đào sâu về tính không thể tách biệt các ý nghĩa kết hợp và sinh sản của hôn nhân. Cơ sở của việc bất khả tách biệt này là nhân học về tình yêu. Được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa Ba Ngôi, con người được tạo dựng nhờ tình yêu và được kêu gọi chia sẻ tình yêu của Thiên Chúa qua việc chân thành hiến thân” (Healy, “Christian Personalism, [Thuyết Nhân vị Kitô giáo]” 196). Xem thêm Alain Mattheeuws, *Union et procreation: Développements de la doctrine des fins du mariage* [Kết hợp và Sinh sản: Các phát triển của tín lý về các mục đích của hôn nhân] (Paris: Éditions du Cerf, 1989).

32. Ý nghĩa đầy đủ của việc sinh hoa trái thiêng liêng sẽ được biểu lộ trong sự hiểu biết thần học về con người. Con người, dưới ánh sáng thần học này, được coi là được Thiên Chúa kêu gọi một cách căn bản để đáp lại Người và đảm nhận một sứ mệnh cụ thể tham gia vào sứ mệnh của Chúa Kitô.

33. *Familiaris Consortio*, 11.

34. Ở đây chúng tôi muốn nêu rõ rằng những cuộc hôn nhân vô sinh không phải là vô nghĩa. Trong hoàn cảnh này, niềm vui của vợ chồng chuyển qua việc chấp nhận hy sinh lớn lao mà họ được yêu cầu chịu đựng, và Thiên Chúa làm cho sự hy sinh được đón nhận này sinh hoa trái. Về vấn đề này, điều đáng lưu ý là việc nhận con nuôi và việc phục vụ bác ái, tuy không bao giờ có khả năng thay thế những đứa con mà một cặp vợ chồng không được ban cho, vẫn là những phương tiện thực sự để tính sinh hoa trái của sự kết hợp hôn nhân của họ được triển nở. Tôi đã đề cập đến vấn đề này trong bài của tôi “Toward an Understanding of Fruitfulness, [Hướng tới sự hiểu biết về tính sinh hoa trái],” *Nova et Vetera*, bản tiếng Anh. 6 (2008): 801–28. Cuộc thảo luận hiện tại được hưởng lợi từ suy tư ba ngôi của Richard thành St. Victor trong cuốn *De Trinitate* [về Chúa Ba Ngôi], bk. 3.

35. *Familiaris Consortio*, 14.

36. Việc đưa trẻ đại diện cho mối quan hệ hữu cơ giữa sự hiệp nhất không thể hủy tiêu và sinh hoa trái được chứng minh bằng sự kiện này là con cái của những bậc cha mẹ ly hôn luôn tri nhận việc ly hôn – bất kể nó có vẻ “tốt” đến mức nào – như tình trạng vô gia cư hữu thể học. Cha mẹ ly hôn kết án con cái họ phải sống “giữa hai thế giới”. Do đó, trở nên khá khó khăn để chúng biết tại sao và chúng là gì. Con cái của những cha mẹ ly dị sẽ không trải qua cuộc khủng hoảng về bản sắc, tình trạng vô gia cư hữu thể học, nếu việc vợ chồng trở thành

một xương thịt là thứ yếu so với sự kết hợp của tình yêu vợ chồng. Hãy xem, trong số những tác phẩm khác, Elizabeth Marquardt, *Between Two Worlds: The Inner Lives of Children of Divorce* [Giữa hai thế giới: Cuộc sống nội tâm của những đứa con của ly dị] (New York: Three Rivers Press, 2005).

37. Về quan điểm của Giáo hội về việc áp dụng nguyên tắc *oikonomia* [kế hoạch của Thiên Chúa] của Đông phương, xem *Familiaris Consortio*, 84. Điều quan trọng là đừng quên rằng đối với các Giáo hội Đông phương, cuộc hôn nhân thứ hai không được coi là một bí tích. Lễ nghi là nghi thức sám hối được thực hiện sau một thời gian sám hối và hoán cải.

38. Himes và Coriden, “Indissolubility of Marriage,” [Tính bất khả tiêu của hôn nhân] 455.

39. Việc giải thích luân lý về mối ràng buộc cho rằng một khi tình yêu đã chết, nghĩa là khi sự thù địch và căm ghét đã thay thế cảm giác hấp dẫn và háo hức sống và chia sẻ cuộc sống với nhau, thì không còn hôn nhân nữa và do đó nên cho phép ly hôn. Một trong những người ủng hộ quan điểm này mạnh mẽ nhất là Edward Schillebeeckx, “Christian Marriage and the Reality of Complete Marital Breakdown,” [Hôn nhân Kitô giáo và thực tại tan vỡ hôn nhân hoàn toàn] trong *Catholic Divorce: The Deception of Annulments* [việc ly dị của người Công Giáo: sự lừa dối của án tuyên bố vô hiệu], ed. Pierre Hegy và Joseph Martos (New York: Continuum, 2000), 82–107. Xem thêm Basilio Petrá, *Divorziati risposati e twoe nozze nella Chiesa: Una via di soluzione* [Những người ly dị, tái hôn và hai cuộc hôn nhân trong Giáo Hội: Một giải pháp] (Assisi: Cittadella Editrice, 2012); Timothy Buckley, *What Binds Marriage?: Roman Catholic Theology* [Điều gì ràng buộc hôn nhân?: Thần học Công Giáo Rôma trong thực hành], ấn bản đã duyệt lại (New York: Continuum, 2002). Đức Gioan Phaolô II đã xác nhận việc không thể hủy bỏ các cuộc hôn nhân đã được thành sự và hoàn hợp trong bài phát biểu của ngài trước Tòa Thượng viện Rôma vào ngày 22 tháng 1 năm 2000 (*AAS* 92 [2000]: 355). K. Lehmann, O. Saier và W. Kasper phản ứng với *Familiaris Consortio* 84 bằng cách yêu cầu cho vợ chồng được phép làm theo lương tâm của mình trong một số trường hợp. Bản văn của các giám mục Đức này có thể tìm thấy trong Kevin T. Kelly, chủ biên, *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge* [Ly hôn và hôn nhân thứ hai: Đối diện với thách thức], ấn bản mở rộng (New York: Geoffrey Chapman, 1996), 90–117. Phản hồi của Bộ Giáo lý Đức tin đối với sự phản đối này được tìm thấy trong *AAS* 86 (1994): 974–79. Người ta có thể thắc mắc một cách đúng đắn rằng liệu yêu cầu của các Giám mục Đức cho phép người ly dị và tái hôn được rước lễ trong khi cuộc hôn nhân trước vẫn còn hiệu lực, trong việc phủ nhận tính độc chiếm do việc hiến dâng toàn bộ bản thân (thể xác) cho người khác đòi hỏi, có phải là một phủ nhận ngầm tính bất khả tiêu của hôn nhân hay không.

40. Nếu chúng ta đọc *Mt* 19:12 cùng với *1 Cr* 7:7, chúng ta sẽ hiểu hôn nhân và sự đồng trinh thánh hiến đều là những ơn phúc (đặc sủng) mà Chúa ban cho bất cứ ai Người muốn: “Vì có những hoạn quan đã từng như vậy từ lúc sinh ra, và có những hoạn quan đã trở thành hoạn quan bởi người ta, và có những người tự mình làm thành hoạn quan vì nước trời. Ai hiểu được thì hiểu” (*Mt* 19:12). “Tôi ước gì tất cả đều như chính tôi. Nhưng mỗi người đều được Chúa ban cho ân sủng đặc biệt của mình, kẻ nhận được ơn này người khác nhận được ơn khác” (*1 Cr* 7:7). Xem Marc Ouellet, *Mistero e Sacramento dell'amore: Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione* [Mầu nhiệm và Bí tích Tình yêu: Thần học về hôn nhân và gia đình cho việc tân Phúc Âm hóa] (Siena: *Cantagali*, 2007), 99–101.

41. Thật khôn ngoan khi tránh nghĩ đến mối liên hệ giữa bản nhiên và ân sủng, giữa hôn nhân như một thực tại tự nhiên và hôn nhân như một thực tại bí tích, theo cách coi mỗi điều như là

trạng thái tối thiểu cần thiết để vợ chồng sống, một cách xứng đáng, sự sống và nhận được ơn cứu chuộc. Quan điểm nhị nguyên này không nắm được điều này, được tạo dựng trong và cho Chúa Kitô, tình yêu con người và hôn nhân tìm thấy sự thật trong tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội. Tình yêu vợ chồng đó có chân lý trong tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, có nghĩa là nó luôn cởi mở với tình yêu đó và tích cực tìm kiếm nó. Trong chiều sâu Kitô học, Ba Ngôi và Giáo hội học này của tình yêu hôn nhân, các cặp vợ chồng tìm thấy sự thật của điều mà, qua tình yêu nhân bản, họ luôn tham gia một cách mơ hồ và được mời gọi khám phá và đón nhận qua chứng tá của Giáo hội.

42. Điều này cũng được làm rõ bởi việc Chúa Giêsu đưa ra một định nghĩa rộng hơn về ngoại tình so với định nghĩa mà người Do Thái ở thế kỷ thứ nhất đã quen thuộc: Người lên án nhục dục là ngoại tình trong lòng, thiết định rằng việc ly dị (trừ trường hợp *porneia*) là phạm luật và xác định lấy người đàn bà đã ly dị là phạm tội ngoại tình (Mt 5:32b). Cuối cùng, khi dạy rằng cả đàn ông lẫn đàn bà đều phạm tội ngoại tình khi ly dị người phối ngẫu và lấy người khác (Mc 10:11), Chúa Giêsu thừa nhận rằng việc thực hành ly hôn thừa nhận sự bình đẳng giữa nam và nữ (sự không chung thủy của một người là ngoại tình, không chỉ là sự không chung thủy của người vợ).

43. “Đối với những người đã kết hôn, không phải tôi mà là Chúa, tôi ra lệnh cho vợ không được ly thân với chồng (nhưng nếu đã ly thân thì y phải ở độc thân hoặc phải làm hòa với chồng)—và chồng cũng không được ly ly dị vợ” (1 Cr 7:10–11); “Ai ly dị vợ và cưới người khác là phạm tội ngoại tình, và ai cưới một người đàn bà bị chồng ly dị cũng phạm tội ngoại tình” (Lc 16:18); “Ngài phán cùng họ rằng: ‘Ai rẫy vợ mà cưới vợ khác, là phạm tội ngoại tình đối với vợ mình; và nếu bỏ chồng mà lấy chồng khác, thì cô ấy phạm tội ngoại tình’” (Mc 10:11–12).

44. “Nhưng tôi nói với các ông rằng bất cứ ai ly dị vợ mình, ngoại trừ vì lý do *porneia*, đều làm cho cô ấy thành một kẻ ngoại tình; và ai cưới một người đàn bà bị ly dị thì phạm tội ngoại tình” (Mt 5:32); “Tôi bảo cho các ông hay: ai rẫy vợ, trừ vì *porneia*, và cưới người khác, là phạm tội ngoại tình” (Mt 19:9). Chính Erasmus vào năm 1519 đã đề xuất điều mà sau này trở thành cách giải thích cổ điển của Thệ phản về Mt 19:9, cho rằng điều khoản ngoại lệ có nghĩa là Chúa Giêsu cho phép bên vô tội ly hôn và tái hôn trong các trường hợp không trong sạch, tức là ngoại tình. Xem Gordon J. Wenham, “May Divorced Christians Remarry?,” [Các Kitô hữu đã ly hôn có thể tái hôn không?], *Churchman* 95 (1981): 150–61.

45. Ly hôn được cho phép ở Israel: “Những người theo chủ nghĩa Hillel tự do cho phép ly hôn vì hầu hết mọi lý do, kể cả việc nấu ăn tệ. Người Biệt phái bảo thủ chỉ giới hạn việc ly hôn đối với hành vi sai trái tình dục nghiêm trọng. Chúa Giêsu rõ ràng bác bỏ mọi cuộc ly dị” (Gordon J. Wenham, “Matthew and Divorce: An Old Crux Revisited,” [Mátthêu và Ly dị: duyệt lại điểm mấu chốt] *Journal for the Study of the New Testament* 7, no. 22 [1984]: 95–107, at 97).

46. Đây là quan điểm của Ulrich Luz, *Matthew 8–20* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001). Để có một quan điểm cân bằng và tương phản hơn, xem André Feuillet, “L’indissolubilité du mariage et le monde féminin d’après la doctrine évangélique et quelques autres données bibliques parallèles,” [Tính bất khả tiêu hôn nhân và thế giới phụ nữ theo tín lý Tin Mừng và các dữ kiện Kinh thánh khác] *Scripta theologica* 17, no. 2 (1985): 415–61; Louis Ligier, *Il matrimonio: Questioni teologiche e pastorali* [Hôn nhân: Các vấn đề thần học và mục vụ] (Rome: Città Nuova, 1988), 165–71.

47. Joseph Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament* [Ly dị trong Tân Ước] (Paris: Desclée, 1948); Heinrich Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament: Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* [Hôn nhân trong Tân Ước: Những nghiên cứu chú giải về hôn nhân, đời sống độc thân và ly dị] (Zürich: Zwingli, 1967); Joseph A. Fitzmyer, “The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence,” [Các bản văn Ly dị trong Máthêu và một số bằng chứng Palestine mới] trong *To Advance the Gospel: New Testament Studies* [Đề thần tiến Tin Mừng: Các Nghiên cứu Tân Ước] (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 79–111; Bruno Ognibeni, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento* [Hôn nhân dưới ánh sáng Tân Ước] (Rome: Nhà xuất bản Đại học Lateran, 2007).

48. Quả thực có một số đoạn trong các Giáo Phụ dường như mâu thuẫn với luận điểm này: Ambrosiaster, *Ad 1 Cor 7:11* (CSEL 81/2, 75); Origen, *In Mt 14:23* (GCS 10, 430); Origen, *In Mt 14:24* (GCS 10, 435); Đức Lêô Cả, *Thư 159* (PL 54: 1136–37). Tác phẩm của Giovanni Cereti cố gắng sử dụng những bản văn này để biện minh cho việc Rước lễ của các cặp ly dị và tái hôn. Xem *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* [Ly dị, tái hôn và sám hối trong Giáo hội sơ khai] của ông này (Bologna: Dehoniane, 1977). Tác phẩm của ông đã được chứng minh là xuyên tạc truyền thống bởi Henri Crouzel, “Les digamoi visés par le Concile de Nicée dans son canon 8,” [các *digamoi* [ly dị tái hôn?] được điều 8 của Công Đồng Nixêa nhắm trong điều 8] *Augustinianum* 18 (1978): 533–46. Xem thêm *L’Église primitive face au divorce: Du premier au cinquième siècle* [Giáo Hội sơ khai đối diện với việc ly dị: từ thế kỷ thứ nhất đến thế kỷ thứ năm] (Paris: Beauchesne, 1971); Gilles Pelland, “La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati,” [Việc thực hành của Giáo Hội cổ xưa liên quan đến các tín hữu ly dị và tái hôn] trong *Sulla pastorale dei divorziati risposati: Documenti, commenti e studi* [Về mục vụ chăm sóc người ly dị và tái hôn: Tài liệu, bình luận và nghiên cứu], ed. Congregazione per la dottrina della fede [chủ biên: Thánh bộ giáo lý đức tin] (Rome: LEV, 1998): 99–131. Trong khi vào năm 1972, Joseph Ratzinger đã đưa ra một gợi ý thần học quy định rằng trong một số trường hợp cụ thể và hiếm hoi, những người đã ly dị và tái hôn có thể được phép rước lễ, nhưng sau đó, theo lời giải thích rõ ràng của Đức Gioan Phaolô II trong *Famamiris consortio*, ngài cho rằng đề xuất trước đó là không thể đứng vững được. Joseph Ratzinger, “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung,” [Về vấn đề bất khả tiêu của hôn nhân: bình luận về lịch sử tín điều và ý nghĩa hiện tại của nó] trong *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen* [Hôn nhân và ly dị: cuộc thảo luận giữa các Kitô hữu], chủ biên Franz Henrich và Volker Eid (Munich: Kösel, 1972): 35–56; Joseph Ratzinger, “Letter to the Tablet,” “Thư gửi tạp chí The Tablet] trong Kelly, *Divorce and Second Marriage* [Ly hôn và Hôn nhân lần thứ hai], 183–85.

49. Về Trent xem *DH 1797–1799, 1807*. Xem thêm *Casti connubii* (AAS 22 [1930]); *Arcanum* (AAS 12 [1879–1880]).

50. Thiết kế thần linh này biện minh cho khẳng định rằng hôn nhân, như trung tâm của trật tự tạo dựng, đồng thời là trung tâm của sự hiệp nhất giữa Sáng thế và Giao ước, như Cựu Ước và Tân Ước đều mạc khải. Xem Ratzinger, “Zur Theology der Ehe,” [Về thần học hôn nhân]” 86.

51. “Tình yêu vợ chồng đích thực được tiếp nhận vào tình yêu Thiên Chúa và được hướng dẫn và làm phong phú bởi quyền năng cứu chuộc của Chúa Kitô và hoạt động cứu độ của Giáo hội, đến nỗi tình yêu này có thể dẫn đôi vợ chồng đến với Thiên Chúa một cách mạnh

mẽ và có thể trợ giúp và củng cố họ trong nhiệm vụ cao cả làm cha hay làm mẹ” (GS, 48). Sự tham gia này có nghĩa là ân sủng hôn nhân hiện diện trong đời sống vợ chồng và là điều mang lại cho họ sức mạnh để yêu thương nhau một cách trọn vẹn. Gioan Phaolô II, *Man and Woman He Created Them* [Đàn Ông và Đàn Bà Người đã dựng nên họ], 476–77.

52. *Familiaris Consortio*, 13.

53. GS, 48.

54. CCC, số 1624. Xem thêm *Casti connubii*, 41 (AAS 22 [1930]: 583); GS, 48; *Familiaris Consortio*, 56.

55. Việc vợ chồng đón nhận tình yêu của Chúa Kitô một lần nữa có nghĩa là việc trao đổi lời thề trong phụng vụ mà qua đó cuộc kết hợp hôn nhân của họ trở thành bí tích là sự phát triển mạnh mẽ của mối tương quan không thể phá vỡ mà Chúa Kitô, Con yêu dấu của Chúa Cha, đã bắt đầu với họ qua Chúa Thánh Thần vào lúc họ chịu phép rửa. Chính việc thuộc về Chúa Kitô trước được thể hiện qua phép rửa đã làm cho tình yêu của vợ chồng có thể tham gia vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo hội. Tuy nhiên, vì đang phát triển, hôn nhân cũng được ban cho một ân sủng đặc thù mà chúng ta đang làm sáng tỏ ở đây qua suy tư của chúng ta về các chiều kích Kitô học và thần khí học của ân sủng hôn nhân Kitô giáo.

56. *Dominum et vivificantem*, 10–11, 22–23, 41, 50.

57. CCC, số 1624.

58. *Familiaris Consortio*, 19.

59. Chúa Thánh Thần là mối dây tình yêu giữa Chúa Cha và Chúa Con. Người cũng là đáng làm cho sự hiệp nhất giữa các bản tính thần linh và nhân bản trong Chúa Kitô trở nên khả hữu. Người là dấu ấn của sự hiệp nhất giữa Chúa Kitô và Giáo hội, và là mối dây liên kết Ba Ngôi kết hợp vợ chồng trong mẫu nhiệm bí tích của Giáo hội. Về vai trò của Chúa Thánh Thần trong hôn nhân, xem Renzo Bonetti, ed., *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito* [Hôn nhân trong Chúa Kitô là hôn nhân trong Chúa Thánh Thần] (Rome: Città Nuova, 1998).

60. William Shakespeare, *King Lear*, màn 4, cảnh 1, dòng 41–42.

61. Luigi Giussani, *Is It Possible to Live This Way? An Unusual Approach to Christian Existence* [Có thể sống theo cách này được không? Một cách tiếp cận khác thường đối với sự hiện hữu Kitô hữu], tập. 3: *Charity*, bản dịch của John Zucchi (Montreal: McGill- Nhà xuất bản Đại học Queen, 2009), 65–85.

62. Gioan Phaolô II, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (30 tháng 1 năm 2003), AAS 95 (2003): 393–97.

63. Đây cũng là lý do tại sao Giáo hội cho phép ly thân trong một số trường hợp. Xem *Bộ Giáo Luật*, can. 1151–55, 1692–96. Sự ly thân là một biểu hiện của sự tha thứ bởi vì nó gán cho mỗi dây hôn nhân tất cả tầm quan trọng của nó và chấp nhận nó cho đến cùng - ngay cả khi phải đối đầu với việc không thể sống chung. Như thế, sự ly thân sẵn sàng ôm lấy thập giá mà vợ chồng vẫn bị ràng buộc vào, chấp nhận cả nỗi đau mà nó gây ra. Bằng cách này, vợ

chồng tham gia vào Thập giá Chúa Kitô, mặc khải nguyên tuyền sự tha thứ của Thiên Chúa, và cầu xin Người để khoảng phân cách họ gắn kết có thể biến đổi họ. Khi chấp nhận sự hy sinh này, họ cũng bảo vệ lợi ích của con cái mình, vì con cái sẽ thấy rằng mối liên kết mà nhờ đó, chúng đã sinh vào đời vẫn còn đó, ngay cả trong hình thức phức tạp và nghịch lý của nó. Kitô hữu không nên coi sự chia ly là vô lý.

Bài 5: Hồng phúc bất khả tiêu và vấn đề chăm sóc mục vụ cho người Công Giáo ly dị và tái hôn dân sự

Bài của Nicholas J. Healy, Jr

“Những vết thương sâu nhất trong nền văn hóa

của chúng ta bắt nguồn từ cuộc khủng hoảng đức tin”.

Trong cuộc phỏng vấn của ngài với Cha Antonio Spadaro vào tháng 8 năm ngoái, Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã tóm tắt tầm nhìn của ngài đối với Giáo hội bằng một hình ảnh đáng nhớ:

vốn “Điều Giáo hội cần nhất hiện nay là khả năng chữa lành các vết thương. Tôi coi Giáo hội như một bệnh viện đã chiến sau trận đánh. Sẽ vô ích nếu hỏi một người bị thương nặng xem anh ta có lượng cholesterol cao và lượng đường trong máu hay không. Bạn phải chữa lành vết thương của anh ấy. Sau đó chúng ta có thể nói về mọi thứ khác. Chữa lành vết thương. Chữa lành vết thương.” (1)

Trong số những vết thương đau đớn và nghiêm trọng nhất của thời đại chúng ta là sự tan vỡ phổ biến của các cuộc hôn nhân. Vết thương này vừa là một bi kịch của con người – một nguồn đau khổ sâu xa cho các cặp vợ chồng và đặc biệt cho con cái họ – và, như Đức Giáo Hoàng Phanxicô lập luận, là một “cuộc khủng hoảng văn hóa sâu xa... bởi vì gia đình là tế bào căn bản trong xã hội.” (2) Trong Giáo hội, sự tan vỡ của hôn nhân tượng trưng cho một cuộc khủng hoảng đức tin vào nhiệm vụ bí tích. Bí tích hôn nhân là điểm tiếp xúc đặc biệt giữa trật tự tự nhiên và ơn phúc ân sủng mới. Hôn nhân là một biểu tượng thực sự về lòng chung thủy và lòng thương xót của Thiên Chúa trong tình yêu giao ước của Người đối với tạo vật. Trong cuộc sống, cái chết và sự phục sinh của Chúa Con Nhập Thể, lòng trung thành này chạm tới cội rễ sâu xa nhất của bản nhiên và – thông qua Giáo hội và các bí tích của Giáo hội – chữa lành và nâng cao bản nhiên đến mức cho phép bản nhiên chia sẻ sự sống và tình yêu của Thiên Chúa. (3)

Toàn bộ tình hình trở nên phức tạp hơn do sự kiện nhiều người, nếu không nói là hầu hết, trong số những người mà cuộc hôn nhân của họ dường như đã thất bại, đã ly hôn dân sự và đã bước vào những cuộc kết hợp dân sự mới. Ở đây chúng ta tiếp cận một trong những câu hỏi khó vốn là trọng tâm của Thượng Hội đồng sắp tới về gia đình. Làm thế nào Giáo hội có thể cung cấp dịch vụ chăm sóc mục vụ cho người Công Giáo trong hoàn cảnh này? Giáo hội có thể giúp chữa lành vết thương bằng cách nào? Vì những lý do mà tôi hy vọng sẽ làm sáng tỏ trong suốt tiểu luận này, một đề nghị xuất hiện trong thần học Công Giáo vào đầu những năm 1970 đã thu hút được sự chú ý mới. Đề nghị, vốn nói lên việc xa rời giáo huấn và thực hành Công Giáo, đó là những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn dân sự nên được phép rước lễ – không phải như một “quy tắc chung” mà trong những trường hợp cụ thể.

Hiển nhiên, có nhiều chiều kích cho vấn đề này: Hôn nhân là gì, vừa là một định chế tự nhiên vừa là một bí tích của luật mới? Tính bất khả tiêu của hôn nhân có nghĩa là gì và nền tảng của tính bất khả tiêu là gì? Ý nghĩa của ngoại tình là gì và tại sao hôn nhân là bối cảnh hợp pháp duy nhất cho quan hệ vợ chồng? Đây là mối liên hệ giữa hôn nhân và Bí tích Thánh Thể, “nguồn mạch và chóp đỉnh của đời sống Kitô hữu?” (4) Việc đón nhận hồng phúc tối cao này của Thiên Chúa một cách xứng đáng có nghĩa gì? Cuối cùng, ý nghĩa của lòng thương xót là gì và mối liên hệ giữa lòng thương xót và tội lỗi là gì?

Lưu ý các khía cạnh khác nhau này, mục đích của tôi trong phần tiếp theo trước tiên là cung cấp một số bối cảnh cho cuộc tranh luận hiện nay bằng cách nhắc lại lịch sử gần đây của vấn đề này trong thần học Công Giáo. Đề nghị được Đức Hồng Y Walter Kasper đưa ra gần đây không phải là mới; các nhà thần học cũng như văn phòng giảng dạy của Giáo hội đã suy nghĩ và viết về ý nghĩa của đề nghị này trong ít nhất bốn mươi năm.

Sau khi trình bày một số lịch sử này, phần hai của bài viết của tôi sẽ tóm tắt những lập luận của ĐHY Kasper về vấn đề tái hôn dân sự và các bí tích như được nêu trong bài giảng của ngài trước Công nghị bất thường vào ngày 20 tháng 2 năm 2014. (5) Trong phần mở đầu cho bản văn đã xuất bản, Đức Hồng Y Kasper nói rằng ngài hy vọng bài thuyết trình của mình sẽ “nảy sinh các câu hỏi” và khơi dậy cuộc thảo luận. Theo đó, trong phần thứ ba của bài viết, tôi sẽ phác thảo ba bộ câu hỏi, hoặc ba lĩnh vực mà dường như cần có sự suy gẫm và biện phân nhiều hơn. Trên hết, tôi hy vọng khám phá được mối liên hệ, phần nào bị che khuất trong đề nghị của Đức Hồng Y Kasper, giữa lòng thương xót của Thiên Chúa và hồng phúc bất khả tiêu.

Phần 1. Mục vụ chăm sóc dành cho người ly dị và tái hôn dân sự—lịch sử gần đây của vấn đề

Tài liệu về chủ đề này rộng lớn một cách đáng ngạc nhiên và mở rộng nhanh chóng. (6) Mục đích của tôi ở đây chỉ đơn giản là lưu ý một số lập luận quan trọng đã xuất hiện vào đầu những năm 1970 và tóm tắt phản ứng của văn phòng giảng dạy của Giáo hội. Một nơi tốt để bắt đầu là việc can thiệp của Đức Tổng Giám Mục Elias Zoghby trong phiên họp thứ tư của Công đồng Vatican II. (7) Vị đại diện của thượng phụ nghi lễ Melkites ở Ai Cập đã khấn khoản yêu cầu nên xem xét đặc biệt những người phối ngẫu bị bỏ rơi, và ngài đề nghị nên xem xét tập tục phương Đông về việc chấp nhận việc tái hôn trong một số trường hợp nào đó. Nhận định của ĐTGM Zoghby đã gây ra phản ứng tiêu cực mạnh mẽ tại Công đồng, (8) nhưng chúng nhanh chóng trở thành điểm tham chiếu cho ngày càng nhiều bài báo và sách nhằm xem xét lại và duyệt lại giáo lý và thực hành của Giáo hội về ly dị và tái hôn. (9)

Những gì bắt đầu vào cuối những năm 1960 khi một lượng xuất bản ổn định đã trở thành một cơn lũ thực sự vào khoảng năm 1972. Đây là năm một ủy ban nghiên cứu do Hiệp hội Thần học Công Giáo Hoa Kỳ ủy quyền đã ban hành một “Tuyên bố Mục vụ Tạm thời” về “Vấn đề cuộc hôn nhân thứ hai.” (10) Ngoài việc lập luận rằng không nên loại trừ những người Công Giáo tái hôn dân sự khỏi các bí tích, các tác giả của nghiên cứu này còn khuyến khích các nhà thần học Công Giáo suy nghĩ lại và xem xét lại ý nghĩa của sự hoàn hợp và ý nghĩa của tính bất khả tiêu. Trong vòng hai năm tới, khoảng sáu cuốn sách và rất nhiều bài báo sẽ được xuất bản chỉ riêng ở Hoa Kỳ dành riêng cho vấn đề ly dị và tái hôn. (11) Các nhà chú giải, luật sư giáo luật và các nhà thần học luân lý đã tiếp cận vấn đề này từ nhiều khía cạnh khác nhau, nhưng vẫn có một chủ đề chung: mỗi cuốn sách này (và hầu hết tất cả các bài viết này) đều ủng hộ một sự thay đổi trong thực hành của Giáo hội để cho phép những người Công Giáo tái hôn dân sự được lãnh nhận Bí tích Thánh Thể.

Một cuộc thảo luận tương tự đã diễn ra ở châu Âu. Ở Đức, cuốn sách *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen* [Hôn nhân và Ly hôn: Một cuộc thảo luận giữa các Kitô hữu], cũng được xuất bản năm 1972, bao gồm các tiểu luận quan trọng của các nhà chú giải và thần học hàng đầu như Schnackenburg, Ratzinger, Lehmann và Böckle. (12) Một lần nữa, mỗi tác giả này lập luận về sự khoan dung mục vụ sẽ cho phép, trong những điều kiện hạn chế nhất định, những người Công Giáo tái hôn được nhận Bí tích Thánh Thể. Tôi sẽ nói thêm về tiểu

luận năm 1972 của Ratzinger dưới đây.

Tại Pháp vào năm 1970, hiệp hội các nhà thần học luân lý đã dành cuộc họp thường niên của họ cho chủ đề ly hôn và tính bất khả tiêu của hôn nhân. (13) Và tạp chí *Recherches de Science Religieuse* [nghiên cứu khoa học tôn giáo] đã dành toàn bộ số báo cho chủ đề này vào năm 1973 và năm 1974, một lần nữa ủng hộ một quan điểm mới về thực hành mục vụ. (14)

Khảo sát tài liệu này từ đầu những năm 1970, có thể nhận thấy sự phát triển của ba lập luận căn bản ủng hộ sự thay đổi trong giáo huấn và thực hành của Giáo hội liên quan đến ly hôn và tái hôn.

Lập luận đầu tiên, vốn là đường lối của Bernard Häring, Edward Schillebeeckx, Charles Curran, Richard Mc-Cormick, và Theodore Mackin (trong vô số những người khác), được đặt tiền đề trên việc tái xác định triệt để hoặc từ bỏ tính bất khả tiêu. Cách tiếp cận ly hôn và tái hôn này đã được Schillebeeckx phác thảo trong một bài báo có ảnh hưởng lớn có tựa đề “Hôn nhân Kitô giáo và thực tại tan vỡ hôn nhân hoàn toàn”, công bố năm 1970. Schillebeeckx viết:

Tính bất khả tiêu không có nghĩa là cuộc hôn nhân đầu tiên tiếp tục tồn tại như một điều cấm kỵ đối với cuộc hôn nhân thứ hai. Một sự cấm đoán như vậy sẽ khiến tính bất khả tiêu không còn ý nghĩa thực sự nào nữa; vì, nói một cách thực tế, nó không nói gì tới cuộc hôn nhân đầu tiên đang bàn. Nếu cuộc hôn nhân đó thực sự đã tan vỡ hoàn toàn, thì nói theo cách con người, không còn hôn nhân nào nữa; không còn điều gì để có thể áp dụng “tính bất khả tiêu” hay “tính khả tiêu” vào nữa. (15) Điều đáng lưu ý là những người đề xướng lập trường này thường viện dẫn (một cách sai lầm, theo quan điểm của tôi) thần học hôn nhân được nêu ra trong *Gaudium et spes*. Lập luận, trong những nét chủ yếu của nó, diễn ra như thế này: *Gaudium et spes* đã định nghĩa lại hôn nhân theo những thuật ngữ mang tính bản vị như một “sự hiệp thông mật thiết của sự sống và tình yêu” (“*intima communitas vitae et amoris coniugal*”). (16) Trong khi trước Công đồng Vatican II, hôn nhân được quan niệm nhiều hơn như một “khế ước”, theo đó mỗi bên trao và chấp nhận một quyền vĩnh viễn và độc chiếm đối với thân xác trong các hành vi vợ chồng, *Gaudium et spes* nói đến hôn nhân như một “giao ước” của sự sống và tình yêu được hình thành bởi việc vợ chồng cho đi và nhận lại chính mình. Tóm lại, Giáo hội hiện nay dạy rằng tình yêu thuộc về yếu tính của hôn nhân. Do đó, khi tình yêu chết đi hoặc không còn hiện hữu, thì chính hôn nhân cũng không còn hiện hữu. (17) Theodore Mackin rút ra hậu quả cuối cùng của cách tiếp cận mới này đối với hôn nhân Kitô giáo khi ông viết: “Tôi khuyên nên bỏ các từ ‘bất khả tiêu’ và ‘tính bất khả tiêu’. Dựa trên các cuộc hôn nhân bí tích, chúng gợi ý trong nhiều thế kỷ rằng những cuộc hôn nhân này có một phẩm chất, một tính chất không thể phá hủy, vượt trên ý chí của vợ chồng.” (18)

Lập luận thứ hai ủng hộ việc cho phép những người Công Giáo ly dị và tái hôn dân sự được rước lễ đã được Joseph Ratzinger và Karl Lehmann đưa ra trong một loạt bài viết ở Đức. (19) Walter Kasper đã thêm tiếng nói ủng hộ của mình trong một cuốn sách về thần học hôn nhân Kitô giáo xuất bản năm 1977. (20) Không giống như đề xuất nêu trên, các nhà thần học người Đức này đều khẳng định tính bất khả tiêu của hôn nhân bí tích. Thay vì đặt câu hỏi về sự hiện hữu liên tục của dây hôn phối, Ratzinger, Lehmann và Kasper đã nại đến một số đoạn trong các Giáo phụ dường như cho phép sự khoan dung trong những tình huống khẩn cấp. Họ cũng gợi ý rằng Giáo hội có thể học được điều gì đó từ việc thực hành *oikonomia* [kế hoạch Thiên Chúa] của Chính thống giáo trong những hoàn cảnh khó khăn trong hôn nhân, và về vấn đề

này, họ lưu ý rằng Công đồng Trent đã cẩn thận không lên án quan điểm của Chính thống giáo. Họ lập luận rằng những đặc điểm này của truyền thống gợi ý rằng một cách tiếp cận mới có thể khả hữu trong hoàn cảnh hiện tại của chúng ta. Các điều kiện sau đây sẽ phải được đáp ứng. Đầu tiên, cá nhân phải sẵn sàng dấn thân vào con đường sám hối đòi hỏi sự ăn năn về bất cứ tội lỗi nào phát sinh do sự thất bại của cuộc hôn nhân đầu tiên. Thứ hai, phải chứng minh rằng cuộc hôn nhân đầu tiên đã đổ vỡ không thể hàn gắn được đối với cả hai bên. Thứ ba, cuộc hôn nhân theo hợp đồng dân sự thứ hai phải đứng vững qua thử thách của thời gian. Khi các nghĩa vụ đạo đức nảy sinh từ sự kết hợp thứ hai này (cụ thể là con cái), và khi việc tiết dục dường như không phải là một khả thể thực sự theo trật tự thực tế, thì khi đó, và chỉ khi đó, Giáo hội mới có thể và thực sự chính đáng nhân nhượng cho phép những người này được lãnh nhận Bí tích Thánh Thể. (21)

Dòng lập luận thứ ba, mà tôi không có chỗ để trình bày chi tiết, đã tìm cách giải quyết vấn đề nan giải bằng cách nại tới tòa trong. (22) Giải pháp này có thể có nhiều hình thức khác nhau. Một số tác giả đề nghị rằng một cá nhân—xác tín về tính vô hiệu của cuộc hôn nhân đầu tiên của họ, nhưng không thể chứng minh điều này ở tòa ngoài—có thể bước vào một cuộc hôn nhân mới một cách hợp pháp. Các tác giả khác thừa nhận sự hiện hữu lâu dài của cuộc hôn nhân trước, nhưng cho rằng tòa trong mở ra một con đường cho một người Công Giáo tái hôn dân sự ăn năn những lỗi lầm trong quá khứ và lãnh nhận bí tích trong tinh thần sám hối.

Vì sự sôi động trong thần học Công Giáo và số lượng bùng nổ người Công Giáo ly hôn dân sự và sau đó bước vào những cuộc hôn nhân mới, điều tự nhiên là chủ đề này sẽ được thảo luận trong suốt cuộc họp của Thượng Hội đồng về Gia đình năm 1980. Trong những tháng trước Thượng Hội đồng, một số giám mục đã kêu gọi sự chú ý đến tính cấp bách của vấn đề mục vụ này. (23) Trong bài phát biểu khai mạc tại Thượng hội đồng, Đức Hồng Y Ratzinger (lúc này vẫn là Tổng Giám mục của Munich-Freising) đã nói: “vấn đề của những người ly dị và tái hôn, những người thực sự trung thành và mong muốn tham gia vào đời sống của Giáo hội, là một trong những mối quan tâm mục vụ khó khăn nhất ở nhiều nơi trên thế giới. Tùy thuộc vào Thượng Hội đồng việc chỉ ra cách tiếp cận đúng đắn cho các mục tử trong vấn đề này.” (24) Các nghị quyết được Thượng Hội đồng thông qua, được Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II xác nhận và đào sâu trong Tông huấn *Familiaris consortio* (=FC), đã hoàn thành sự mong đợi này. Dưới tiêu đề “Chăm sóc mục vụ cho các gia đình có hoàn cảnh khó khăn”, Đức Gioan Phaolô II dành trọn một phần cho những người Công Giáo ly dị và tái hôn dân sự. Sau khi mô tả việc tái hôn dân sự là “một sự ác... đang ngày càng ảnh hưởng đến nhiều người Công Giáo,” Đức Gioan Phaolô II nhấn mạnh rằng Giáo hội không bỏ rơi những cá nhân này và “do đó sẽ thực hiện những nỗ lực không mệt mỏi để cung cấp cho họ những phương tiện cứu rỗi của mình.” (25) Ngài viết:

“Cùng với Thượng Hội đồng, tôi tha thiết kêu gọi các mục tử và toàn thể cộng đồng tín hữu hãy giúp đỡ những người ly dị, và với sự quan tâm ân cần để bảo đảm rằng họ không coi mình như bị tách rời khỏi Giáo hội... Họ nên được khuyến khích lắng nghe Lời Chúa, tham dự thánh lễ, kiên trì cầu nguyện... Giáo hội hãy cầu nguyện cho họ, khuyến khích họ và biểu lộ mình là một người mẹ nhân hậu...”

Tuy nhiên, Giáo hội tái khẳng định thực hành của mình, vốn dựa trên Kinh thánh, về việc không cho phép những người ly dị tái hôn được rước lễ. Họ không thể được chấp nhận vì thực tế là tình trạng và điều kiện sống của họ mâu thuẫn một cách khách quan với sự kết hợp tình yêu giữa Chúa Kitô và Giáo hội được biểu thị và thực hiện bởi Bí tích Thánh Thể. Ngoài ra, còn có một lý do mục vụ đặc biệt khác: nếu những người này được nhận Bí tích Thánh Thể, các tín hữu sẽ bị dẫn đến sai lầm và nhầm lẫn về giáo huấn của Giáo hội về tính bất khả

tiêu của hôn nhân.

Sự hòa giải trong bí tích Sám Hối, mở đường cho Bí tích Thánh Thể, chỉ có thể được ban cho những ai ăn năn vì đã vi phạm dấu giao ước và lòng trung thành với Chúa Kitô, thành thật sẵn sàng thực hiện một lối sống không còn mâu thuẫn với tính bất khả tiêu của hôn nhân. Trên thực tế, điều này có nghĩa là khi, vì những lý do nghiêm trọng, chẳng hạn như vì lý do giáo dục con cái, một người đàn ông và một người đàn bà không thể thực hiện nghĩa vụ ly thân, thì họ ‘tự nhận lấy nghĩa vụ sống tiết dục hoàn toàn, nghĩa là bằng cách tiết chế hoàn toàn những hành vi riêng của cặp vợ chồng.’” (26)

Sau khi công bố tông huấn *Familiaris consortio*, cuộc thảo luận giữa các nhà thần học tiếp tục với việc tạo hình ảnh hấp dẫn hơn cho nhiều lập luận cũ (đặc biệt là việc nại tới tòa trong). (27) Diễn biến quan trọng tiếp theo xảy ra vào tháng 7 năm 1993, khi ba giám mục nổi tiếng người Đức (Oskar Saier, Walter Kasper, và Karl Lehmann) công bố một lá thư về việc chăm sóc mục vụ cho người ly dị và tái hôn. (28) Nhắc đến giáo huấn của Đức Gioan Phaolô II trong *Familiaris consortio* như một quy tắc chung, mặc dù đúng, nhưng không thể qui định tất cả các trường hợp cá thể rất phức tạp, nên các giám mục từ vùng Thượng Sông Rhine (Upper Rhineland) này đã đề nghị một bộ tiêu chuẩn có thể cho phép các cá nhân (do một mục tử hướng dẫn) tự quyết định xem họ có nên đến gần bàn tiệc của Chúa hay không. Cùng những điều kiện đã nêu trên đây cũng đã được nêu rõ: phải ăn năn về sự thất bại của cuộc hôn nhân đầu tiên; cuộc hôn nhân dân sự phải chứng tỏ là ổn định theo thời gian; những cam kết trong cuộc hôn nhân thứ hai phải được chấp nhận, v.v. Với những điều kiện này, những người tái hôn dân sự có thể nhận Bí tích Thánh Thể với lương tâm tốt mà không cần phải cam kết sống tiết dục. Bức thư này nhanh chóng được dịch và xuất bản bằng tiếng Pháp và tiếng Anh, và nó đã thu hút được sự chú ý đáng kể của báo chí.

Bộ Giáo lý Đức tin đã trả lời vào năm 1994 bằng một tài liệu có tựa đề “Thư gửi các Giám mục của Giáo Hội Công Giáo về việc Rước lễ của các Tín hữu đã ly hôn và tái hôn”. (29) Trung dẫn cả *Familiaris consortio* lẫn *Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo* mới được công bố gần đây, lá thư này xác nhận rằng giáo lý và thực hành của Giáo hội ngăn cấm những người Công Giáo tái hôn dân sự được rước lễ vì điều kiện sống của họ mâu thuẫn một cách khách quan với sự kết hợp tình yêu giữa Chúa Kitô và Giáo hội. Bức thư mục vụ của các giám mục Đức không được đề cập đến, nhưng rõ ràng là sáng kiến của họ đã làm dịp cho bức thư năm 1994. Tôi sẽ không trích dẫn tất cả các đoạn có liên quan từ tài liệu này. Tuy nhiên, điều đáng lưu ý là lá thư đặc biệt đề cập đến quan niệm sai lầm về lương tâm, theo đó một cá nhân có thể tự mình xác định giá trị thành sự của cuộc hôn nhân trước hoặc sự phù hợp của việc lãnh nhận Bí tích Thánh Thể khi tái hôn dân sự. Bộ Giáo lý Đức tin cũng trình bày chi tiết về phạm vi giảng dạy của *Familiaris consortio*. Theo lời của Đức Gioan Phaolô II, thực hành thường xuyên và phổ quát của Giáo hội trong vấn đề này đã “được đặt nền tảng trên Kinh Thánh”. Bức thư năm 1994 của Bộ Giáo lý Đức tin bình luận: “Cấu trúc của tông huấn và giọng điệu của lời lẽ trong đó cho thấy rõ ràng rằng thực hành này, được trình bày như một sự ràng buộc, không thể được sửa đổi vì những hoàn cảnh khác nhau.” (30) Đọc lại các trước tác bản về vấn đề này được xuất bản sau năm 1994 cho thấy rằng, phần lớn, con đường do Đức Gioan Phaolô II đề xuất, tức con đường đòi hỏi việc chăm sóc mục vụ phải được làm phong phú bằng sự hiểu biết sâu xa hơn về ý nghĩa của việc cầu nguyện và giá trị của việc tham dự lễ hy sinh của Chúa Kitô ở tâm điểm phụng vụ Giáo hội, cũng như sự hiểu biết sâu xa hơn về ơn kêu gọi Kitô hữu sống khiết tịnh nhờ ân sủng, đã không được tuân theo. (31) Vì vậy, vấn đề này đã được thảo luận và tranh luận một lần nữa trong Thượng Hội đồng về Bí tích Thánh Thể năm 2005. Tông huấn *Sacramentum caritatis* [bí tích đức ái] (2007) của Đức Giáo Hoàng Bênêđictô một lần nữa khẳng định giáo lý và thực hành của Giáo hội dựa trên

Kinh thánh. Trong tài liệu này, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI kêu gọi một sự hiểu biết thần học sâu xa hơn về mối quan hệ giữa hôn nhân và Bí tích Thánh Thể cũng như những nỗ lực mục vụ mới nhằm giúp đỡ những người trẻ đang chuẩn bị lãnh nhận bí tích hôn nhân.

Điều này đưa chúng ta đến bước cuối cùng trong hành trình của mình. Vào ngày 28 tháng 7 năm 2013, trong chuyến bay trở về sau Ngày Giới trẻ Thế giới ở Ba Tây, Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã được hỏi câu hỏi sau:

“Thưa Đức Thánh Cha, trong chuyến viếng thăm này, ngài cũng thường xuyên nói về lòng thương xót. Về việc lãnh nhận các bí tích của người ly dị và tái hôn, liệu kỷ luật của Giáo hội có thể thay đổi được không? Những bí tích này có thể là một cơ hội để đưa những người này đến gần nhau hơn, thay vì là rào cản ngăn cách họ với những tín hữu khác? (32)

Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã trả lời câu hỏi bằng cách nhấn mạnh tầm quan trọng của lòng thương xót – Giáo hội là một người mẹ và Giáo hội phải chữa lành những người đang bị tổn thương. Thứ hai, ngài đề cập đến (không bình luận) việc Chính thống giáo có một thực hành khác mà họ gọi là *oikonomia*, có nghĩa là “họ cho cơ hội thứ hai.” (33) Sau đó, ngài nói rằng vấn đề này cần được nghiên cứu sâu hơn trong bối cảnh mục vụ hôn nhân và ngài đã chuyển vấn đề này tới Thượng Hội đồng sắp tới về hôn nhân và gia đình.

Để giúp chuẩn bị cho Thượng Hội đồng, Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã yêu cầu Đức Hồng Y Walter Kasper trình bày một bài giảng về những thách thức mục vụ đối với gia đình tại Công nghị bất thường diễn ra ở Rome vào ngày 20-21 tháng 2 năm 2014.

Phần 2: Đề nghị của Đức Hồng Y Kasper

ĐHY Kasper cho hay mục đích của bài thuyết giảng là cung cấp một nền tảng thần học cho cuộc thảo luận tại Công nghị nhằm chuẩn bị cho các Thượng Hội đồng sắp tới vào tháng 10 năm 2014 và tháng 10 năm 2015. Bài thuyết giảng có tựa đề Tin Mừng Gia đình, được chia thành năm phần: 1. Gia đình trong trật tự sáng tạo; 2. Cơ cấu tội lỗi trong đời sống gia đình; 3. Gia đình trong Trật tự Cứu rỗi Kitô giáo; 4. Gia đình là Giáo hội tại gia; 5. Về vấn đề ly hôn và tái hôn. Mặc dù có nhiều điều đúng và quan trọng trong bốn phần đầu tiên, hầu hết sự chú ý đều tập trung vào đề nghị – được phác thảo ở phần năm – nhằm thay đổi cách thực hành của Giáo hội bằng cách cho phép (trong những trường hợp đặc thù) những người Công Giáo tái hôn dân sự được rước lễ. (34)

Lưu ý đến những khai triển từ Bộ Giáo luật năm 1917, vốn đe dọa và tuyệt thông đối với những người tái hôn dân sự, thông qua *Familiaris consortio* và *Sacramentum caritatis*, ĐHY Kasper hỏi liệu có thể phát triển thêm được hay không. Câu trả lời của ngài là “có” với điều kiện, không phải là một giải pháp chung cho mọi trường hợp, nhưng trong những điều kiện hạn chế và trong những hoàn cảnh đặc thù. Ngài tiến hành việc phác thảo hai tình huống nhằm gợi ý hai giải pháp riêng biệt cho vấn đề. Tôi sẽ gọi chúng là Kế hoạch A và Kế hoạch B.

Tóm lại, Kế hoạch A sẽ liên quan đến việc mở rộng diễn trình tuyên bố vô hiệu. Giáo hội có thể mở rộng hoặc đơn giản hóa diễn trình tuyên bố vô hiệu ra sao? Có hai khía cạnh chính trong đề nghị của ĐHY Kasper:

Thứ nhất, năng quyền hoặc thẩm quyền tuyên bố một cuộc kết hôn vô hiệu có thể được cấp cho một linh mục được chỉ định trong mỗi giáo phận. Nên lưu ý rằng ĐHY Kasper không chỉ

đề nghị một cuộc cải cách các thủ tục pháp lý, mà còn là một sự chuyển đổi từ trật tự pháp lý sang “các thủ tục mục vụ và tâm linh.” (35)

Thứ hai, ĐHY Kasper dường như gợi ý rằng Giáo hội nên thừa nhận một trở ngại mới làm cho hôn nhân không thành sự: sự thiếu vắng đức tin bản thân. Ngài viết,

“Thực vậy, nhiều mục tử tin chắc rằng nhiều cuộc hôn nhân, được ký kết dưới hình thức giáo hội, không được ký kết thành sự. Vì với tư cách là một bí tích của đức tin, hôn nhân bao hàm đức tin và sự nhất trí với những đặc tính thiết yếu của hôn nhân – tính đơn hôn và bất khả tiêu. Nhưng trong hoàn cảnh hiện tại, liệu chúng ta có thể giả định rằng cặp đính hôn chia sẻ niềm tin vào mầu nhiệm được biểu thị bởi bí tích hay không?” (36)

Hoạt động song song với nhau, hai yếu tố này thực sự có thể đơn giản hóa một cách triệt để và mở rộng diễn trình tuyên bố vô hiệu. Một cá nhân đang trong một cuộc hôn nhân rắc rối có thể thông báo với vị linh mục được chỉ định rằng vào thời điểm làm lễ cưới, người đó không thực sự tin vào mầu nhiệm Chúa Kitô. Linh mục có thể tuyên bố hôn nhân không thành sự và vô hiệu. ĐHY Kasper bày tỏ sự dè dặt đối với đề nghị của chính mình (Kế hoạch A). Ngài viết: “Sẽ là sai lầm nếu tìm kiếm giải pháp cho vấn đề này bằng việc mở rộng một cách quảng đại diễn trình tuyên bố vô hiệu. Do đó, ấn tượng tai hại sẽ được tạo ra rằng Giáo hội đang tiến hành một cách không trung thực bằng cách chấp nhận những gì, trên thực tế, là ly hôn.” (37) Vì vậy, ngài tiến hành phác thảo một kịch bản thứ hai, Kế hoạch B. Tình huống này liên quan đến một cuộc hôn nhân bí tích thành sự và hoàn hợp. Cuộc hôn nhân thất bại và một hoặc cả hai bên đã ký kết cuộc hôn nhân dân sự thứ hai. Tình huống này còn được bổ túc thêm theo hai nghĩa. Đầu tiên, cuộc hôn nhân bí tích trước đó được coi là “đã tan vỡ không thể hàn gắn”. (38) Tình huống giả định này đạt được vị thế một luật sắt đối với ĐHY Kasper; cuộc hôn nhân đầu tiên không thể được hàn gắn và hồi phục. Ngài viết, “Một sự trở lại nhất định nằm ngoài vấn đề.” (39) Thứ hai, có những nghĩa vụ mới trong cuộc hôn nhân thứ hai, đó là con cái. Theo đó, vợ chồng tái hôn dân sự có nghĩa vụ chung sống với nhau để nuôi dưỡng con cái. Hai lần, Đức Hồng Y Kasper nại tới lợi ích của con cái. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng ngài không đề cập đến những đứa con sinh ra từ cuộc hôn nhân đầu tiên và ảnh hưởng của việc ly hôn đối với những đứa con này.

Có thể làm gì trong cách thức chăm sóc mục vụ trong viễn cảnh này? Ở điểm này, ĐHY Kasper nhắc lại đề nghị mà ngài đã vạch ra vào năm 1977: “Sau vụ đắm tàu vì tội lỗi, không phải con tàu thứ hai mà là một tấm ván cứu sinh nên được cung cấp cho người chết đuối.” (40) Nếu một người thực sự hối tiếc vì thất bại của cuộc hôn nhân đầu tiên và sẵn sàng đi theo con đường sám hối, nếu một người không thể hủy bỏ những cam kết đã được đảm nhận trong cuộc hôn nhân dân sự thứ hai mà không mắc tội mới, nếu người đó khao khát các bí tích như một nguồn sức mạnh, thì làm sao Giáo hội có thể loại một người như vậy ra khỏi các bí tích? Ngài viết: “Chúng ta phải nghiêm túc tự hỏi liệu chúng ta có thực sự tin vào sự tha tội hay không... liệu chúng ta có thực sự tin rằng một người đã phạm sai lầm, hối hận và không thể sửa chữa lỗi lầm đó mà không mắc phải tội lỗi mới, nhưng làm mọi điều có thể cho người đó, có thể nhận được sự tha thứ từ Thiên Chúa hay không, và liệu chúng ta có thể từ chối giải tội cho người đó hay không?” (41)

ĐHY Kasper lưu ý rằng Giáo hội đã dạy rằng những cá nhân này có thể được “rước lễ thiêng liêng”. Ngài lập luận rằng người rước lễ thiêng liêng là người hiệp nhất với Chúa Giêsu Kitô. Vậy thì tại sao người đó lại không thể rước lễ bí tích? Nói tóm lại, khước từ các bí tích Thông hối và Bí tích Thánh Thể sẽ là một chủ nghĩa khắc nghiệt phi Kitô giáo, nghi vấn cả lòng thương xót của Thiên Chúa.

Phần 3. các câu hỏi quan yếu

Một số tác giả đã phản hồi đề nghị của Kasper. Như tôi đã gợi ý trong phần giới thiệu, có rất nhiều chiều kích cho vấn đề này, vốn liên quan đến toàn bộ nhiệm vụ bí tích cũng như các nền tảng của thần học luân lý. Trong khoảng trống còn lại, tôi muốn lưu ý ba khó khăn – hoặc có lẽ là ba lĩnh vực mà một cách tiếp cận khác có thể tỏ ra hữu hiệu hơn và nhân hậu hơn. Mục đích chính của tôi không phải là chỉ trích Đức Hồng Y Kasper, mà là suy nghĩ thấu đáo một số vấn đề quan trọng đối với các Thượng Hội đồng sắp tới cũng như đối với nhiệm vụ truyền giáo của Giáo hội.

1. Khó khăn đầu tiên được Đức Hồng Y Carlo Caffarra nhận diện. (42) Còn cuộc hôn nhân đầu tiên thì sao? Nếu Giáo hội muốn mở rộng lòng thương xót và sự quan tâm mục vụ, điều quan trọng là phải biết cá nhân đó có kết hôn hay không. Một cuộc phỏng vấn gần đây với Đức Hồng Y Kasper đăng trên tạp chí *Commonweal* đã làm sáng tỏ chính câu hỏi này. (43) Các biên tập viên của *Commonweal* đã hỏi câu hỏi sau đây:

Khi nói đến vấn đề rước lễ cho những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn, Đức Hồng Y Carlo Caffarra, tổng giám mục Bologna, đã được dành rất nhiều không gian ở *Il Foglio* để chỉ trích đề nghị của ngài. Đức Hồng Y Caffarra có một câu hỏi dành cho ngài: “Điều gì xảy ra với cuộc hôn nhân đầu tiên?” (44).

Đức Hồng Y Kasper trả lời như sau:

“Cuộc hôn nhân đầu tiên là cuộc hôn nhân bất khả tiêu vì hôn nhân không chỉ là lời hứa hẹn giữa hai người; đó cũng là lời hứa của Thiên Chúa, và những gì Thiên Chúa làm đều được thực hiện cho đến muôn đời. Vì thế sự ràng buộc của hôn nhân vẫn còn. Tôi không phủ nhận rằng sự ràng buộc của hôn nhân vẫn còn. (45)

Sau này trong cuộc phỏng vấn, Kasper quay lại điểm này: không có cách nào tôi phủ nhận tính bất khả tiêu của bí tích hôn nhân. Điều đó thật ngu ngốc. Chúng ta phải thực thi nó và giúp mọi người hiểu nó và sống nó. (46)

Có hai điểm cần lưu ý trong câu trả lời. Bằng cách đề cao tính bất khả tiêu và do đó sự hiện hữu tiếp tục của mối ràng buộc, Kasper buộc phải từ bỏ tính độc chiếm ở trung tâm của hôn nhân vừa như một định chế tự nhiên vừa là biểu tượng thực sự của tình yêu Chúa Kitô dành cho Giáo hội. Việc cho phép nhiều cuộc hôn nhân hoặc quan hệ vợ chồng bên ngoài bối cảnh hôn nhân là rõ ràng đi trệch khỏi lời lẽ của Chúa Kitô và giáo huấn thường xuyên và phổ quát của Giáo hội. Theo lời của Đức Hồng Y Caffarra, đề nghị của Kasper “phá hủy nền tảng giáo huấn của Giáo hội về tính dục.” (47) Hơn nữa, quan điểm của Kasper không phù hợp với cách hiểu của Giáo hội về tính bất khả tiêu, mặc dù ngài đã nhiều lần bảo đảm điều ngược lại. Nền tảng của tính bất khả tiêu là sự tự hiến hoàn toàn và vĩnh viễn của vợ chồng qua việc trao đổi lời thề hứa và qua sự kết hợp một xương một thịt. Nhờ ân sủng của bí tích, việc tự hiến cho nhau này là biểu tượng thực sự của tình yêu Chúa Kitô dành cho Giáo hội. Trong một đoạn quan trọng trong *Familiaris consortio*, Đức Gioan Phaolô II liên kết ý tưởng tình yêu như một sự hiến dâng hoàn toàn bản thân và ơn bất khả tiêu:

“Bắt nguồn từ sự tự hiến bản thân và hoàn toàn của đôi vợ chồng, và được đòi hỏi vì lợi ích của con cái, tính bất khả tiêu của hôn nhân tìm thấy chân lý tối hậu của nó trong kế hoạch mà Thiên Chúa đã biểu lộ trong mạc khải của Người: Người muốn và Người thông truyền tính

bất khả tiêu của hôn nhân như hoa trái, dấu chỉ và yêu cầu của tình yêu tuyệt đối chung thủy mà Thiên Chúa dành cho con người và Chúa Giêsu dành cho Giáo hội... Chúa Giêsu là ‘chứng nhân trung thành’, là lời “xin vâng” của những lời hứa của Thiên Chúa, và do đó là việc hiện thực hóa tối cao lòng trung thành vô điều kiện mà với nó Thiên Chúa yêu thương dân Người thế nào, thì các cặp vợ chồng Kitô giáo cũng được mời gọi thực sự tham gia vào tính bất khả tiêu không thể thu hồi vốn ràng buộc Chúa Kitô với Giáo Hội, hiền thê của Người, được Người yêu thương đến cùng như thế". (48)

Tính bất khả tiêu—hoa trái, dấu chỉ và yêu cầu của việc hiến thân hoàn toàn và vĩnh viễn để tham gia vào tình yêu của Chúa Kitô dành cho Giáo Hội—bao gồm và đòi hỏi tính độc chiếm. Việc không thể tách ly tính bất khả tiêu và tính độc chiếm được đặt nền tảng trên bản chất của sự ưng thuận hôn nhân như sự cho đi và nhận lại bản thân mình. Nếu một nhà thần học hoặc thành viên của Giáo hội nghĩ rằng có thể bị ràng buộc bất khả phân ly với người khác trong khi vẫn cho phép quan hệ tình dục với người khác nữa, thì vị này chưa khẳng định sự thật của tính bất khả tiêu.

Ở đây liên kết bất khả tiêu cùng một lúc là hình thức và hoa trái của việc Chúa Kitô đi đến cùng đích của tình yêu bằng cách trao ban chính bản thể sự sống của Người cho Chúa Cha và cho Giáo hội, và là hình thức và hoa trái của một tình yêu đích thực của con người mong muốn hiến trọn sự sống của mình và đón nhận người yêu trong một hiệp thông bất khả thu hồi. Tính bất khả tiêu của bí tích là một hồng ân cao cả của lòng thương xót, qua đó tình yêu Thiên Chúa ngự trị trong tình yêu con người, và cho phép tình yêu này phát triển vượt lên trên chính nó để tham dự vào tình yêu Thiên Chúa và lòng thành tín của Thiên Chúa. Ân sủng này giúp những người trao đổi lời thề hứa hôn nhân có thể nói sự thật – anh xin cam kết mạng sống của anh cho em trong lúc thuận lợi cũng như lúc khó khăn, lúc ốm đau cũng như lúc mạnh khỏe, cho đến chết – và biết rằng những lời này là sự thật. Ân sủng bất khả tiêu có nghĩa là bất chấp những thăng trầm và đau khổ xảy đến với sự thất bại và tội lỗi của con người, mỗi dây hôn nhân bí tích vẫn là nguồn mạch vĩnh cửu của lòng thương xót, sự tha thứ và chữa lành.

Giáo Hội không có thẩm quyền thay đổi giáo huấn của Chúa Kitô về tính bất khả tiêu của hôn nhân. (49) Nếu đúng là tính bất khả tiêu bao gồm và đòi hỏi tính độc chiếm, thì các Thượng Hội đồng sắp tới hoặc Đức Giáo Hoàng Phanxicô không thể đi theo hướng do Đức Hồng Y Kasper đề nghị. Những lời của Kasper từ năm 1977 vẫn đúng: “Giáo Hội không thể xây dựng luật giải nghi học riêng của mình mà lại khác với luật Chúa Kitô. Nó chỉ có thể trung thành với lời của Chúa Giêsu. Nó không thể chỉ nói ngoài môi về việc tuyên xưng tính bất khả tiêu của hôn nhân và làm suy yếu nó trên thực tế”. (50)

2. Điều đó để lại cho chúng ta Kế hoạch A—một sự mở rộng rộng rãi diễn trình tuyên bố vô hiệu. Như được xác nhận bởi Công đồng Trent cũng như học thuyết và thực hành sau đó, Giáo hội có thẩm quyền đáng kể đối với hình thức hôn nhân; cụ thể, Giáo Hội có thể xác định những điều kiện thành sự hay những trở ngại cho hôn nhân. Như đã lưu ý ở trên, có một số yếu tố trong Kế hoạch A của Kasper. Tôi muốn tập trung vào một câu hỏi duy nhất: đức tin bản thân có cần thiết cho sự thành sự của hôn nhân không? Kasper không dành nhiều sự chú ý cho câu hỏi này, nhưng một số nhà thần học, trong đó có Joseph Ratzinger, đã cho thấy rằng câu hỏi này đáng được nghiên cứu thêm.

Việc theo dõi sự phát triển trong lập trường của Ratzinger về vấn đề này mang tính giáo dục cao. Trong một tiểu luận quan trọng được viết vào năm 1998 và được tái bản trên *L'Osservatore Romano* vào năm 2011, “Phương pháp tiếp cận mục vụ về hôn nhân nên được

thiết lập dựa trên sự thật”, Đức Hồng Y Ratzinger viết: “Tuy nhiên, cần phải nghiên cứu sâu hơn về câu hỏi liệu những Kitô hữu không có đức tin—những người đã được rửa tội nhưng chưa bao giờ tin hoặc không còn tin vào Thiên Chúa—có thể thực sự bước vào hôn nhân bí tích. Nói cách khác, cần phải làm rõ liệu mọi cuộc hôn nhân giữa hai người đã được rửa tội có phải là một cuộc hôn nhân bí tích hay không. Thực ra, Bộ Giáo luật khẳng định rằng chỉ có cuộc hôn nhân “thành sự” giữa những người đã được rửa tội mới đồng thời là một bí tích (x. CIC, điều 1055). Đức tin thuộc về bản chất của bí tích; điều còn phải làm rõ là câu hỏi pháp lý về bằng chứng nào cho thấy “sự thiếu đức tin” sẽ dẫn đến hậu quả là bí tích không hiện hữu.” (51)

Giả định nằm dưới đoạn văn này là ý tưởng đơn giản nhưng quan trọng cho rằng các bí tích là bí tích của đức tin, chúng không chỉ đơn giản là ma thuật. Như Công đồng Vatican II dạy, “các bí tích không chỉ giả định đức tin, mà còn bằng lời nói và đối tượng, chúng còn nuôi dưỡng, củng cố và diễn tả đức tin.” (52) Tuy nhiên, tuyên bố của Ratzinger trong tiểu luận năm 1998 này đặt ra các vấn đề đòi phải làm sáng tỏ thêm. Vấn đề không chỉ đơn giản là vấn đề xác định các tiêu chuẩn thích hợp để đo lường sự hiện diện hay vắng mặt của đức tin bản thân, mặc dù không nên đánh giá thấp khó khăn cố hữu này. Ở bình diện căn bản hơn, đòi hỏi phải có “đức tin bản thân” chạm đến tính không thể tách rời của định chế và bí tích trong hôn nhân cũng như tính khách quan của nhiệm vụ bí tích được bảo vệ bởi nguyên tắc *ex opere operato* [do chính việc đã làm]. (53) Bảy năm sau, với tư cách là Giáo hoàng, Đức Bênêđictô XVI đã trở lại với vấn đề đức tin và bí tích trong bài diễn văn ngỏ với các giáo sĩ giáo phận Aosta: “Khi tôi còn là Bộ trưởng Bộ Giáo Lý Đức Tin, tôi đã mời nhiều hội đồng giám mục và các chuyên gia nghiên cứu vấn đề này: một bí tích được cử hành không có đức tin. Trên thực tế, liệu một khoảnh khắc vô hiệu có thể được phát hiện ở đây hay không vì bí tích được phát hiện là thiếu chiều kích căn bản, tôi không dám nói. Cá nhân tôi nghĩ vậy, nhưng từ những cuộc thảo luận chúng tôi đã nhận ra rằng đây là một vấn đề hết sức phức tạp và cần được nghiên cứu sâu hơn.” (54)

Rõ ràng chính Đức Giáo Hoàng Bênêđictô vẫn tiếp tục suy tư về vấn đề này, và có bằng chứng cho thấy ngài đã thay đổi quan điểm. Giáo huấn cuối cùng của ngài về sự cần thiết của “đức tin bản thân” đối với giá trị thành sự của hôn nhân đã được trình bày trong bài phát biểu trước Giáo triều Rôma khoảng ba tuần trước khi ngài tuyên bố từ chức. Ngài nói:

“Vì mục đích của bí tích, giao ước bất khả tiêu giữa một người nam và một người nữ không đòi hỏi những người đã đính hôn phải có đức tin bản thân; điều nó đòi hỏi, như một điều kiện tối thiểu cần thiết, là ý định thực hiện những gì Giáo hội làm. Tuy nhiên, nếu điều quan trọng là không nhầm lẫn vấn đề ý định với vấn đề đức tin bản thân của những người kết hôn, thì dù sao cũng không thể tách rời chúng hoàn toàn. Như Ủy ban Thần học Quốc tế đã nhận xét trong một Tài liệu năm 1977: “Nơi nào không có dấu vết của đức tin (theo nghĩa của thuật ngữ ‘niềm tin’ [belief]- có thiên hướng tin), và không thấy ước muốn về ân sủng hay sự cứu rỗi, thì một sự nghi ngờ đích thực nảy sinh về việc liệu có ý hướng bí tích thực sự như được đề cập ở trên hay không và liệu trên thực tế hôn nhân đã được ký kết có được ký kết thành sự hay không”. Tuy nhiên, Chân phước Gioan Phaolô II, khi phát biểu tại tòa án này cách đây 10 năm, đã chỉ ra rằng “một thái độ của những người kết hôn mà không tính đến chiều kích siêu nhiên của hôn nhân chỉ có thể khiến hôn nhân trở nên vô hiệu nếu nó làm suy yếu tính thành sự của nó trên bình diện tự nhiên trên đó chính dấu hiệu bí tích diễn ra.” (55)

Đây là một giáo huấn cực kỳ quan trọng, có ý nghĩa vô tận đối với thần học về tự nhiên và ân sủng. Điểm cốt yếu là chúng ta có thể và nên khẳng định tầm quan trọng thiết yếu của đức tin đối với việc cử hành bí tích. Nhưng những câu hỏi liên quan đến việc xác định tính thành sự

của bí tích hôn nhân, dưới ánh sáng tuyên bố của Đức Bênêđictô, là: Bạn đã rửa tội chưa? Bạn có ý định kết hôn trong nhà thờ không? Bạn có biết những đặc tính thiết yếu và mục đích của hôn nhân không? Nếu người lãnh nhận bí tích hôn nhân được rửa tội, hạt giống đức tin sẽ hiện diện. Việc chuẩn bị cho hôn nhân cung cấp một cơ hội duy nhất để tái đánh thức đức tin được ban cho trong phép rửa. Chúng ta không nên đánh giá thấp tất cả những gì có thể hàm chứa trong ý định kết hôn của các vị hôn phu. Nếu mỗi người trong số họ thực sự có ý định kết hôn, thì sẽ có một sự cởi mở ngầm đối với Thiên Chúa và sự trung thành với giao ước của Thiên Chúa. (56) Điều này đủ để bí tích thành sự. Nói cách khác, để cho thấy tầm quan trọng của đức tin đối với bí tích hôn nhân, chúng ta phải đào sâu sự hiểu biết của mình về “mức độ tự nhiên mà trên đó dấu hiệu bí tích diễn ra”. (57) Ngay trong trật tự sáng thế, hôn nhân cũng đã thấm đẫm mâu nhiệm Thiên Chúa. Trọng tâm của hôn nhân là sự cởi mở với Thiên Chúa và niềm tin ngầm vào sự trung thành trong giao ước của Thiên Chúa. (58)

3. Điều trên dẫn tôi tới phản kiến thứ ba và cũng là kết luận chống lại đề xuất của Kasper. Ở một mức độ đáng chú ý, đề xuất này đã trở thành vấn đề cốt lõi cho các thượng hội đồng sắp tới. Trong “Lời bạt” cho bài thuyết giảng của ngài, trong đó ngài ủng hộ việc thay đổi cách thực hành của Giáo hội, Kasper viết:

“Về vấn đề này, Giáo hội đặt nhiều kỳ vọng. Không còn nghi ngờ gì nữa, chúng ta không thể đáp ứng được mọi kỳ vọng. Nhưng sẽ gây ra sự thất vọng khủng khiếp nếu chúng ta chỉ lặp lại những câu trả lời giả thiết luôn được đưa ra. Là những chứng nhân của niềm hy vọng, chúng ta không được phép để mình bị dẫn dắt bởi lối giải thích sợ hãi. Cần có một chút can đảm và trên hết là tính dạn dĩ Kinh Thánh (parrhesia). Nếu chúng ta không muốn điều đó thì chúng ta không nên tổ chức một Thượng Hội đồng về chủ đề này, vì khi đó tình hình sau đó sẽ còn tồi tệ hơn trước. Ít nhất chúng ta nên mở cửa một chút.” (59)

Hãy lưu ý những chữ “thượng hội đồng về chủ đề này”. Có thể đáng đặt câu hỏi về tính trung tâm mà Kasper dành cho vấn đề đặc thù này (việc rước lễ cho những người đã ly dị và tái hôn dân sự), và không chỉ đơn giản vì văn phòng giảng dạy của Giáo hội đã giải quyết vấn đề này một cách dứt khoát. Nhớ lời yêu cầu chữa lành vết thương của Đức Giáo Hoàng Phanxicô, điều quan trọng là Giáo hội phải nhận ra những vết thương sâu nhất và cấp bách nhất. Nhưng làm thế nào để hiểu những điều này một cách tốt nhất?

Đã đành là có sự đau đớn và đau khổ thực sự nơi những người Công Giáo tái hôn dân sự, những người cảm thấy bị loại trừ khỏi Bí tích Thánh Thể. Tuy nhiên, đây không phải là vết thương nghiêm trọng nhất cũng không phải là thách thức mục vụ nghiêm trọng nhất mà Giáo hội ngày nay phải đối đầu. Những vết thương sâu nhất trong nền văn hóa của chúng ta – kể cả những vết thương của những gia đình tan vỡ – đều bắt nguồn từ cuộc khủng hoảng đức tin, vốn luôn là cuộc khủng hoảng về tình yêu và cuộc khủng hoảng về lý trí. Cùng với việc lu mờ trong cảm thức về Thiên Chúa, còn có sự mất niềm tin vào tính khả niệm và tính tốt lành của trật tự tạo dựng. Thật khó để giới trẻ ngày nay tin vào một Thiên Chúa hiện diện trong lịch sử nhân loại và chia sẻ cuộc sống của Người trong các bí tích của Giáo hội. Nhiệm vụ mục vụ cấp bách nhất là làm chứng cho tình yêu vĩnh cửu và nhân hậu của Thiên Chúa, một tình yêu giả thiết và bảo vệ số phận của sáng thế cũng như phẩm giá của sự sống con người và tình yêu con người.

Để kết luận, chúng ta hãy trở lại hình ảnh bệnh viện đã chiến sau một trận chiến. Theo một nghĩa nào đó, Giáo hội là bệnh viện và các bí tích là liều thuốc thực sự chữa đựng và làm trung gian cho ân sủng chữa lành của tình yêu Thiên Chúa. Nhưng các bí tích luôn có nhiều điều hơn thế, đặc biệt là bí tích Thánh Thể, bí tích tóm lược đức tin của chúng ta và bao trùm

toàn bộ cuộc sống của chúng ta. Các bí tích không chỉ là thuốc chữa; chúng giống chính bệnh viện nhiều hơn - một nơi chữa lành và đổi mới. Và hơn cả việc chỉ đơn giản là một bệnh viện, các bí tích biểu lộ sự thật sâu sắc nhất về nguồn gốc và số phận cuối cùng của chúng ta. Chúng mở ra một không gian cho sự sống đích thực của con người, cho lòng thương xót và sự tha thứ, cũng như cho việc đổi mới mọi tạo vật. Các bí tích là một hồng ân dồi dào đáng ngạc nhiên - trong Bí tích Thánh Thể, toàn bộ mầu nhiệm sự sống và tình yêu của Chúa Kitô, có thể nói, được tập trung và thực sự được trao ban cho Giáo hội thể nào, thì, trong hôn nhân, cũng có một mối dây bí tích có thể bao trùm toàn bộ cuộc sống con người, ngay cả những hoàn cảnh khó khăn và đau đớn nhất như bệnh tật, đau khổ và bị bỏ rơi như vậy. Sự tha thứ và lòng thương xót luôn hiện diện, không chỉ như một lý tưởng hay bất chấp sự thất bại trong hôn nhân, nhưng trong và qua mối dây hôn nhân bất diệt, vẫn là dấu chỉ và nguồn mạch của lòng thương xót và là biểu tượng thực sự cho chiến thắng của Chúa Kitô trên cái chết.

Sẽ rất tốt cho thượng hội đồng sắp tới nếu ghi nhớ những lời của Tobias khi chàng trao đổi những lời thề không thể thay đổi với Sarah trong khi cầu nguyện với Chúa: “Xin ban ơn cho con được tìm thấy lòng thương xót và được già đi cùng nàng.” Và nàng cùng chàng nói, “Amen.” (Tb 8:7-8)

NICHOLAS J. HEALY, JR. là giáo sư triết học và văn hóa tại Viện Giáo hoàng Gioan Phaolô II Nghiên cứu về Hôn nhân và Gia đình của Đại học Công Giáo Hoa Kỳ ở Washington, D.C.

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

Ghi Chú

(1). Cuộc phỏng vấn Đức Giáo Hoàng Phanxicô của Antonio Spadaro, SJ. Văn bản có tại: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro_en.html.

2. Đức Phanxicô, *Niềm vui Tin Mừng*, 66.

3. Hình ảnh hôn nhân Kitô giáo chạm tới “gốc rễ sâu xa nhất” của bản nhiên được lấy từ Matthias Scheeben, *The Mysteries of Christianity* [Các Mầu nhiệm của Kitô giáo], bản dịch của Cyril Vollert (St. Louis, MO: B. Herder Book Co., 1946), 610:

Trong bí tích này, Giáo hội giữ chặt trong trái tim mình mối quan hệ đầu tiên trong tất cả các mối quan hệ giữa con người với nhau, mối quan hệ mà sự hiện hữu và truyền bá bản chất con người phụ thuộc vào. Không nơi nào sự thật lại cho thấy rõ một cách nổi bật hơn rằng toàn bộ bản nhiên từ gốc rễ sâu xa nhất của nó đều chia sẻ sự thánh hiến cao cả của Thiên Chúa-làm người, Đấng đã nhận lấy bản nhiên cho chính mình. Không nơi nào sự thật cho thấy rõ ràng hơn rằng Chúa Kitô đã được đặt làm đá góc nhà mà Thiên Chúa dựa vào đó để bảo tồn và phát triển bản nhiên.

4. *Lumen gentium*, 11.

5. Walter Kasper, *The Gospel of the Family* [Tin Mừng Gia Đình], bản dịch của William Madges (New York: Nhà xuất bản Paulist, 2014).

6. Để có danh sách có chú thích các cuốn sách và bài viết về lý hôn được xuất bản trước năm

1979, xem Robert T. Kennedy và John T. Finnegan, “Select Bibliography on Divorce and Remarriage in the Catholic Church Today,” [Thư mục chọn lọc về Ly hôn và Tái hôn trong Giáo Hội Công Giáo Ngày nay] trong *Mục vụ cho Người Công Giáo Ly hôn*, James J. Young biên tập (New York: Paulist Press, 1979), 260–73. Để biết khảo sát về các tài liệu gần đây hơn, xem James H. Provost, “Intolerable Marriage Situations: A Second Decade,[Các hoàn cảnh hôn nhân không thể chịu đựng được: Thập niên thứ hai]” *The Jurist* 50 (1990): 573–612; và John P. Beal, “Intolerable Marriage Situations Revisited: Continuing the Legacy of James H. Provost,” [Xem lại những tình huống hôn nhân không thể chấp nhận được: Tiếp tục di sản của James H. Provost] *The Jurist* 63 (2003): 253–311.

7. X. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, tập. 4, pars 3 (Vatican City: Typis Polyglottis, 1977), 45–47.

8. Sáng hôm sau (30 tháng 9 năm 1965), theo yêu cầu của Đức Giáo Hoàng Phaolô VI, lệnh phát biểu bị đình chỉ và Đức Hồng Y Journet được yêu cầu trả lời Zoghby. Trích dẫn Mc 10:2 và 1 Cr 7:10–11, Journet nói rằng “giáo huấn của Giáo Hội Công Giáo về tính bất khả tiêu của hôn nhân bí tích chính là giáo huấn của Chúa Giêsu đã được mặc khải cho chúng ta và luôn được bảo vệ và công bố trong Giáo Hội... Giáo hội không có thẩm quyền thay đổi những gì thuộc về thiên luật” (*Acta Synodalia* IV/3, 58, được trích dẫn trong *History of Vatican II* [lịch sử Vatican II], Giuseppe Alberigo chủ biên, tập 5 [Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006], 159).

9. Charles E. Curran duyệt lại tài liệu về ly hôn được xuất bản từ năm 1966 đến năm 1974 trong “Divorce: Catholic Theory and Practice in the United States,” [Ly hôn: Lý thuyết và Thực hành Công Giáo ở Hoa Kỳ] *The American Ecclesiastical Review* 168 (1974): 3–34; 75–95. Xem thêm Urban Navarrete, “Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes,” [Tính bất khả tiêu của một cuộc hôn nhân thành sự và hoàn hợp. Những ý kiến và quan sát gần đây] *Periodica* 58 (1969): 441–93; Josephus F. Castaño, “Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem,” [Một ghi chú thư mục về vấn đề thực tế nhất về tính bất khả tiêu của hôn nhân] *Angelicum* 49 (1972): 463–502; Seamus Ryan, “Survey of Periodicals: Indissolubility of Marriage,” [Khảo sát các tạp chí định kỳ: Tính bất khả tiêu của hôn nhân] *The Furrow* 24 (1971): 107–22; Werner Löser, “Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch: Für und wide eine Zulassung wiederver- heateter Geschiedener zu den Sakramenten,” [Giáo hội giữa luật pháp và mâu thuẫn: Ủng hộ và chống lại việc thừa nhận những người ly dị tái hôn lãnh nhận các bí tích] *Herder-Korrespondenz* 26 (1972): 243–48; Richard A. McCormick, “Notes on Moral Theology,” [Ghi chú về Thần học Luân lý] *Nghiên cứu Thần học* 32 (1971): 107–22; 33 (1972): 91–100; 36 (1975): 100–17.

10. “The Problem of Second Marriages: An Interim Pastoral Statement by the Study Committee Commissioned by the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America,” [Vấn đề cuộc hôn nhân thứ hai: Tuyên bố Mục vụ Tạm thời của Ủy ban Nghiên cứu do Ban Giám đốc Hiệp hội Thần học Công Giáo Hoa Kỳ ủy quyền] *Kỷ yếu của Hiệp hội Thần học Công Giáo Hoa Kỳ* 27 (1972): 233–40.

11. James J. Rue và Louise Shanahan, *The Divorced Catholic* [Người Công Giáo Ly Dị] (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1972); John Noonan, Jr., *Power to Dissolve* [quyền hủy tiêu](Cambridge, MA: Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1972); Alcuin Coyle và Dismas Bonner, *The Church Under Tension: Practical Life and Law in the Changing Church* [Giáo Hội dưới căng thẳng: Đời sống thực tế và luật pháp trong Giáo hội đang thay đổi] (New

York: Catholic Book Publishing Co., 1972); *Divorce and Remarriage in the Catholic Church* [Ly hôn và tái hôn trong Giáo Hội Công Giáo], Lawrence G. Wrenn chủ biên (New York: Neuman Press, 1973); Steven Joseph Kelleher, *Divorce and Remarriage for Catholics?* [Ly dị và tái hôn đối với người Công Giáo?] (Garden City, NY: Doubleday, 1973); Dennis Doherty, *Divorce and Remarriage* [Ly hôn và tái hôn] (St. Meinrad, IN: Abbey Press, 1974). Danh sách các bài viết về ly hôn và tái hôn xem phần tham khảo ở ghi chú 6 và 9 ở trên.

12. *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen*, ed. Franz Henrich và Volker Eid [Hôn nhân và ly dị: cuộc thảo luận giữa các Kitô hữu] (Munich: Kösel Verlag, 1972). Xem thêm *Wie unauflöslich ist die Ehe: Eine Dokumentation* [Hôn nhân bất khả tiêu như thế nào: Một bộ tài liệu], Jakob David và Franz Schmalz chủ biên (Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1969).

13. Xem *Divorce et indissolubilité du mariage. Congrès de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale* [Ly hôn và hôn nhân bất khả tiêu. Hội nghị của Hiệp hội thần học gia nghiên cứu luân lý] (Paris: Cerf, 1971).

14. Xem *Recherches de Science Religieuse* [nghiên cứu khoa học tôn giáo] 61 (1973): 483–624; 62 (1974): 7–116.

15. Edward Schillebeeckx, “Het christelijk huwelijk en de menselijke realiteit van volkomen huwelijksontwrichting,” [Hôn nhân Kitô giáo và thực tại nhân bản của sự tan vỡ hoàn toàn trong hôn nhân] *Annalen van het Thijmgenootschap* (1970): 184–214. Bản dịch tiếng Anh “Christian Marriage and the Reality of Complete Marital Breakdown” [Hôn nhân Kitô giáo và thực tại nhân bản của sự tan vỡ hôn nhân hoàn toàn] trong *Catholic Divorce: The Deception of Annulments* [Ly dị Công Giáo: Sự lừa dối của việc tuyên bố vô hiệu], Pierre Hegy và Joseph Martos chủ biên (New York: Continuum, 2000), 82–107, ở 97.

16. *Gaudium et spes*, 48.

17. Điểm yếu chết người trong cách giải thích “duy nhân vị” của *Gaudium et spes* là không nắm bắt được tính khách quan của tình yêu được coi là “sự hiến thân hoàn toàn”. Xem Nicholas J. Healy, Jr., “Christian Personalism and the Debate Over the End of Marriage,” [Chủ nghĩa Nhân vị Kitô giáo và cuộc tranh luận về việc chấm dứt hôn nhân] *Communio: International Catholic Review* 39 (2012): 186–200, at 193: “Tình yêu vợ chồng bao gồm việc hiến dâng toàn bộ bản thân mà, do tự bản chất của nó, đã tạo nên một hình thức và bản thân nó là một hình thức. Việc trao hiến bản thân cho nhau làm cho hôn nhân thành hiện hữu sẽ đạt đến đỉnh cao ở chỗ việc hiến thân như thể được lấy khỏi bàn tay của đôi phối ngẫu và trở thành một hình thức khách quan được phú ban cho những đặc tính hiệp nhất và bất khả tiêu khách quan như vậy –không thể hủy tiêu chính vì việc hiến dâng bản thân có tính toàn bộ và không thể thu hồi.”

18. Theodore Mackin, “The International Theological Commission and Indissolubility,” [Ủy ban thần học quốc tế và tính bất khả phân ly] trong *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives* [Ly dị và tái hôn: Quan điểm tôn giáo và tâm lý], William R. Roberts chủ biên (Thành phố Kansas, MO: Sheed and Ward, 1990), 59.

19. Joseph Ratzinger, “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und seiner gegenwärtigen Bedeutung,” [Về vấn đề bất khả phân ly của hôn nhân: bình luận về những phát hiện lịch sử của tín điều và ý nghĩa hiện tại]

của nó] trong *Ehe und Ehescheidung* [Hôn nhân và ly hôn], 3–56; Karl Lehmann, “Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene,” [Tính bất khả phân ly của hôn nhân và việc chăm sóc mục vụ cho những người tái hôn ly dị] *Internationale Katholische Zeitschrift* [tạp chí cg quốc tế] *Communio* (1972): 355–71. Bản dịch tiếng Anh “Indissolubility of Marriage and Pastoral Care of the Divorced Who Remarry”. *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 1 (1974): 219–42.

20. Walter Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe* [Về thần học hôn nhân Kitô giáo] (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1977). Phiên dịch tiếng Anh. *Thần học hôn nhân Kitô giáo* (New York: Ngã tư, 1981).

21. Trong một lá thư gửi cho *The Tablet*, công bố ngày 26 tháng 10 năm 1991, Đức Hồng Y Joseph Ratzinger đã trả lời ý kiến của Theodore Davey cho rằng chính Ratzinger (viết với tư cách là một nhà thần học trước khi được thăng chức giám mục) đã chấp thuận giải pháp tòa trong để cho phép những người Công Giáo ly dị và tái hôn được lãnh nhận Bí tích Thánh Thể. Câu trả lời của Ratzinger rất đáng chú ý cả về mặt phát triển tư tưởng của ngài cũng như về việc làm sáng tỏ các giới hạn của tòa trong. Về khía cạnh đầu, Đức Hồng Y Ratzinger rút lại “gợi ý” (“Vorschlag”) mà ngài đã đưa ra vào năm 1972 vì cho rằng không còn có thể đứng vững được nữa vì “Huân quyền sau đó đã nói một cách dứt khoát về vấn đề này trong ngôi vị của Đức đương kim Giáo Hoàng trong *Familiaris Consortio*”. Về các giới hạn của tòa trong, ngài viết:

Liên quan tới “giải pháp tòa trong” như một phương tiện để giải quyết vấn đề tính thành sự của cuộc hôn nhân trước, Huân quyền đã không cho phép sử dụng nó vì một số lý do, trong đó có mâu thuẫn cố hữu trong việc giải quyết một vấn đề nào đó ở tòa trong mà, tự bản chất, vốn liên quan và có những hậu quả quan trọng như vậy đối với tòa ngoài. Hôn nhân, không phải là một hành vi riêng tư, tất nhiên có ý nghĩa sâu xa đối với cả hai vợ chồng và con cái cũng như đối với Kitô giáo và xã hội dân sự. Chỉ có tòa ngoài mới có thể cung ứng sự bảo đảm thực sự cho người thỉnh cầu, bản thân họ không phải là một bên vô tư, rằng họ không phạm tội hợp lý hóa. Hơn nữa, tôi xin nói thêm rằng vô số hành vi lạm dụng được thực hiện dưới chuyên mục giải pháp tòa trong ở một số quốc gia đã chứng thực tính không khả thi thực tế của giải pháp tòa trong. Chính vì những lý do như vậy mà Giáo hội trong thời gian gần đây, đáng chú ý nhất là trong Bộ Giáo luật mới, đã mở rộng các tiêu chuẩn về việc có thể chấp nhận lời khai và bằng chứng tại các tòa án hôn nhân để nhu cầu nài tới giải pháp tòa trong sẽ không phát sinh nữa.

22. Xem Ladislav Örsy, “Intolerable Marriage Situations: Conflict Between External and Internal Forum,” [Những tình huống hôn nhân không thể chịu đựng nổi: Xung đột giữa tòa ngoài và tòa trong] *The Jurist* 30 (1970): 1–14; Bernard Häring, “Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases,” [Giải pháp tòa trong cho các trường hợp hôn nhân bất khả hủy tiêu] *The Jurist* 30 (1970): 21–30.

23. X. Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei vescovi: quinta Assemblea Generale* [Thượng Hội đồng Giám mục: Phiên họp Toàn thể lần thứ năm] (26 settembre–25 ottobre 1980) (Rome: La Civiltà Cattolica, 1982); Jan Grootaers và Joseph A. Selling, *The 1980 Synod of Bishops “On the Role of the Family”: An Exposition of the Event and an Analysis of Its Texts* [Thượng Hội đồng Giám mục năm 1980 “Về vai trò của gia đình”: Trình bày về sự kiện và phân tích các nội dung của nó] (Leuven: Peeters, 1983).

24. Trích dẫn ở Caprile, *Il Sinodo dei vescovi*, 755.

25. Gioan Phaolô II, *FC*, 84.

26. *Như trên.*

27. Xem Kevin T. Kelly, *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge* [Ly hôn và hôn nhân lần thứ hai: Đối diện với thách đố] (London: Geoffrey Chapman, 1982); Gerald D. Coleman, *Divorce and Remarriage in the Catholic Church* [Ly hôn và Tái hôn trong Giáo Hội Công Giáo] (New York: Paulist Press, 1988); Bernard Häring, *No Way Out? Pastoral Care of the Divorced and Remarried* [Không lối thoát? Chăm sóc mục vụ cho người ly hôn và tái hôn] (Middlegreen, England: Nhà xuất bản St. Paul, 1990); *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives* [Ly hôn và Tái hôn: Quan điểm tôn giáo và tâm lý]; Margaret A. Farley, “Divorce, Remarriage and Pastoral Care,” [Ly dị, tái hôn và chăm sóc mục vụ] trong *Thần học đạo đức: Những thách thức cho tương lai*, Charles E. Curran chủ biên (New York: Nhà xuất bản Paulist, 1990): 213–39.

28. Xem Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, “Zur seelsorg- erlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsä-tze,” [Các Giám mục Giáo Tỉnh Upper Rhine, “Để hỗ trợ mục vụ cho những người đã trải qua những cuộc hôn nhân tan vỡ, những người ly hôn và những người tái hôn. Giới thiệu, Lời và Nguyên tắc Mục vụ] *Herder-Korrespondenz* 47 (1993): 460–67. Bản dịch tiếng Anh xuất hiện trong Kevin T. Kelly, *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge* [Ly hôn và hôn nhân lần thứ hai: Đối diện với thách đố], tái bản lần thứ 2. (London: Geoffrey Chapman, 1996), 90–117.

29. Bản văn có sẵn trực tuyến tại:

http://www.vatican.va/roman_curia/congations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_140919_94_rec-holy-comm-by-divorced_en.html.

30. *Như trên.*

31. X. Kenneth R. Himes và James A. Coriden, “Notes on Moral Theology: Pastoral Care of the Divorced Remarried,” [Ghi chú về Thần học Luân lý: Chăm sóc Mục vụ cho Người đã Ly hôn Tái hôn] *Nghiên cứu Thần học* 57 (1996): 97–123; Michael Lawler, “Divorce and Remarriage in the Catholic Church: Ten Theses,” [Ly dị và tái hôn trong Giáo Hội Công Giáo: Mười luận đề] *New Theology Review* 12 (1999): 48–63; *Catholic Divorce: The Deception of Annulments* [Ly hôn Công Giáo: Sự lừa dối của việc tuyên bố vô hiệu]; Eberhard Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen* [Cơ hội hòa giải? Giáo hội và những người tái hôn ly dị] (Freiburg: Herder, 2012).

32. Bản ghi lại cuộc phỏng vấn vào ngày 28 tháng 7 năm 2013 có tại:

http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html.

33. *Như trên.*

34. Trong cuộc phỏng vấn với các nhà báo trên chuyến bay trở về từ chuyến hành hương đến Thánh địa, Đức Giáo Hoàng Phanxicô cho rằng cuộc thảo luận xung quanh Thượng hội đồng đã tập trung quá hạn hẹp vào vấn đề rước lễ cho những người ly dị và tái hôn dân sự:

Thứ hai, cảm ơn bạn đã hỏi về vấn đề ly hôn. Thượng Hội đồng sẽ bàn về gia đình, vấn đề của gia đình, các kho báu của gia đình, tình hình hiện tại của gia đình. Bài nói chuyện mở đầu mà Đức Hồng Y Kasper trình bày có năm chương: bốn chương về gia đình, về đẹp của gia đình, nền tảng thần học của nó và những vấn đề mà gia đình phải đối diện; trong khi chương thứ năm đề cập đến vấn đề mục vụ về ly thân, tuyên bố hôn nhân vô hiệu, người ly dị. Một phần của vấn đề này là vấn đề rước lễ. Tôi không mấy vui khi rất nhiều người - thậm chí cả những người trong giáo hội, các linh mục - nói: “À, Thượng Hội đồng sẽ bàn về việc cho người ly dị được rước lễ,” và đi thẳng vào điểm đó. Tôi cảm thấy như thể mọi thứ đang bị thu gọn lại thành khoa giải nghi học [casuistry]. Không, vấn đề lớn hơn và rộng hơn. Ngày nay, như tất cả chúng ta đều biết, gia đình đang gặp khủng hoảng, đang khủng hoảng trên toàn thế giới. Người trẻ không muốn kết hôn, không kết hôn hoặc sống chung. Hôn nhân đang khủng hoảng và gia đình cũng đang khủng hoảng. Tôi không muốn chúng ta rơi vào khoa giải nghi này “chúng ta có thể” hay “chúng ta không có thể?” Vì vậy tôi cảm ơn bạn rất quan tâm đến câu hỏi này vì nó cho tôi cơ hội để làm rõ điều này.

Đức Phanxicô, Phỏng vấn bởi các nhà báo trong chuyến bay trở về từ Thánh địa (26 tháng 5 năm 2014), http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speech-es/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-conferenza-stampa.html.

35. Kasper, *Tin Mừng Gia Đình*, 28.

36. *Như trên*.

37. *Như trên*, 29.

38. *Như trên*, 30.

39. *Như trên*, 32.

40. *Như trên*, 29.

41. *Như trên*, 45.

42. Đức Hồng Y Carlo Caffarra, “From Bologna With Love: Hold on a Moment!” [Từ Bologna với tình yêu: Hãy chờ một chút!] *Il Foglio* (14 tháng 3 năm 2014).

43. Cuộc phỏng vấn có tựa đề “Merciful God, Merciful Church: An Interview with Cardinal Walter Kasper,” [Thiên Chúa nhân từ, Giáo hội nhân hậu: Cuộc phỏng vấn với Đức Hồng Y Walter Kasper] của Matthew Boudway và Grant Gallicho có tại: <https://www.commonwealmagazine.org/kasper-interview-popefrancis-vatican>.

44. *Như trên*.

45. *Như trên*.

46. *Như trên*.

47. Caffarra, “From Bologna With Love.” [Từ Bologna với tình yêu].

48. Gioan Phaolô II, *FC*, 20.

49. Về nội dung và tư thế của học thuyết Giáo hội về tính bất khả tiêu của hôn nhân, xem Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma*, ngày 21 tháng 1 năm 2000:

“Thật là thích hợp khi trích dẫn Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo, với thẩm quyền giáo lý lớn lao được trao cho nó nhờ sự tham gia của toàn thể Giám mục trong việc soạn thảo và bởi sự chấp thuận đặc biệt của tôi. Chúng ta đọc ở đó: ‘Nhu vậy, mỗi dây hôn nhân đã được chính Thiên Chúa thiết lập đến mức hôn nhân đã thành sự và hoàn hợp giữa những người đã được rửa tội không bao giờ có thể bị hủy bỏ. Mỗi ràng buộc này, là kết quả của hành vi tự do nhân bản của vợ chồng và sự hoàn hợp hôn nhân của họ, là một thực tại, từ đó không thể hủy bỏ, và làm nảy sinh một giao ước được bảo đảm bởi lòng chung thủy của Thiên Chúa. Giáo hội không có quyền đi ngược lại sự sắp xếp này của sự khôn ngoan thần linh’ (số 1640). Trên thực tế, Giám Mục Rôma có ‘sacra potestas’ [thẩm quyền thánh thiêng] để giảng dạy sự thật của Tin Mừng, ban bố các bí tích và quản lý Giáo hội về phương diện mục vụ nhân danh và với thẩm quyền của Chúa Kitô, nhưng quyền này không bao gồm bất cứ quyền lực nào đối với luật Thiên Chúa, luật tự nhiên hay luật thực định. Cả Kinh thánh lẫn Truyền thống đều không thừa nhận bất cứ năng quyền nào của Giám Mục Rôma trong việc tiêu hủy một cuộc hôn nhân đã thành sự và hoàn hợp; trái lại, việc thực hành liên tục của Giáo hội cho thấy Truyền thống biết rõ rằng một năng quyền như vậy không hề hiện hữu. Những lời phát biểu mạnh mẽ của các Giám mục Rôma chỉ là tiếng vang trung thực và cách giải thích xác thực về niềm xác tín lâu dài của Giáo hội. Như thế, xem ra khá rõ ràng rằng việc không mở rộng quyền của Giáo hoàng Rôma đối với các cuộc hôn nhân bí tích đã được phê chuẩn và hoàn hợp đã được Huấn quyền của Giáo hội dạy như một học thuyết phải được giữ một cách dứt khoát, ngay cả khi nó chưa được tuyên bố long trọng bằng một đạo luật xác định. Trên thực tế, học thuyết này đã được các Giám Mục Rôma đề xuất rõ ràng bằng những thuật ngữ dứt khoát, một cách liên tục và trong một khoảng thời gian đủ dài. Nó được biến thành của riêng các ngài và được tất cả các Giám mục giảng dạy trong sự hiệp thông với Tòa Phêrô, với ý thức rằng nó phải luôn được các tín hữu tuân giữ và chấp nhận”.

50. Kasper, *Theology of Christian Marriage* (Thần học Hôn nhân Kitô giáo], 64.

51. <http://www.osservatoreromano.va/en/news/the-pastoral-approach-to-marriage-must-be-founded->.

52. *Sacrosanctum concilium*, 59.

53. Để có một suy tư tuyệt vời về mối quan hệ giữa đức tin và bí tích trong hôn nhân, hãy xem bài viết của José Granados trong số này, “The Sacramental Character of Faith: Consequences for the Debate on the Relation Between Faith and Marriage,” [Đặc điểm bí tích của đức tin: Hậu quả của cuộc tranh luận về mối quan hệ giữa đức tin và hôn nhân] *Communio: International Catholic Review* 41 (Mùa hè 2014): 245–68.

54. Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn với các giáo sĩ giáo phận Aosta* (25 tháng 7 năm 2005) http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/july/doc-uments/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta_en.html.

55. Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (26 tháng 1 năm 2013).

56. Trong Nghi thức Hôn phối, cặp đôi được hỏi: “Các con có đón nhận những đứa con Chúa

ban một cách yêu thương không?”

57. Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (26 tháng 1 năm 2013).

58. X. Joseph Ratzinger, *Daughter Zion: Meditations on the Church's Marian Belief* [Nữ tử Xion: Suy ngẫm về niềm tin Thánh Mẫu của Giáo hội], bản dịch của John M. McDermott (San Francisco: Ignatius Press, 1983), 23: “Hôn nhân là hình thức của mối quan hệ hỗ tương giữa vợ và chồng phát sinh từ giao ước, mối quan hệ căn bản của con người mà toàn bộ lịch sử nhân loại dựa trên đó. Nó mang trong mình một thần học, và thực sự nó chỉ khả hữu và hiểu được về mặt thần học.”

59. Kasper, *Gospel of the Family* [Tin Mừng Gia Đình], 47.

Bài 6: Khủng Hoảng Hôn Nhân Như Một Khủng Hoảng Ý Nghĩa: Về Sự Cằn Cỗi Của Ý Chí Hiện Đại

Bài của Dc Schindler

“Không có gì nhân bản hơn hôn nhân, nhưng không có thực tại nhân bản nào tràn đầy ân sủng hơn: như Thánh Phaolô đã nói, hôn nhân, là một ‘mầu nhiệm lớn lao’”.

1. Sự ra nghèo nàn của trí hiểu và ý chí

Trong *Fides et ratio* (Đức tin và lý trí), Đức Gioan Phaolô II nhận xét rằng “một trong những khía cạnh có ý nghĩa nhất trong tình hình hiện tại của chúng ta... là ‘cuộc khủng hoảng về ý nghĩa’” (FR, 81). Ngài giải thích, nguồn gốc của cuộc khủng hoảng này là ý niệm nghèo nàn về lý trí nảy sinh trong thế giới hiện đại. Sau khi đã xác định được một số xu hướng trong tư tưởng hiện đại và đương thời – chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa hoài nghi, chủ nghĩa duy nghiệm khoa học, chủ nghĩa chiết trung, chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa lịch sử và chủ nghĩa hư vô, cùng với những xu hướng khác – tất cả đều có chung sự thiếu tin tưởng vào khả năng của lý trí trong việc đạt được mục đích sự thật tối hậu, Đức Giáo Hoàng tiếp tục than phiền về sự xâm lấn của tinh thần con người “bởi một kiểu suy nghĩ mơ hồ dẫn đến một việc hướng nội ngày càng sâu xa, bị khóa chặt trong phạm vi tính nội tại của riêng nó mà không tham chiếu bất cứ thể siêu việt nào” (*ibid.*). Ngài nói, để giúp khôi phục tính cởi mở của lý trí đối với những gì nằm ngoài chính nó, cần phải có ba điều: thứ nhất, triết học phải khôi phục “chiều kích khôn ngoan” ban đầu của nó, tức là khát vọng của nó đối với ý nghĩa của toàn thể vượt quá sự phân mảnh gây ra bởi các thói quen kỹ thuật của tâm trí hiện đại (*ibid.*); thứ hai, triết học phải làm sống lại khả năng đạt tới hữu thể của sự vật, và nhờ đó đạt được kiến thức đích thực về “chân lý toàn diện và dứt khoát” (FR, 82); và thứ ba, một lần nữa, triết học cần phải được hiểu là có “phạm vi siêu hình thực sự, có khả năng vượt qua các dữ kiện thực nghiệm để đạt được điều gì đó tuyệt đối, tối thượng và nền tảng trong việc tìm kiếm chân lý” (FR, 83). Đây là một nhiệm vụ cấp bách đối với Giáo hội, không chỉ vì một quan niệm giản lược về lý trí đã khép kín với chân lý đức tin, mà còn bởi vì, trong tình trạng nghèo nàn về lý trí này, chính nhân loại đang bị đe dọa: (1) nếu Đức Giáo Hoàng đúng khi nói rằng chúng ta “có thể định nghĩa con người... như người tìm kiếm sự thật” (FR, 28), thì sự tuyệt vọng liên quan tới khả năng của con người trong việc đạt tới sự thật sâu sắc và đích thực tượng trưng cho sự sụp đổ đọng tới yếu tính sâu thẳm nhất của con người.

Nhưng “cuộc khủng hoảng về ý nghĩa” đương thời không chỉ liên quan đến sự nghèo nàn của lý trí; chúng ta không thể chỉ định nghĩa con người như người tìm kiếm sự thật. Đúng hơn, con người cũng là người tìm kiếm tình yêu, thậm chí một cách còn căn bản hơn. Trích đoạn nổi tiếng trong thông điệp đầu tiên của Đức Gioan Phaolô II: “Con người không thể sống nếu không có tình yêu. Họ mãi là một hữu thể mà chính họ không thể hiểu được, cuộc sống của họ là vô nghĩa nếu tình yêu không được bộc lộ cho họ, nếu họ không gặp được tình yêu, nếu họ không trải nghiệm nó và biến nó thành của mình, nếu họ không tham gia mật thiết vào nó. (2) Tình yêu rất căn bản đối với con người, chính vì tình yêu mà con người được tạo dựng: để giải thích tại sao giới răn yêu Thiên Chúa và người lân cận là điều răn “đầu tiên và lớn nhất”, *Gaudium et spes* nói rằng “con người, vốn là tạo vật duy nhất trên trái đất được Thiên Chúa muốn vì chính nó, không thể tìm thấy chính mình một cách trọn vẹn nếu không chân thành hiến thân” (GS, 24). Nếu thực sự có một “cuộc khủng hoảng về ý nghĩa” trong thế giới đương thời - và bằng chứng về điều này đã gia tăng đáng kể từ khi *Fides et ratio* được công bố – cùng với quan niệm nghèo nàn về lý trí và chắc chắn có mối liên hệ sâu xa với nó, người ta

không thể không tự hỏi liệu thời đại chúng ta có đang chịu đựng sự nghèo nàn về ý chí hay không. Chúng ta tuyệt vọng không bao giờ có thể biết được sự thật toàn diện và dứt khoát thế nào, thì chúng ta cũng khó tin rằng con người có thể thực sự hiến thân mình một cách toàn diện và dứt khoát, và đón nhận sự tự hiến trọn vẹn và dứt khoát của người khác như vậy. Chủ nghĩa lý tưởng của những người đang yêu có thể lôi cuốn chúng ta và thậm chí truyền cảm hứng cho chúng ta ở một bình diện nào đó, nhưng ngay khi chúng ta lùi lại và nhìn thấy sự phản đối của họ dưới góc nhìn mà chúng ta gọi là “quan điểm”, chúng ta thấy họ không nghiêm túc. Và chúng ta luôn lùi lại. Người ta tin rằng nghĩ về thân phận con người một cách thực tiễn, chúng ta phải thừa nhận rằng con người không thể biết toàn bộ và cũng không thể muốn toàn bộ. Con người là hữu hạn, và con người sống lương thiện nhất, ít gây tổn hại nhất cho bản thân và người khác khi thẳng thắn thừa nhận những hạn chế của mình và tôn trọng chúng. Sự khiêm tốn như vậy được coi là dấu hiệu của một Kitô hữu! Chúng ta chỉ có thể biết rất nhiều, và do đó chúng ta chỉ có thể hứa rất nhiều. Với tất cả những tham vọng của nó trong một số lĩnh vực nhất định, ý chí hiện đại hóa ra lại bất lực một cách đáng kể.

Một biểu thức không thể nhầm lẫn của sự ra nghèo nàn của ý chí đang giáng xuống thời đại chúng ta là tình trạng hôn nhân không lành mạnh. Chính để đáp lại tình trạng này mà Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã mời gọi các giám mục trên thế giới gặp nhau, vào mùa thu này và mùa thu tới, để những vấn đề vấp quanh hôn nhân trong thế giới hiện đại có thể được đối đầu, suy gẫm và giải quyết một cách cụ thể một cách chu đáo và cầu nguyện. Trong số những vấn đề này, vấn đề được sự chú ý nhiều nhất khi việc chuẩn bị cho các Thượng Hội đồng bắt đầu là vấn đề nhận lãnh Bí tích Thánh Thể của những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn. Tất nhiên có rất nhiều mối đe dọa trong vấn đề này; nó liên quan đến một số vấn đề liên hệ đụng tới trọng tâm của ý nghĩa hôn nhân, Bí tích Thánh Thể và bản chất của các bí tích trong mối liên hệ của chúng với đức tin - và do đó, với đời sống của toàn thể Giáo hội. Một trong những câu hỏi căn bản liên quan đến vấn đề đặc biệt này là, Tại sao mối tương quan hôn nhân theo truyền thống được coi là không thể hủy tiêu, và điều gì khiến nó trở nên bất khả hủy tiêu? Thông thường, một phần vì bối cảnh mà nó được nêu ra, câu hỏi này được giải quyết thông qua việc xem xét đặc tính bí tích của hôn nhân, và những điều kiện mà theo đó đặc tính bí tích này xuất hiện.

Tất nhiên, đây là những xem xét cực kỳ quan trọng, và điều đúng đắn và thích đáng là chúng phải là tập chú đặc biệt trong vấn đề chuyên biệt về ly hôn và tái hôn của người Công Giáo. Nhưng chúng tôi muốn gợi ý rằng “cuộc khủng hoảng hôn nhân” cũng phải được suy gẫm trong bối cảnh cuộc khủng hoảng về ý nghĩa được chẩn đoán trong *Fides et ratio*; việc tập trung vào đặc tính bí tích không được làm lu mờ thực tại phong phú của hôn nhân như một định chế tự nhiên. Khi suy gẫm về cuộc khủng hoảng hôn nhân đương thời, điều quan trọng là phải ghi nhớ không những quan điểm của giáo hội học mà cả quan điểm của nhân học, và thậm chí của tự nhiên nói chung và trật tự được tạo dựng. (3) Chúng ta phải nhớ lại rằng khi Chúa Giêsu dạy về việc gây xôn xao là tính bất khả tiêu của hôn nhân, Người trình bày nó không phải như một điều mới mẻ được Người du nhập, nhưng như một phẩm chất mà nó vốn có ngay từ đầu (x. Mt 19:4-9, Mc 10:2-11). Có một nguy cơ tiềm tàng là việc giải thích vấn đề bất khả tiêu của hôn nhân chỉ như một vấn đề về các điều kiện cho một bí tích hôn nhân sẽ dẫn chúng ta đến chỗ đồng hóa một cách đơn giản tính bất khả tiêu với tính bí tích và do đó quên mất rằng hôn nhân, xét trong nội tại, ngay cả khi nó không phải là bí tích theo nghĩa chặt chẽ, (4) vẫn bất khả tiêu. (5) Nói một cách đơn giản, nó bất khả tiêu bởi vì hôn nhân là mô hình của tình yêu con người, tình yêu, trong căn bản, là một sự tự hiến cho nhau, và không hề có điều gì như một sự tự hiến tạm thời.

Dưới ánh sáng các nhận xét được chúng ta đưa ra ngay từ đầu, chúng ta phải thấy rằng việc

coi vấn đề bất khả tiêu chỉ là vấn đề tính bí tích có nguy cơ củng cố tình trạng nghèo nàn về ý chí, điều mà chúng tôi cho là góp phần một cách sâu xa vào cuộc khủng hoảng chung về ý nghĩa đang giáng xuống thời đại chúng ta, trong chừng mực dường như nó nhìn nhận rằng sự bất lực trong việc tự hiến một cách dứt khoát thuộc về bản chất con người một cách yếu tính. Trong trường hợp này, tính bí tích của hôn nhân, và tính chất bất khả tiêu mà nó mang lại, sẽ xuất hiện như một điều gì đó “được gắn thêm” để bổ sung cho sự thiếu sót, không phải do con người phản bội bản chất của họ qua tội lỗi, mà là do tính hữu hạn của bản chất của họ xét trong nội tại. Có một sự tương tự giữa lối suy nghĩ này và chủ nghĩa duy tín [fideism] vốn bù đắp cho điều mà người ta cho là sự bất lực bẩm sinh của con người trong việc biết được chân lý tối hậu, và do đó biết được Thiên Chúa như *principium et finis rerum omnium* [nguyên lý và cùng đích mọi sự], (6) qua việc siêu xuất hiện một sự mặc khải thần linh hoàn toàn từ bên ngoài [*heteronomous*]. Chủ nghĩa duy tín luôn luôn làm suy yếu không những lý trí, mà thậm chí cả chính đức tin một cách căn bản hơn nữa. (7) Tương tự như vậy, việc nhấn mạnh vào tính bí tích theo nghĩa chặt chẽ như là điều mang lại tính bất khả tiêu cho việc con người tự nhiên bất lực trong việc tuyên bố những lời thề hứa vĩnh viễn sẽ có xu hướng làm suy yếu cảm thức và ý nghĩa của tính bất khả tiêu – chưa nói đến tính bí tích. Giáo hội đã tự đảm nhiệm việc bảo vệ và vun trồng hoạt động triết học thực sự có tính nhân bản trong chiều rộng và chiều sâu tối đa của nó thế nào, thì Giáo hội cũng phải bảo tồn không những bí tích hôn nhân mà cả định chế tự nhiên không thể tách rời khỏi bí tích hôn nhân, và cả tình yêu nhân bản mà nó mang đến hoàn thiện. (8) Dù ban đầu xem ra nó có vẻ kỳ lạ nhưng có lý do để nghĩ rằng hai nhiệm vụ này có mối liên hệ sâu xa với nhau, trong chừng mực chúng thể hiện một cách mô hình bản chất của con người là “*capax totius*” [khả năng biết toàn bộ], trong hai trật tự chân và thiện.

Những suy tư sau đây không nhằm mục đích trả lời trực tiếp cho vấn đề mục vụ cụ thể về việc lãnh nhận Bí tích Thánh Thể của những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn. (9) Thay vào đó, được thúc đẩy một cách tổng quát hơn bởi mục đích đã nêu của các Thượng hội đồng sắp tới, tức là, để suy gẫm về những thách thức mà định chế hôn nhân và gia đình phải đối diện trong hoàn cảnh văn hóa hiện nay, chúng tôi sẽ tập trung vào vấn đề nền tảng nhân học rộng hơn được đề cập ở trên, đó là vấn đề về sự ra nghèo nàn cảm thức của chúng ta về ý chí, và chúng tôi sẽ làm thế một cách đặc biệt, một mặt, bằng cách nêu lên câu hỏi về mối tương quan giữa tự do và việc tự hiến cho nhau, ngụ hàm trong việc trao đổi lời thề, và mặt khác là mối tương quan giữa tự do và dây hôn phối. Rõ ràng là hai vấn đề này không thể tách rời. Trước tiên, chúng tôi sẽ trình bày những gì có vẻ là cách hiểu điển hình về mối tương quan đó trong chủ nghĩa tự do, và sau đó chúng tôi sẽ đối chiếu điều đó với một quan điểm khác về tự do được rút ra từ các nguồn cổ điển nhưng được một số nhà tư tưởng Công Giáo gần đây hơn soi sáng.

2. Tự do vô giới hạn

Nếu việc định nghĩa khái niệm tự do thông thường, trong căn bản, là quyền cá nhân được lựa chọn giữa các phương thức mà không có sự can thiệp cưỡng bức từ bất cứ thứ gì bên ngoài quyền đó (10) thì không khó để thấy rằng có sự căng thẳng - nếu không phải là sự chống đối hoàn toàn - một mặt giữa tự do với những lời thề hứa và mặt khác, mỗi ràng buộc mà chúng phát sinh. Có lẽ điều này rõ ràng hơn nhiều trong trường hợp dây hôn phối so với hành vi thề hứa, nhưng khi suy gẫm về vấn đề này, chúng ta sẽ thấy rõ ràng hai khía cạnh này không thể tách rời nhau. Chúng ta hãy bắt đầu với dây hôn phối. Dù dây hôn phối có là gì đi nữa thì rõ ràng nó là sự hạn chế quyền lựa chọn. Trong chừng mực bị ràng buộc với người khác, người ta không được tự do ràng buộc mình với bất cứ ai khác; các lựa chọn của một người không những chỉ bị giảm đi về mặt này mà còn bị loại bỏ hoàn toàn. Đó chính là khái niệm về quyền

tự do như quyền lựa chọn mà Chesterton đã nghĩ đến khi ông mô tả quyết định kết hôn của một người đàn ông là đại diện cho “quyền tự do bán đi quyền tự do của mình”.

Bây giờ, có một nghịch lý ở đây – như thường xảy ra trong suy nghĩ của Chesterton – một nghịch lý dẫn đến một sự mơ hồ kỳ lạ trong mối tương quan giữa quan điểm hiện đại về tự do và khái niệm về việc thề hứa. Một mặt, dường như không có sự căng thẳng nhất thiết nào giữa hai bên: miễn là không có áp lực bên ngoài ép buộc phải lựa chọn, đưa ra lời thề hứa dường như là một biểu thức tối thượng của quyền lựa chọn, khả năng của một cá nhân trong việc tự quyết định theo ý muốn của mình một cách đặc biệt ấn tượng. Trong khi sự lựa chọn thường liên quan đến một điều tốt lành trước mắt nào đó, ý nghĩa của nó chỉ kéo dài một hoặc có lẽ vài khoảnh khắc, thì lời thề hứa là một sự lựa chọn liên quan (trong nguyên tắc) đến cả cuộc đời. Về phương diện này, nó có một ý nghĩa vô hạn, nâng nó lên trên ý nghĩa hữu hạn của hầu hết các lựa chọn hàng ngày. Nói rằng ý chí con người có khả năng thực hiện một sự lựa chọn như vậy là ban cho con người một phẩm giá phi thường. (12) Về phương diện này, lời thề hứa dường như nói lên tính vinh quang của quyền lựa chọn. Tuy nhiên, mặt khác, đưa ra một lời thề hứa, một cam kết kéo dài suốt cuộc đời, chính là việc tự ràng buộc mình một cách bất khả thu hồi, và chúng ta vừa nhận thấy rằng có một sự đối lập gay gắt giữa quyền tự do được coi là quyền lựa chọn không hạn chế và dây hôn phối. Về phương diện này, lời thề hứa không nói lên tính vinh quang mà là tính tàn lụi của tự do. Việc coi tự do là quyền lựa chọn rõ ràng đã khiến chúng ta rơi vào tình thế tiến thoái lưỡng nan. Nếu chúng ta tìm cách duy trì quyền lựa chọn bằng cách hạn chế nó, nghĩa là bằng cách loại bỏ việc thề vĩnh viễn như một trong những lựa chọn của ý chí, thì, trên thực tế, chúng ta khiến nó bất lực: nó chỉ có quyền lựa chọn những gì có ý nghĩa tương đối, phù du; nó không thể tự quyết định một cách dứt khoát, nghĩa là cuối cùng nó không có khả năng tự quyết.

Có cách nào thoát khỏi tình thế tiến thoái lưỡng nan này không, hay có thể nói, quan niệm thông thường về tự do nhất thiết phải bị ràng buộc ở đây? Hóa ra, có một lối thoát khéo léo. Chúng ta có thể nói rằng ma quỷ vô cùng khéo léo trong việc sắp xếp các chi tiết. Nếu tình thế tiến thoái lưỡng nan nảy sinh vì lời thề hứa dẫn đến một dây ràng buộc, thì chúng ta có thể lấu cá vượt qua các điều khoản của tình thế tiến thoái lưỡng nan này chính bằng cách phá bỏ mối nối kết này: một mặt, chúng ta khẳng định rằng người ta có thể thực hiện lời thề hứa vĩnh viễn, một điều cho phép chúng ta tôn trọng quyền lựa chọn, và mặt khác, chúng ta phủ nhận rằng điều này nhất thiết làm nảy sinh bất cứ dây ràng buộc nào. (13) Mặc dù điều này có vẻ hoàn toàn mâu thuẫn—há nó không hàm ý rằng lời thề là một lời thề vĩnh viễn và nó không phải là một lời thề vĩnh viễn cùng một lúc hay sao?—chúng ta phải thừa nhận rằng vấn đề trên thực tế phức tạp hơn. Như chúng ta sẽ thấy, điều dường như cho phép người ta lấu cá vượt qua được các điều khoản của tình huống lưỡng nan là họ không cần thiết lập sự tính vĩnh viễn trong thực tế, mà người ta có thể đơn giản khẳng định nó như một khả thể, hoặc dù sao cũng không loại trừ nó một cách minh nhiên.

Để hiểu việc tách biệt lời thề hứa khỏi dây hôn phối có thể có ý nghĩa gì, thật hữu ích khi nhận ra rằng con đường tránh thoát đặc biệt này đã được mở ra một cách minh nhiên bởi một người được cho là một trong những tác giả chính của quan niệm hiện đại về tự do, tức Martin Luther. Trong một luận văn nổi tiếng, được công bố lần đầu vào năm 1522, để biện minh cho việc các Kitô hữu Thệ Phản mới rời khỏi các đan viện, Luther đã lập luận đúng như những gì chúng ta đã lưu ý ở trên, đó là, có một sự đối lập gay gắt giữa tự do và những lời thề hứa được hiểu là những dây ràng buộc không thể thu hồi. (14)

Ông nói, lời thề hứa là một công việc của con người, một phát minh của con người; (15) như vậy nó hàm ý một nghĩa vụ bên ngoài, hay như ông nói, là nô lệ cho luật pháp. (16) Nhưng

đây chính là những gì Chúa Kitô đến để giải phóng chúng ta thoát khỏi. Sự tự do của Kitô giáo là sự giải phóng lương tâm khỏi việc làm. (17) Bây giờ, liên quan đến mối quan tâm hiện tại của chúng ta, điều quan trọng là phải thấy rằng Luther không đơn giản bác bỏ lời thề hứa. Như chúng ta đã thấy ở trên, làm như vậy sẽ hạn chế quyền tự do mà ông có ý dành hoàn toàn cho người Kitô hữu. Thay vào đó, Luther thay đổi ý nghĩa của những lời thề hứa: ông nói, chúng ta phải hiểu những lời thề hứa chính là những biểu hiện của sự tự do, mà đối với ông có nghĩa là chúng luôn có thể bị gạt sang một bên. (18) Thật vậy, một lời thề sùng đạo [godly vow]—nếu điều đó có thể xảy ra — sẽ phải bao gồm cả việc đưa ra quyền thu hồi nó. (19) Suy cho cùng, các hoàn cảnh có thể khiến việc cắt đứt trở nên cần thiết. Luther giải thích: “Nếu tình yêu đòi hỏi phải phá bỏ lời thề hứa mà bạn lại cứ giữ chặt lời thề hứa của mình thì bạn sẽ phạm tội.” (20) Đặc điểm giả thuyết của lời giải thích này có tầm quan trọng mang tính quyết định, trong chừng mực công thức này tránh né việc khẳng định rằng lời thề hứa nhất thiết phải bị phá vỡ, nhưng thay vào đó chỉ đơn giản nhấn mạnh đến việc tiếp tục cởi mở đối với khả năng tình yêu đòi hỏi một điều như vậy. Có thể xảy ra việc tình yêu thực tế không bao giờ đưa ra yêu cầu này, trong trường hợp đó lời thề hứa sẽ được giữ mãi mãi.

Lý do mà hạn chế này quan trọng là vì nó cho phép một người tiếp tục sử dụng ngôn ngữ thề hứa nếu muốn: Tôi có thể có ý định cam kết vĩnh viễn với một điều gì đó—trong trường hợp Luther đang thảo luận, là lời khấn khó nghèo, khiết tịnh và vâng lời trong tu viện - nhưng để làm như vậy một cách tôn trọng quyền tự do Kitô giáo, tôi phải luôn cởi mở với khả năng thực hiện một điều gì đó mới mẻ, một điều không được lường trước khi tôi tuyên khấn. Nói cách khác, điều Luther nhấn mạnh ở đây là tôi không bao giờ được phép khuất phục ý muốn của Thiên Chúa, một điều tự mặc khải một cách cụ thể trong lịch sử với hành động tự do của chính tôi, mà tôi tình cờ thực hiện vào một thời điểm riêng biệt nào đó. Thiên Chúa vẫn có quyền tối cao trên tất cả, và điều này nhất thiết bao gồm bất cứ lựa chọn nào mà tôi muốn thực hiện. Nếu tôi thề điều gì đó, điều đó cho thấy rằng, về phần mình, tôi sẵn sàng cam kết vào thời điểm này trong thời gian - đó là lý do tại sao tôi có thể nghĩ với một sự nhất quán hợp luận lý nào đó rằng tôi đang xác định bản thân một cách vĩnh viễn, hoặc ít nhất là có ý định như thế. Nhưng tất nhiên tôi không thể buộc Thiên Chúa phải cam kết. Sự sẵn lòng của tôi chỉ có thể đi xa đến thế; cụ thể là nó chỉ có thể mở rộng đến bản thân tôi cũng như các hành động và tài sản của riêng tôi. Để tôn trọng giới hạn ý chí hữu hạn của mình, tôi phải để Chúa tự do thay đổi hoàn cảnh theo ý muốn của Người, những hoàn cảnh, trong căn bản, nằm ngoài tầm kiểm soát của tôi, có thể nói như vậy. Nhưng sự tự do đích thực của Kitô hữu có nghĩa là có khả năng thích ứng ngay lập tức với những thúc đẩy cụ thể của ý muốn Thiên Chúa khi nó bộc lộ trong những hoàn cảnh này. Lời thề hứa, được hiểu là việc thiết lập một dây ràng buộc không thể phá vỡ, do đó tượng trưng cho “sự đối lập tuyệt đối với tự do.” (21)

Nếu chúng ta muốn đưa ra một cách hiểu thiện cảm nhất có thể về những gì Luther đang tranh luận ở đây, bằng ngôn ngữ có thể hiện đại nhưng dường như nắm bắt được tinh thần của những gì ông nghĩ trong đầu, thì chúng ta có thể nói rằng khái niệm về một lời thề vĩnh viễn tuy nhiên vẫn giữ trong mình khả năng thu hồi để giữ cho tình yêu của mình luôn sống động và tươi mới; nó giữ cho trái tim của mình luôn rộng mở. Như Luther nói, người ta nên làm những gì mình đã hứa, “không phải vì lời thề buộc anh ta phải làm như vậy, mà vì sự tự do lựa chọn của tinh thần.” (22) Nếu lời thề của chúng ta tạo ra một dây ràng buộc không thể thu hồi, thì điều này không chỉ tượng trưng cho một loại giả định về những khả năng trong tương lai của thánh ý Thiên Chúa, nhưng nó sẽ tạo ra một cảm dỗ thường xuyên muốn nằm nghỉ, có thể nói như thế, trên vòng nguyệt quế của chúng ta, coi tình yêu là một điều gì đó chúng ta đã hoàn thành, một nhiệm vụ đã được thỏa mãn và được để lại phía sau. Tình yêu sẽ không còn là thứ đòi hỏi sự cảnh giác và chú ý hàng ngày nữa. Một dây ràng buộc chỉ là tình yêu được coi là đương nhiên. Tình yêu không có tự do là tình yêu chết, và tự do bao gồm cả

quyền lựa chọn. Thay vì nói đồng ý một lần và mãi mãi rồi quan tâm đến những việc khác, tình yêu đích thực là nói đồng ý mọi lúc, mọi ngày.

Không thể phủ nhận có một chuyển dịch nào đó trong công thức cuối cùng này, nhưng chỉ một suy nghĩ ngắn gọn cũng cho thấy nó không chuyển dịch chúng ta bao xa. Nó không thể làm việc đó: một lời nói “có” cần được đưa ra trong mọi khoảnh khắc chỉ “đáng kể” cho khoảnh khắc đó mà thôi; ý nghĩa của nó trôi qua khi khoảnh khắc đó trôi qua. Chúng ta hãy đi sâu hơn vào vấn đề này. Luther khẳng định rằng ý chí có thể giữ các điều răn, nhưng nó không thỏa đáng cho việc tuyên khấn. (23) Nếu chúng ta đọc lời khẳng định này theo lập luận chung của Luther như chúng ta đã thấy, thì ở đây ông muốn nói chữ “lời khấn” theo nghĩa truyền thống, nghĩa mạnh mẽ, nghĩa là (như chúng tôi sẽ giải thích đầy đủ hơn ở phần dưới), theo nghĩa giao phó chính bản thân mình. Sự khác biệt giữa điều răn và lời khấn (theo nghĩa truyền thống) là sự phân biệt giữa luật bên ngoài và tinh thần bên trong. Như Luther giải thích, ý chí con người có thể tác động đến các hoạt động bên ngoài của luật pháp, nghĩa là nó có thể thực hiện những hành vi riêng rẽ bên ngoài mà luật pháp yêu cầu. Mặt khác, điều nó không thể làm được là giao phó tinh thần. Tôi có thể muốn một hành động, nhưng tôi không thể muốn trái tim mình, tôi không thể giao phó bản thân mình trong một hành động của ý chí. Với cái nhìn thông sáng này, chúng ta đi đến chỗ thấy được ý nghĩa của việc cắt đứt lời thề khỏi dây ràng buộc. Theo cách giải thích của Luther về lời thề hứa, vốn mang lại cho nó quyền “Thiên Chúa” để được thu hồi bất cứ lúc nào, việc tuyên thệ hết còn là một hành động qua đó một người chuyển giao chính bản thể hữu thể học của mình, mà thay vào đó không là gì khác hơn việc thực hiện lời thề hứa liên quan đến các hành động riêng rẽ sẽ được thực hiện trong tương lai. Nói cách khác, hành vi ý chí này không còn là sự thông truyền hữu thể bên trong của mình nữa; thay vào đó, giờ đây nó trở nên hời hợt đúng nghĩa đen, một hoạt động chỉ liên quan đến bề mặt của hữu thể mình, với những gì bên ngoài. Không có gì xảy ra qua hành động của ý chí ở bình diện hữu thể của người có ý chí; trong thực tế, họ vẫn giống như trước khi đưa ra lời thề hứa, họ chỉ đưa ra một lời hứa về những gì ở bên ngoài, những gì họ có hoặc làm hơn là những gì họ là.

Một cách cụ thể, việc điều này có nghĩa gì trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta xem xét những lời thề một cách cụ thể trong bối cảnh hôn nhân: khái niệm ý chí được ngụ ý trong việc Luther làm trống rỗng lời thề về độ đặc hữu thể học của nó có nghĩa là cặp đôi trao nhau lời thề trong hôn nhân chỉ có thể được nói là chỉ định lẫn nhau như những người được hưởng lợi từ các hành vi bên ngoài. Có lẽ có thể nói rằng họ thuộc về nhau về mặt pháp lý, điều đó có nghĩa là qua việc trao đổi lời thề hứa, họ gánh chịu nhiều khoản nợ và nghĩa vụ không những liên quan đến thân xác họ mà còn là phần mở rộng vật chất của thân xác họ tới các tài sản của họ. Nhưng không thể nói họ thuộc về nhau một cách “siêu hình”; không thể nói họ hiến thân cho nhau một cách cụ thể như những ngôi vị. Thay vào đó, sau khi trao đổi lời thề hứa, họ vẫn là hai cá nhân mà hành vi của họ đối với nhau giờ đây được đo lường theo một nghĩa nào đó bằng các điều khoản của một hợp đồng, được pháp luật chấp pháp. Nói một cách đơn giản, họ trao đổi quyền lợi chứ không phải trao đổi bản thân mình. Do đó, dây ràng buộc không phải là một thực tại hữu thể học mà là một quy luật bên ngoài. Luther tiếp tục giải thích rằng sự mô tả của ông về quyền tự do Kitô giáo như đi ngược lại với dây ràng buộc do lời thề hứa đòi hỏi chỉ liên quan đến mối tương quan (tinh thần, nội tại) giữa cá nhân và Thiên Chúa, và lời thề hứa, cùng với các nghĩa vụ pháp lý mà chúng đòi hỏi, là hoàn toàn thuộc trật tự các mối tương quan giữa con người và người lân cận. (24) Nhưng, như chúng ta đã thấy, việc phủ nhận những lời thề hứa truyền thống trong tương quan với Thiên Chúa đã biến đổi ý nghĩa của chúng. Nếu Luther cho phép những lời thề hứa theo nghĩa giản lược này đóng một vai trò giá trị trong các mối tương quan giữa con người với nhau, thì điều này chỉ có nghĩa là Luther coi những mối tương quan này như một vấn đề thuộc loại hành vi riêng rẽ, bên ngoài có thể

được điều chỉnh bởi luật pháp. Đặt vấn đề một cách khuyến nho một chút, những lời thề hứa được con người chấp nhận bởi vì, trong căn bản, những mối tương quan này là hời hợt trong yếu tính. (25) Chúng ta thấy rằng hàm ý này trở nên rõ ràng trong mô tả của Luther về hôn nhân, mà ông trình bày như một thí dụ về nơi thích hợp của những lời thề hứa, vì tất nhiên đây là mối tương quan giữa hai con người. Phù hợp với cách giải thích của chúng tôi, Luther một mặt nói rằng lời thề hôn nhân có tính ràng buộc: Tôi có quyền tự do cam kết vĩnh viễn với người khác và lời cam kết này kéo theo một nghĩa vụ mà tôi phải tôn trọng. Mặt khác, Luther cũng đồng thời nói rằng hôn nhân có thể được giải tán nếu vợ chồng đồng ý. (26) Mặc dù ý chí cá nhân có thể tự quyết định một cách vĩnh viễn, tuy nhiên không có dây ràng buộc đích thực nào coi mối tương quan vượt quá sự ưng thuận và do đó cho phép vợ chồng tự quyết định và được quyết định một cách thực sự dứt khoát. Lời cam kết của tôi luôn có thể bị hủy bỏ, không chỉ bởi ý chí của tôi, một điều quả có vẻ hàm ý mâu thuẫn, mà bởi ý chí của người khác, người mà tôi có nghĩa vụ với. (27) Điều này phát sinh một cách hợp lý từ những gì chúng ta đã nói ở trên: nếu việc trao đổi lời thề hứa không phải là một biến cố hữu thể học (một khái niệm vẫn cần được giải thích dưới đây), mà chỉ là một biến cố pháp lý, nếu, trong yếu tính, nó chỉ là một hợp đồng để trao đổi các quyền lợi cho nhau, thì không có hôn nhân, nói về mặt hữu thể học, ngoài hai ý chí cá nhân, những ý chí có hình thức quyền lựa chọn, và do đó vẫn duy trì khả năng quyết định kết thúc hôn nhân. Như Hobbes giải thích, có hai cách mà người ta có thể được giải thoát khỏi hợp đồng: việc thực hiện, trong đó nghĩa vụ đã cam kết được hoàn thành; và “tha thứ, sự trả lại tự do,” trong đó, bên hoặc các bên người ta có nghĩa vụ với, trao trả tự do cho con nợ của họ. (28) Giống như Luther, Hobbes tình cờ nghĩ đến những dây ràng buộc được tạo ra bởi hợp đồng—trong đó có hôn nhân (29)—như chỉ có thực tại tại bề ngoài, và vì vậy, có tính luật pháp, chính căn cứ vào điều chúng ta có thể gọi là sự nghèo nàn tự nhiên của ý chí: “Các dây ràng buộc... có sức mạnh không phải từ bản chất của chính chúng (vì không có gì dễ bị phá vỡ hơn lời nói của con người), mà từ nỗi sợ hãi về một hậu quả xấu nào đó khi đổ vỡ.” (30) Nếu dây ràng buộc chỉ là một thực tại pháp lý đơn thuần, nó đơn giản là một sự áp đặt bên ngoài đối với ý chí đã tạo ra nó, và do đó khiến cả hai trở thành những tác nhân cá nhân của tự do đứng đối chọi nhau, điều hợp lý là Luther nên bác bỏ bất cứ điều gì như vậy giữa con người và Thiên Chúa: trong trường hợp này, quyền tự do của Thiên Chúa và con người sẽ được thiết lập chống lại nhau, lệ thuộc nhau bởi một quy luật bên ngoài. Điều này rõ ràng là mâu thuẫn, không chỉ với quyền tự do của Kitô hữu, mà còn với bản chất thần linh nữa.

Để tóm tắt điểm thiết yếu mà chúng tôi muốn đưa ra ở giai đoạn này: nếu chúng ta có quyền tự do lựa chọn không bị ép buộc, thì điều đó chỉ có thể được hòa giải với việc thề hứa nếu chúng ta tách biệt lời thề ra khỏi bất cứ dây ràng buộc thực sự nào (trái ngược với chỉ đơn thuần có tính pháp lý) (31), một điều có nghĩa là con người không thể hiến thân cho nhau như những ngôi vị qua hành vi của ý chí. Do đó, ý chí bị tước đoạt độ đặc hữu thể học và kết quả là trở thành một thứ gì đó “không có bản thể”.

3. Thực tại “một thân xác”

Bây giờ chúng ta hãy xem xét một quan điểm khác đối với quan điểm hiện đại thông thường này về tự do và khả năng sử dụng nó. Chúng ta có thể coi quan điểm thay thế này là quan điểm cổ điển của Kitô giáo, mặc dù chúng ta sẽ dựa vào những nhà tư tưởng gần đây hơn để làm sáng tỏ và đào sâu một số khía cạnh của nó. Cuộc thảo luận của chúng ta sẽ bắt đầu với khái niệm về dây hôn phối và quay trở lại với khái niệm tự do và ý chí mà nó ngụ hàm, để xem khái niệm này phù hợp với khái niệm cổ điển về tự do như thế nào.

Điểm đầu tiên cần nêu lên là truyền thống Kitô giáo cổ điển khẳng định khá rõ ràng rằng dây

hôn phối có một thực tại hữu thể học; luật hôn nhân không phải là một hợp đồng pháp lý đơn thuần được thiết lập giữa các tác nhân cá nhân theo những điều khoản mà họ đề xuất, hoặc thậm chí theo những điều khoản được coi là đương nhiên như một phần của truyền thống. Thay vào đó, có một sự biến đổi hữu thể học thực sự xảy ra khi trao đổi lời thề: “Vì lý do này, người nam sẽ lìa cha mẹ mà gắn bó với người nữ, và cả hai sẽ nên một xương một thịt” (St 2:24). Hãy lưu ý rằng bản văn này xuất hiện trong bối cảnh trình thuật sáng thế, có nghĩa là nó liên quan đến trật tự “được xây dựng sẵn vào” tự nhiên, có thể nói, trước bất cứ tham chiếu minh nhiên nào đến Chúa Kitô và Giáo hội cũng như trật tự cứu chuộc. (32) Thật vậy, khả năng hình thành “một xương một thịt” nảy sinh do cách thức đặc biệt mà người đàn ông và người đàn bà được tạo ra: không giống như những động vật khác được tạo ra mà không đề cập đến giới tính của chúng trong câu chuyện, con người được tạo ra trong sự thống nhất hai chiều của người đàn ông và người đàn bà. Đầu tiên, Thiên Chúa tạo ra “con người”, con người này sau đó trở thành nam giới trong cuộc sáng tạo “thứ hai” trong đó người đàn bà được tạo hình từ chiếc xương sườn lấy từ cạnh sườn của ông. (33) Đây là một bản văn phong phú, chứa đựng nhiều hàm ý gợi hình. Trong bối cảnh hiện tại, thay vì đi vào bất cứ cuộc tranh cãi nào về văn bản, chúng tôi mong muốn chỉ lưu ý rằng dù làm gì đi nữa, bản văn chỉ ra một mối liên hệ hữu thể học sâu sắc giữa đàn ông và đàn bà: trong tình trạng nguyên thủy tốt nhất của họ, họ không là các tác nhân tách biệt, cá thể đứng cạnh nhau và chỉ sau đó mới tiếp xúc với nhau thông qua các hành động riêng rẽ, có chủ ý, (34) nhưng có thể nói, ngay trong tính khác biệt (được đảm bảo bằng hành động sáng tạo khác biệt trong từng trường hợp), chúng vẫn có chung một bản thể. (35)

Khi bình luận về đoạn văn này trong Sách Sáng Thế, Đức Hồng Y Ratzinger nhấn mạnh thực tại hữu thể học của nó: “một xương một thịt” mà người nam và người nữ trở thành trong hôn nhân có nghĩa là “một cuộc sống mới đơn nhất”. (36) Trong bối cảnh này, tất nhiên “Xác thịt” không chỉ đề cập đến chất thể vật lý theo nghĩa hiện đại của thuật ngữ này như “chất trơ y [inert stuff]”, hay thậm chí theo nghĩa kinh viện như khả năng tiếp nhận mô thức. (37) Xét trong nội tại, chất thể không có sự thống nhất; sự thống nhất của nó bắt nguồn từ hữu thể - “sự hiện hữu” - mà nó là chất thể. Nói rằng người nam và người nữ trở nên “một xương một thịt” chính là để chỉ ra “sự biến đổi hữu thể” mà chúng ta đã ám chỉ ở trên. Trước khi trao đổi lời thề, (38) người nam và người nữ là hai hữu thể, nhưng qua việc trao đổi, họ được đưa vào một thể thống nhất cao hơn, mà giờ đây họ có tương quan với: họ kết hợp để tạo thành một “sự hiện hữu mới đơn nhất”. Khi Chúa Giêsu đề cập đến đoạn này trong Sách Sáng Thế, Người nói thêm một cách đầy ý nghĩa rằng, khi trở nên một xương một thịt, người nam và người nữ “không còn là hai nữa” (*οὐκέτι εἰσιν δύο*) (Mc 10:8; Mt 19:6). (39) Có đúng không khi dùng từ “bản thể” trong ngữ cảnh này? Hegel, triết gia suy tư về bản chất của hôn nhân có lẽ sâu sắc nhất từ viễn ảnh siêu hình, không ngần ngại sử dụng từ ngữ đó. Bác bỏ chủ nghĩa cá nhân duy nguyên tử của tư tưởng chính trị hiện đại vốn không có khả năng quan niệm hôn nhân như bất cứ điều gì ngoài một hợp đồng, Hegel nói rằng “bản chất chính xác của hôn nhân là bắt đầu từ quan điểm hợp đồng—tức là, quan điểm coi tư cách bản vị cá nhân như một đơn vị tự cung tự cấp—để thay thế nó [*ihn aufzuheben*]” (40) Nói cách khác, khi trao đổi lời thề hôn nhân, cá nhân bắt đầu hành động như một bản vị cá nhân, nhưng không kết thúc cách đó: hành vi đi đến sự hoàn thành trong một tổng thể, mà cá nhân từ nay trở đi trở thành một loại thành phần. Nhưng ở đây mọi thứ trở nên hơi tối tăm nơi Hegel. Ông tiếp tục giải thích rằng trong trường hợp này chúng ta không thể nói về hai người nữa mà chỉ có thể nói về một “người đơn nhất”; đối với Hegel, “người đơn nhất” này là một bản thể theo nghĩa chặt chẽ, và các thành viên của hôn nhân, và cuối cùng của gia đình, từ nay về sau là những “tùy thể” theo nghĩa đen của bản thể này. (41) Ngược lại, Ratzinger nhấn mạnh rằng, “trong sự kết hợp tinh thần và thể xác không thể hủy tiêu của họ, [người đàn ông và người đàn bà] tuy nhiên vẫn không bị nhầm lẫn và không bị trộn lẫn.” (42) Nói cách khác, họ không đánh mất

sự khác biệt thực sự và tính độc đáo cá nhân của mình như những bản vị khi thành “một xương một thịt”. Tuy nhiên, điều quan trọng là phải thấy rằng Ratzinger không có ý làm giảm bớt thực tại hữu thể học của sự hiệp nhất giữa họ: chỉ là sự hiệp nhất thực sự này thuộc loại vượt qua, và do đó không cạnh tranh với, sự hiệp nhất tự nhiên của các người phối ngẫu cá thể. Trên thực tế, thậm chí nó có thể được cho là nâng cao và củng cố tư cách bản vị độc đáo của họ, ngay cả khi vẫn là một loại hợp nhất cao hơn. (43) Nói cách khác, hôn nhân không phải chỉ là sự hợp nhất tinh thần giữa hai hữu thể, hay sự hợp nhất của trật tự, nhưng theo một nghĩa nào đó, nó là một sự hiện hữu được tạo thành từ hai bản vị khác biệt.

Giờ đây, chúng ta, những người đã lớn lên và sống trong bối cảnh của chủ nghĩa tự do, hầu như không thể hình dung được ý nghĩa của việc nói về một “sự hợp nhất cao hơn”, một “sự hiện hữu mới đơn nhất”, vượt lên trên cá tính của các người phối ngẫu cấu thành ra nó. Chúng tôi muốn gợi ý rằng sự bất lực này là do điều được Robert Spaemann gọi là “hữu thể học tư sản” đang thống trị trong thời hiện đại: (44) sự vật chỉ là chính chúng và không là gì hơn; tầm quan trọng của chúng dừng lại ở ranh giới vật lý của chúng, hoặc nếu nó có mở rộng thêm thì chỉ mở rộng thêm tới những điều mà ranh giới của nó tác động trực tiếp. Do đó, chúng ta nghĩ về hữu thể cá nhân của chúng ta như tuyệt đối, và vì vậy chúng ta nghĩ về những hành động của ý chí mà qua đó chúng ta tương tác với người khác như tỏa sáng ra bên ngoài, có thể nói như thế, từ phạm vi chủ quan tính tự khép kín bên trong của chúng ta - như được truyền đi xa từ tháp điều khiển trung tâm. Chúng ta thực hiện “tiếp xúc” ở các chi. Từ quan điểm này, chúng ta có thể coi ngôn ngữ của sự tự hiến chỉ là phép ẩn dụ. Có lẽ đó là một phép ẩn dụ mà chúng ta thấy quan trọng và đầy cảm hứng, nhưng chúng ta vẫn bối rối trước gợi ý rằng nó có thể có ý nghĩa theo nhiều cách hơn là ẩn dụ. Theo những dòng này, chúng ta có xu hướng nghĩ về ngôn ngữ “một xương một thịt” coi hôn nhân tự nó hoàn toàn mang tính ẩn dụ, hoặc tốt nhất là—trong bối cảnh tôn giáo rõ ràng—có một ý nghĩa thần bí nào đó vượt lên trên thế giới tự nhiên. Điều chúng ta không thể tưởng tượng được là nó có thể có một ý nghĩa thực sự vừa vượt quá con người cá nhân của chúng ta, vừa thực sự tự nhiên. Đối với tôi, dường như chúng ta chỉ có thể vượt qua khó khăn này nếu chúng ta có thể hiểu được ý chí trong hoạt động bình thường hàng ngày của nó và trong mọi hành vi của nó không có ngoại lệ, như mang một sự tương tự thiết yếu với việc hiến thân, thường diễn ra một cách mẫu mực trong hôn nhân. Như thế, chúng ta hãy quay trở lại để xem xem quan niệm cổ điển về ý chí, như được trình bày bởi Thánh Tôma Aquinô, phù hợp với cách giải thích này như thế nào.

4. Ý chí như khả năng tự hiến

Thánh Tôma Aquinô định nghĩa ý chí là “sự thèm khát trí thức.” (45) Khái niệm ý chí như một sự thèm khát có ý nghĩa sâu sắc đối với cuộc thảo luận của chúng ta: sự thèm khát là một sự hấp dẫn, một chuyển động hướng tới hoặc tìm kiếm (“*petere ad*”), nảy sinh trong mối tương quan với một số điều tốt đẹp tự nó trình diện. Được định nghĩa như vậy, ý chí có một chiều kích tiếp thu triệt để; nó được khởi động bởi điều tốt đã thu hút nó, điều mà Thánh Tôma, theo chân Aristot, gọi là “động lực bất động” (*unmoved mover*) đối với ý chí. Vì chuyển động của ý chí bắt đầu một cách dứt khoát từ bên ngoài ý chí, nên chuyển động cũng kết thúc ở bên ngoài nó: trái ngược với hành vi trí thức, vốn chấm dứt trong chính trí tuệ, hành vi ý chí chấm dứt ở điều thiện hiện hữu trong những sự vật bên ngoài tác nhân. (46) Điều tốt, ít nhất ở một khía cạnh nào đó, vươn xa hơn sự thật. (47) Điều này không có nghĩa là ý chí chỉ đơn giản là thụ động; đúng hơn, ý chí vận động chính nó và các sức mạnh khác của linh hồn hướng về điều tốt được đề cập. (48) Nhưng sự tự di chuyển của nó xảy ra bên trong hữu thể của nó được thúc đẩy bởi điều tốt – và cuối cùng, bởi chính Thiên Chúa, Đấng vốn là sự tốt lành. (49) Nên lưu ý rằng điều diễn giải này đặt nguồn gốc của ý chí trong

những gì nằm ngoài nó, điều này mang lại cho ý chí một đặc tính liên quan một cách căn đẽ với người khác và do đó có tính cách tự siêu việt. Chúng ta đã vượt quá khái niệm coi một “trung tâm điều khiển” tự khép kín như nguồn gốc của hoạt động.

Giờ đây, chiều hướng tự siêu việt này của ý chí sẽ trở nên sâu sắc hơn khi chúng ta thấy rằng điều phân biệt nó, như một sự thèm khát, với những ham muốn thuộc cảm giới mà chúng ta chia sẻ với tất cả các loài động vật khác, đó là nó đặc biệt là sự thèm khát trí thức: không chỉ đơn giản là điều tốt đẹp được tri nhận sẽ lay động ý chí con người, mà còn là điều tốt đẹp mà trí tuệ chúng ta đã nắm bắt được. Điều này có ba hàm ý liên quan trực tiếp đến câu hỏi hiện tại của chúng ta. Thứ nhất, bởi vì trí tuệ là thứ nhờ đó chúng ta nắm bắt được *yếu tính* của sự vật, chúng ta nhìn sự vật như chúng là trong chính chúng chứ không chỉ đơn thuần là chúng có vẻ như thế nào đối với chúng ta, (50) nghĩa là, chúng ta nắm bắt được hữu thể của chúng, tức là *sự thật* của chúng, ngoài vẻ bề ngoài đơn thuần của chúng; nó có nghĩa là điều tốt thúc đẩy ý chí thông qua sự thèm khát trí thức không nhất thiết và hoàn toàn chỉ là điều tốt liên quan đến nhu cầu vật chất trước mắt. Thay vào đó, *trong căn bản*, chúng ta cảm thấy xúc động nhất bởi những gì tốt trong chính nó. Thứ hai, Thánh Tôma định nghĩa điều tốt đẹp là đối tượng thích hợp của sự thèm khát trí thức như “điều tốt phổ quát,” (51), một điều tốt, như ngài giải thích, (52) được hiểu trong “*common ratio*” [lý lẽ thông thường] của nó— đơn giản là sự tốt lành—như khác biệt với các đối tượng của sự thèm khát có tính tư dục và không thể kiềm chế được, đối với các điều tốt đặc thù, nghĩa là sự tốt đẹp đã được quy định một cách đặc thù. Chính đối tượng này - chính sự tốt đẹp- giải thích tính siêu việt của ý chí trong tương quan với những thèm khát có chung cách nào đó với động vật. Nhưng cũng chính chiều kích siêu việt này mới cho phép con người hành động vì lợi ích chung, lợi ích thuộc về toàn thể mà con người, theo một nghĩa nào đó, là một thành phần. (53) Thật vậy, theo Thánh Tôma, chúng ta thực sự được thúc đẩy bởi chính sự tốt đẹp trước khi chúng ta bị thúc đẩy bởi những điều tốt đẹp đặc thù (“trước khi,” ở đây, theo nghĩa siêu hình hơn là theo nghĩa thời gian), có nghĩa là chúng ta bị thúc đẩy bởi lợi ích chung trước khi bị thúc đẩy bởi bất cứ điều tốt “riêng tư” nào, chỉ liên quan đến bản thân chúng ta với tư cách là những cá nhân. Như De Koninck đã nói, “Lợi ích chung tự nó và đối với chúng ta đáng yêu hơn lợi ích riêng tư.” (54) Cuối cùng, nếu ý chí, trong yếu tính, là một thèm khát trí thức, nghĩa là, trong tâm điểm của nó, nó tự vận động khi được thúc đẩy bởi điều tốt đích thực, phổ quát, và nếu sự thống nhất giữa trí tuệ và ý chí tượng trưng cho trái tim của con người, (55) thì điều đó cho thấy con người là người tự chuyển động tự do nhất, trọn vẹn nhất – một cách nghịch lý - khi họ được sắp xếp cho một điều tốt vượt quá chính họ. Chúng ta trực giác điều này trong sự kiện; nhân cách gây ấn tượng nhất nổi bật nơi người không đơn giản dật dờ trôi theo những thôi thúc nhất thời, nhưng sống có mục đích chủ ý - và trên hết với mục đích cao thượng. (56)

Bây giờ, lưu ý nghịch lý này, tức là, người ta là chính mình một cách sâu sắc nhất khi họ được thúc đẩy bởi một điều tốt vượt quá bản thân họ, chúng ta hãy xem xét một số nhận xét của Thánh Tôma về tình yêu, *amor*. Thánh Tôma định nghĩa tình yêu theo nghĩa đơn giản nhất là “năng khiếu hoặc tỷ lệ của sự thèm khát điều tốt.” (57) Nói cách khác, tình yêu biểu thị sự sắp xếp cho điều tốt, một hữu thể dành cho điều tốt, đồng thời ngụ ý, là “sự hài lòng trong điều tốt,” (58) một hữu thể ở trong nó, và thậm chí, một cách căn bản hơn một hữu thể từ nó, trong chừng mực chính cái tốt tạo nên năng khiếu này. (59) Tình yêu xét cho cùng là một niềm đam mê, một hữu thể bị chuyển động, một cách căn bản hơn là sự chuyển động (có ý) của chính nó. (60) Ngài tiếp tục xác định rằng tình yêu luôn có một chuyển động kép: mọi hành vi yêu thương luôn là tình yêu đối với một điều gì đó (*amor concupiscentiae*) và dành cho ai đó (*amor amicitiae*), và quả thực, khía cạnh thứ hai này là tình yêu trong tính tuyệt đối của nó trái ngược với ý nghĩa tương đối của nó. (61) Về phương diện này, tình yêu luôn có điều mà ngày nay chúng ta gọi là nền tảng bản vị, một sự sắp xếp, không phải cho điều tốt

trong chính nó, mà cuối cùng là một điều tốt cho *một người nào đó*. Điều này bổ sung thêm một sự thay đổi cho những gì chúng ta đã thấy ở trên về bản chất của ý chí. Đặc biệt đối với tình yêu, chúng ta có thể nói rằng “lợi ích phổ quát” mà ý chí hướng tới không được quan niệm đầy đủ như một đối tượng của sự thèm khát (tình yêu một điều gì đó: *ad bonum quod quis vult alteri* [điều tốt mà người này muốn cho người khác]), nhưng cuối cùng cũng phải được hiểu như bao gồm một cách yếu tính việc đề cập đến một chủ đề (tình yêu dành cho ai đó: *ad illud cui aliquis vult bonum* [người ta muốn điều tốt lành cho người đó]). Chúng tôi sẽ trở lại điểm này dưới đây.

Điều quan trọng đối với chúng ta bây giờ là xem xét điều được Thánh Tôma trình bày trong ST I–II, q. 28 như các hiệu quả của tình yêu. Những điều liên quan trực tiếp đến mục đích của chúng ta là như sau: (62) sự kết hợp, mà Thánh Tôma nói có trước tình yêu như nguyên nhân của nó, là tình yêu, và diễn ra một cách thực sự như là kết quả của tình yêu (điều 1); “ở trong nhau”, theo Thánh Tôma, có nghĩa là trong tình yêu, người được yêu, theo nghĩa chân thực của nó, ở trong người yêu, và người yêu ở trong người được yêu, đó là điều làm cho tình yêu trở nên “thân mật” (mục 2); và “sự xuất thần”, qua đó người yêu được cho là vượt lên trên chính mình, tức là họ “ra khỏi chính mình” hoặc “được đặt ra ngoài chính mình” (điều 3), trong mối tương quan của họ với người được yêu. Trọng điểm ở đây là thấy rằng tình yêu, như Thánh Tôma trình bày, không phải chỉ là sự quy chiếu từ một chủ thể đến một đối tượng mãi ở khoảng cách xa, mà đúng hơn là một chuyển động hữu thể học thực sự, một chuyển động của chính bản thân người yêu, đến nỗi có sự thống nhất chân thực của hữu thể. Người yêu hiện hữu theo nghĩa đích thực nào đó bên ngoài bản thân họ và trong người yêu (và ngược lại) - người yêu bị thúc đẩy “thâm nhập vào chính tâm hồn [của người được yêu],” họ tìm cách “sở hữu người được yêu một cách hoàn hảo, bằng cách thâm nhập vào trái tim họ”. —hơn là sự tiếp xúc bề mặt, như thể, giữa hai thực thể tách biệt về yếu tính: “*non est contentus superficiali apprehensione amati* [họ không bằng lòng với sự hiểu biết hời hợt về người mình yêu].” (63) Nhưng, về những đường lối mà chúng tôi đã đề cập ở trên liên quan đến dây hôn phối, trong khi người ta có xu hướng mang lại cho những khẳng định này một loại ý nghĩa huyền nhiệm theo nghĩa tốt nhất, một ý nghĩa vượt quá kinh nghiệm thông thường, và do đó trên thực tế vượt quá thực tại; nói cách khác, trong khi người ta có xu hướng coi những lời khẳng định này như một phép ẩn dụ thi ca, thì Thánh Tôma mang đến cho những tác động của tình yêu này một ý nghĩa hữu thể học - và thực sự là một ý nghĩa hoàn toàn phổ quát. Vào cuối cuộc thảo luận chuyên đề về tình yêu, Thánh Tôma đặt câu hỏi liệu mọi việc người yêu làm có được thực hiện vì tình yêu hay không? (ST I–II, q. 28, a. 6), và, dựa trên mô tả mà ngài vừa đưa ra về tác dụng của tình yêu, ngài đã đưa ra một câu trả lời đáng kinh ngạc. Đề cập đến nhà triết học tình yêu vĩ đại – có lẽ là vĩ đại nhất – Dionysius Areopagite, Thánh Tôma vượt xa cả tính phổ quát của các thuật ngữ mà ngài đã dùng để đặt câu hỏi: “Mọi tác nhân đều hành động vì một mục đích, như đã nêu ở trên. Mà mục đích là điều tốt đẹp được mỗi người mong muốn và yêu mến. Vì vậy, rõ ràng là mọi tác nhân, bất kể là gì, thực hiện mọi hành động vì tình yêu thuộc loại nào đó.” (64) Không chỉ mọi hành động của một người yêu đều là một hành động của tình yêu, mà mọi sự hành động đều là một người yêu.

Trong chừng mực mọi sự xảy ra đều là một hành động, và, ở một bình diện nào đó, mọi hành động đều ngụ ý một tác nhân đang tìm kiếm điều tốt đẹp nào đó, thì chủ trương này có nghĩa là mọi điều xảy ra trong vũ trụ, mọi chuyển động của mọi tạo vật, kể cả con người, nhưng không giới hạn ở con người, đều là một biểu thức của tình yêu. (65) Nhưng, như chúng ta vừa nhận xét, tình yêu đòi hỏi một sự thân mật hữu thể học, một sự trao đổi hữu thể, một mối tương quan trong đó người yêu và người được yêu vượt quá chính họ để tan hòa vào nhau và gắn kết với nhau theo một ý nghĩa hữu thể học nào đó. Nếu mọi hành động của mọi tác nhân

đều là biểu thức của tình yêu, điều đó có nghĩa là tất cả sự tương tác giữa những sự vật mà chúng ta chứng kiến trên thế giới không chỉ đơn thuần là sự va chạm ở bề mặt—các nguyên tử trong khoảng không—mà là sự giao tiếp mật thiết của hữu thể. Tất nhiên, tình yêu theo nghĩa đúng đắn nhất là tình bạn, tình yêu chỉ có giữa con người với nhau. Nhưng Thánh Tôma khẳng định, với toàn bộ truyền thống Kitô giáo cổ điển, rằng tình yêu hiện hữu một cách tương tự ở mọi bình diện của hữu thể: ngài phân biệt giữa tình yêu tự nhiên, vốn là xu hướng hướng tới điều tốt và lên đặc điểm cho mọi sự không trừ điều nào, ngay cả các thụ tạo vô tri vô giác, vì những thụ tạo này cũng có liên hệ với điều tốt lành; (66) tình yêu cảm giác hoặc thú tính, vốn lên đặc điểm cho những sự vật có khả năng tri nhận và do đó, theo đuổi điều tốt; và tình yêu hợp lý trí hay trí thức, thuộc về những hữu thể có khả năng mong muốn điều tốt trong sự thật của nó. (67) Những tình yêu khác nhau này tương tự nhau vì chúng đều nói lên hiện hữu từ, trong và vì điều tốt, nhưng ở các mức độ thân mật khác nhau trong việc tham gia vào sự sắp xếp này, khả năng khác nhau trong việc nội tâm hóa nó.

Mục đích của việc nhìn thấy tính phổ quát của tình yêu, biểu thức tương tự của nó ở mọi bình diện hữu thể, không chỉ đơn thuần là để hiểu điều gì đó về đất đá và cây cối, mà còn để hiểu con người một cách cụ thể: những hành động yêu thương có chủ ý của tôi là một sự tham gia hữu lý vào một tình yêu liên quan đến toàn bộ con người tôi, và không chỉ bao gồm những ham muốn thuộc cảm giác mà còn cả cơ thể tôi. Toàn bộ con người tôi ở trong tình yêu của tôi. Hơn nữa, giống như mọi hành động trong vũ trụ đều là một biểu thức tương tự của tình yêu, thì mỗi hành động đơn lẻ mà tôi thực hiện, và mỗi hành động ý chí thì càng như vậy hơn, đều là một biểu thức tương tự của tình yêu. Có một kiểu tự thông truyền, một sự tự siêu việt thân thiết, xảy ra trong mọi lựa chọn mà tôi đưa ra, không có ngoại lệ. Trong chừng mực hành động có tính dứt khoát một cách căn bản,— lịch sử không bao giờ có thể bị đảo ngược — chúng ta có thể nói rằng sự thông truyền bản thân này chia sẻ, dưới hình thức một quà tặng, điều mà Aristotêlê từng nói, có đặc điểm chuyên biệt như một điều được cho đi mà không mong đợi được đáp trả. (68) Tôi thực hiện việc hiến mình theo một nghĩa tương tự nào đó trong mọi việc tôi làm.

Ở đây chúng ta bắt đầu thấy một số chiều sâu siêu hình học của ngôn ngữ tự hiến, vốn rất nổi bật, chẳng hạn, trong tư tưởng của Đức Gioan Phaolô II, và đã trở thành tiêu chuẩn trong giáo huấn của Giáo hội, đặc biệt là về hôn nhân và gia đình. (69) Trong một tiểu luận được viết trước khi được bầu làm giáo hoàng, “Ngôi vị: Chủ thể và Cộng đồng”, Karol Wojtyła đã viết về khả năng tự quyết đặc biệt vốn đặc trưng cho con người như những bản vị. (70) Một trong những nguyên tắc chủ đạo trong suy tư của ngài là tiên đề kinh viện, *operari sequitur esse*, hành động đi theo hiện hữu, mà Wojtyła giải thích theo nghĩa rất mạnh là ngụ ý một mối liên hệ không thể tách rời giữa luân lý và hữu thể học, hành động và hiện hữu, đến mức người ta không thể hành động nếu hành động này không có những hàm ý hữu thể học đối với người hành động. (71) Trên cơ sở nguyên tắc này, Wojtyła giải thích rằng hành động của con người, bắt nguồn từ tính chủ quan, không chỉ mang tính bắc cầu [transitive], một hành động tác động lên một đối tượng nào đó, mà luôn luôn đồng thời “không có tính bắc cầu”: hành động của con người luôn là một dạng tự quyết; chúng ta không chỉ tạo ra điều gì đó trong hành động của mình, mà chúng ta còn trở thành một điều gì đó. (72) Ý nghĩa của lời khẳng định này nổi bật một cách đặc biệt so với điều chúng ta vừa thấy ở Thánh Tôma: Tôi thông truyền điều gì đó của chính con người tôi trong điều tôi làm; Tôi không thể tránh khỏi bị cuốn vào hành động của mình. (73) Hành động liên quan đến tôi một cách mật thiết; tôi kết nối với điều tốt đẹp, tôi sống trong nó một cách sâu sắc, khi tôi lựa chọn nó; theo một nghĩa tương tự nào đó — bởi vì hành động này là một biểu thức của tình yêu — tôi trở thành một phần của nó và nó trở thành một phần của tôi.

Theo Wojtyła, tiên đề *operari sequitur esse* ngụ hàm điều mà chúng ta có thể gọi là một loại tính phản tỉnh [reflexivity] giữa “chủ thể” và “đối tượng”: loại hữu thể mà chủ thể là không thể tách rời khỏi bản chất của đối tượng của nó và là khía cạnh mà qua đó chủ thể muốn đối tượng. Như thế, chẳng hạn, coi một vật đẹp để chỉ như một đối tượng của sự thèm khát khả giác là phủ nhận bất cứ điều gì trong tính chủ quan của mình có thể vượt quá sự thèm khát khả giác. Hành vi này không những ảnh hưởng đến đối tượng mà còn ảnh hưởng đến chủ thể, do đó chủ thể tự biến mình thành một hữu thể chỉ có ham muốn thể xác. Bây giờ, như chúng ta đã thấy ở trên, con người có khả năng độc đáo trong việc theo đuổi điều tốt đẹp, nghĩa là khẳng định một điều gì đó tự nó tốt chứ không chỉ đơn thuần là tốt so với nhu cầu trước mắt của họ. Họ có thể làm điều gì đó không vì lý do gì khác hơn là vì nó tốt. Nhưng hành động này cũng mang tính phản tỉnh [reflexive], có nghĩa là khi vượt quá chính mình thông qua việc theo đuổi một điều tốt đẹp nội tại, con người đồng thời khẳng định mình là một điều tốt lành nội tại. (74) Wojtyła giải thích rằng chúng ta chỉ tự do trong loại siêu việt đặc trưng của con người, và - sự siêu việt này chỉ khả hữu trong mối tương quan với một điều tốt thực sự, xét trong chính nó. Wojtyła nói, vì lý do này, có một mối liên hệ yếu tính giữa tự do và lương tâm: người ta chỉ sở hữu bản thân mình một cách đầy đủ và thực sự xác định chính mình, bằng một hành động đáp ứng một điều tốt thực sự. (75) Ở đây, một lần nữa, chúng ta thấy, quan điểm đã nêu ở trên, tức là con người hoàn thiện chính mình, họ tự vận động một cách toàn diện và như một toàn thể, chính bằng cách vượt quá chính mình trong mối tương quan với lợi ích chung vốn vượt quá cả tính đơn thuần của mình. Theo nghĩa này, quyền tự chủ và tính tương quan với người khác, nếu được hiểu một cách đúng đắn, không những có thể được làm cho hài hòa mà còn phụ thuộc lẫn nhau, và, ở một khía cạnh nào đó, là các khía cạnh của cùng một thực tại. (76)

Mà, điều Wojtyła thêm vào những gì chúng ta thấy ở Thánh Tôma là một suy tư minh nhiên về ý nghĩa của bản vị. (77) Tôi làm cho sự tốt lành nội tại của tôi hiển hiện khi tôi đối diện với người khác như người tốt một cách nội tại, một mục đích trong chính họ, nhưng tôi chỉ trở thành một bản vị trong mối tương quan với người khác: khi tôi đối diện với người khác, không chỉ như một điều tốt đẹp nội tại, mà như một *Thou* [Ngài, anh/em]. (78) Wojtyła đề cập một cách tán thành chủ trương cho rằng “theo nghĩa nào đó, cái Tôi được tạo nên bởi cái Ngài [anh/em].” (79) Điều này xảy ra như thế nào? Ở đây, tính phản tỉnh mà chúng ta đã đề cập ở trên nhận được một ý nghĩa mà chúng ta phải thừa nhận như có tính mô hình, ít nhất là ở dạng mà tính phản tỉnh này mang lấy, trong tình bạn và tình yêu. (80) Người khác trong mối tương quan Tôi-Anh/em không chỉ là một đối tượng mà còn là một chủ thể. Chúng ta có thể nói rằng điều tốt mà tôi tham gia vào bằng hành động của ý chí trong trường hợp này không chỉ là một điều gì đó, mà là *một ai đó*. Ban đầu, “ai đó” có thể chỉ hiện diện trong hành động của tôi như người nhận nó, nhưng trong mối tương quan Tôi-Anh/em đúng đắn hơn thì người kia sẽ đáp lại hành động của tôi. Trong trường hợp này, mối tương quan giữa điều tốt và ý chí mà chúng ta mô tả ở trên trở nên phức tạp hơn. Điều tốt ở đây không đơn giản là “người chuyển động bất động” ý chí của tôi mà bây giờ là người chủ động chuyển động tôi. Có thể có một loại tự siêu việt sâu sắc hơn trong trường hợp này, một loại được thực hiện nhờ sự cùng hành động của người khác, vì tôi không chỉ tham gia vào điều tốt đẹp thu hút tôi mà còn được người đó đón nhận. Do đó, hành động của tôi đối với người khác lại mang hình thức đón nhận họ như một bản vị trong sự tự hiện của họ. Hành động của con người ở đây đạt đến một mức hoàn tất nào đó như là sự tương tác, như một mối tương quan hỗ tương giữa bản vị với nhau, điều này nhất thiết đòi hỏi một loại tôn trọng và trách nhiệm đặc biệt. (81) Wojtyła nói:

“Mối liên kết giữa Tôi và Anh/em trong các mối tương quan hỗ tương này càng sâu sắc, toàn diện, mãnh liệt và nó càng mang tính chất tin tưởng, hy sinh bản thân và (trong chừng mực có

thể trong mối tương quan giữa người này với người khác) một loại thuộc về đặc biệt, thì nhu cầu chấp nhận và khẳng định lẫn nhau về cái Tôi của Anh/em trong tính chủ quan bản vị của nó, trong toàn bộ cấu trúc của sự tự chiếm hữu và hoàn toàn hài hòa với tính siêu việt bản vị được thể hiện trong các hành vi của lương tâm.” (82)

Chúng ta có thể đào sâu ý nghĩa của lời khẳng định này từ góc độ những gì chúng ta đã rút ra từ Thánh Tôma. Chúng ta thấy rằng mọi hoạt động, dù thuộc loại nào, đều là một hành động của tình yêu, nhưng hình thức cơ bản của tình yêu, nền tảng của mọi biểu thức khác, là tình yêu của tình bạn: không chỉ là tình yêu vì điều tốt đẹp nào đó, mà còn là tình yêu dành *cho ai đó*. Nếu có điều gì đó tương tự như sự tự hiến trong mọi hành động, như chúng ta đã đề xuất ở trên, thì sự tương tự này có nguyên tắc nền tảng trong tình yêu bản vị, hoặc chúng ta có thể đưa ra cùng một quan điểm, ngược lại, bằng cách nói rằng tình yêu bản vị là sự hoàn hảo của điều mọi hữu thể đều phát biểu một cách sơ sài (inchoate). Dù sao, việc tự hiến cho một người là cơ sở cho mọi hiến dâng khác mà một người thực hiện. Như Thánh Tôma vốn nói, tình yêu là “quà tặng đầu tiên, qua đó mọi quà tặng miễn phí đều được trao ban,” (83) bởi vì nền tảng của bất cứ quà tặng nào là tình yêu dành cho người mà chúng ta trao tặng. Chiều kích đối cách [accusative] (*ad illud bonum quod vult*) nằm bên trong chiều kích tặng cách [dative] (*ad illud cui bonum vult*) trong đó từ “quà tặng” được báo hiệu rõ ràng (dative: do động từ *dare* [cho], datum, v.v.). Trong một cuộc thảo luận về ý nghĩa của đời sống tu trì, Thánh Tôma nói rằng những người đã tuyên khấn “có thể được so sánh với những người làm một số việc tốt đặc biệt nào đó cũng như cái vô hạn được so sánh với cái hữu hạn. Bất cứ ai hiến thân cho người khác để làm tất cả những gì người khác có thể ra lệnh, sẽ hiến thân nhiều hơn vô cùng so với một người hiến thân mình để làm một công việc đặc thù nào đó.” (84) Bằng loại suy, chúng ta có thể nói rằng một người không chỉ cho đi một điều đặc thù nào đó mà còn cả tình yêu của mình, cho một người khác, qua đó mang lại cho mỗi món quà của họ một chiều sâu vô hạn ngay trong tính đặc thù của chúng. Theo nghĩa này, hành vi hiến thân trong tình yêu là sự hoàn hảo của quyền tự quyết, mang lại cho tất cả những lựa chọn khác một chiều sâu thực chất nhất định.

5. Tình Yêu Như Một Mối Tương quan Vượt Quá Chính Nó

Nhưng ngay tại đây chúng ta gặp phải một vấn đề cần phải tìm hiểu sâu hơn. Không khó để hiểu việc trao tặng một thứ gì đó vì tình yêu có nghĩa là gì, nhưng việc trao tặng tình yêu như một quà tặng có thể có ý nghĩa gì? Nói cách khác, việc cho đi chính bản thân mình có thể có nghĩa là gì? Chúng ta thường nghĩ về tình yêu—không hẳn một cách không thích đáng, chắc chắn là như vậy - như một loại hành động bắt nguồn từ bản thân và hướng tới người khác mà chúng ta yêu thương. Nhưng nếu nói rằng chính tình yêu, hay thực ra, chính bản thân mình, được cho đi sẽ làm phức tạp lối suy nghĩ này: người kia không còn (đơn giản) là đối tượng của tình yêu của tôi, mà giờ đây, theo một nghĩa nào đó, cũng là chủ thể của nó. Người ta có thể muốn giải thích lời tuyên bố này theo nghĩa yếu ớt, và nói rằng việc hiến thân chỉ có nghĩa là cho đi một thiện chí vô điều kiện: Tôi không chỉ cho bạn một số điều tốt đẹp mà còn sẵn lòng trao cho bạn mọi điều tốt đẹp. Tuy nhiên, Thánh Tôma (theo Aristot) phân biệt giữa tình yêu và lòng nhân từ [benevolence] hay thiện chí. Lòng nhân từ, tức là mong muốn người kia được điều tốt lành, là một phần thiết yếu của tình yêu thương nhưng chưa đủ, bao lâu lòng nhân từ không nhất thiết bao gồm sự hợp nhất; người ta có thể mong muốn người khác được tốt lành như một cá nhân trong tương quan với một người khác, một người vẫn là một cá nhân tách biệt ở mọi khía cạnh khác. Nhưng tình yêu ngụ hàm sự hợp nhất của cả hai: “Yêu thực sự là một hành động của ý chí hướng tới điều tốt, nhưng nó tạo thêm một sự kết hợp nhất định với người được yêu, sự kết hợp này không được biểu thị bằng thiện chí.” (85) Theo Thánh Tôma, phải có một sự kết hợp nào đó. Thuộc loại nào? Trong bài viết đặc thù này,

Thánh Tôma nói về “sự hiệp nhất của tình âu yếm”. Nhưng chúng ta phải cẩn thận để không giải thích điều này từ bên trong bối cảnh của quan niệm nghèo nàn đương thời về ý chí, một bối cảnh có thể khiến chúng ta hiểu điều này theo nghĩa hời hợt là “cảm giác như” tôi và người khác được kết nối với nhau - nghĩa là, chúng tôi hưởng được cảm giác hợp nhất, xem ra chúng tôi là một, mặc dù, tất nhiên, trong thực tế chúng tôi chỉ là hai cá thể tách biệt. Thay vào đó, bao lâu sự hiệp nhất của tình âu yếm thực sự là một sự hiệp nhất, thì trải nghiệm có tính cảm giác về sự hiệp nhất phải được hiểu như một hàm số của thực tại của nó. Dù sao, tình âu yếm hàm ý một loại gắn bó đi trước những hành động có chủ ý của tôi và cung cấp bối cảnh trước để từ đó những hành động này xảy ra. (86) Thánh Tôma, trong một bối cảnh khác, nói rằng sự hiệp nhất hay “sợi dây âu yếm”, trong yếu tính, vốn là tình yêu, “được ví như sự kết hợp bản thể, trong chừng mực người yêu đứng trước đối tượng của tình yêu, cũng như với chính họ.” (87) Tình yêu còn hơn cả thiện chí do sự kết hợp mà nó hàm ngụ, và điều này xảy ra vì cả hai được nối với nhau theo nghĩa hữu thể học thực sự nào đó trong một dây liên kết.

Nhưng thực tế chúng ta đã vượt qua được ả dụ chưa? Há chúng ta đã không nhấn mạnh, theo những lời vừa trích dẫn, những chữ “được ví như...” và giải thích chữ “cũng như” trong cụm từ “cũng như với chính họ” một cách chuyên biệt theo nghĩa “như thể” đó sao? Dù sao, không ai có thể phủ nhận rằng hai người bạn, bất luận “thân thiết” đến đâu, vẫn chỉ là hai người bạn, tức là hai cá thể “có ý nghĩa rất lớn” với nhau nhưng có ý nghĩa rất lớn một cách chuyên biệt với nhau như một cá nhân. Chính sự phản bác này đã thôi thúc chúng ta tiến thêm một bước, được chứng minh là bước quyết định. Một cách đáng chú ý, chúng ta lưu ý rằng Wojtyła không nêu bật khía cạnh hiệp nhất trong mô tả của ngài về mối tương quan Tôi-Anh/em. (88) Ngược lại, chủ yếu vì vị trí trung tâm của tính độc đáo và cá tính của bản vị được nó ngụ hàm, mối tương quan làm nổi bật khía cạnh việc tự thành toàn và tự khẳng định của cá nhân vốn là một phần trong ý nghĩa của bản vị.

Ở dạng căn bản của nó, mối tương quan Tôi-Anh/em, không hề dẫn tôi ra khỏi tính chủ quan của mình, mà theo một nghĩa nào đó, đã đặt tôi vào mối tương quan đó một cách vững chắc hơn. Cấu trúc của mối tương quan, ở một mức độ nào đó, là sự xác nhận cấu trúc của chủ thể và tính ưu tiên của chủ thể đối với mối tương quan. (89)

Mặc dù nhận xét này đúng là có tính tích cực hơn là phê phán, nhưng chúng ta phải nhận thức đầy đủ điều mà nó nói một cách minh nhiên, đó là, mối tương quan liên bản vị, mặc dù có xu hướng bên trong hướng tới sự hiệp nhất thực sự, nhưng không có sự hiệp nhất như yếu tính xác định của nó. Đây là lý do tại sao nó có xu hướng mang hình thức một sự trùng hợp của các tư lợi cá nhân. Trong trường hợp này, tính siêu việt của Tôi trong mối tương quan với Anh/em mất đi chính bản thể của nó, mối tương quan thoái hóa chủ yếu thành việc sử dụng nhau hay hưởng khoái lạc với nhau. Như chúng ta đã thấy, nếu chính sự tốt lành đúng nghĩa tạo ra sự siêu việt đích thực, thì chúng ta có thể nói rằng điều không có trong trường hợp trùng hợp về tư lợi là điều tốt như nguyên tắc sắp xếp của mối tương quan. Wojtyła đưa ra sự phân biệt rõ ràng giữa mối tương quan “Tôi-Anh/em” và mối tương quan “chúng ta”. (90) Ngài giải thích, chỉ có mối tương quan sau mới mang tính xã hội đúng đắn bởi vì chính ở đây các hoạt động của các tính chủ quan cá nhân được tập hợp lại thành một thể thống nhất trong tương quan với ích chung. (91)

Để hiểu tại sao khía cạnh này lại đặc biệt cần thiết trong mối tương quan với khái niệm tình yêu hay quà tặng, điều hữu ích là xem xét lập luận nổi tiếng của Richard thành St. Victor về việc hiểu Thiên Chúa như Tam Vị gồm Ba Ngôi vị. (92) Theo Richard, việc tự hiến không thể hoàn hảo chỉ giữa hai người. Trong số những lý do ngài đưa ra để giải thích, chúng ta sẽ

nêu bật một lý do duy nhất ở đây: trong “hình thức căn bản” của mối tương quan giữa các cá nhân, lợi ích tối cao của người A là B, và lợi ích tối cao của B là A. Bởi vì đây là những điều tốt khác nhau triệt để – trong tư cách là những ngôi vị khác nhau không thể rút gọn – thì không có sự hiệp nhất hoàn hảo ở đây. Bất luận gắn bó sâu sắc và quấn quít chặt chẽ đến đâu, đây vẫn là hai tình yêu trùng hợp *chứ không phải một*. Để có được *một* tình yêu, cần phải có một điều thiện vượt trên tính cá nhân của mỗi người. (Sẽ không đúng khi nói rằng tôi và một người khác hoàn toàn hợp nhất bởi vì cả hai chúng tôi đều yêu *tôi* trên hết mọi sự!) (93) Sự hiệp nhất giữa các ngôi vị—một “chúng ta”—đòi hỏi một ích chung mà cả hai (hoặc tất cả) đều theo đuổi. Nếu không có ích chung vượt trên mỗi người và hiệp nhất họ, những người yêu nhau có thể được cho là đã hiến thân, nhưng chưa hiến thân, nghĩa là, hiến dâng chính mình một cách trọn vẹn, trong chừng mực, trong tình yêu giữa các bản vị, họ vẫn là hai cá nhân, trong căn bản nhất, vẫn thuộc về chính họ bất luận họ có liên quan với người khác đến mức nào.

Mà, như ai cũng biết, đối với Aristot, hình thức tình bạn tốt nhất là tình bạn vì nhân đức, trong đó mỗi người cùng nhau theo đuổi ích chung về sự trỗi vượt của con người. Quả thực, chính trong mối liên hệ với điều tốt đẹp này mà mỗi người biểu lộ lòng tốt nội tại của mình. Nhưng điều gì xảy ra ở đây với chiều kích liên bản vị? Tình yêu hướng tới đức hạnh hay hướng tới người khác mà tôi cùng theo đuổi nó? Tôi đang hiến thân cho ích chung hay cho Anh/em, và nếu cả hai – điều có vẻ là câu trả lời đúng – đâu chính xác là mối tương quan giữa hai chuyển động yêu thương này? Chính để trả lời câu hỏi đặc thù này mà chúng ta thấy được ý nghĩa sâu sắc của hôn nhân đối với sự hiểu biết đúng đắn về bản chất con người. Trong hôn nhân, tính liên bản vị và tính xã hội, Tôi-Anh/em và Chúng ta, tình yêu ích chung và tình yêu bản vị, tình yêu ham muốn (điều tốt) và tình bạn (đối với bản vị) hoàn toàn trùng khớp với nhau trong nguyên tắc. Khi tôi thề hứa trong hôn nhân, tôi không chỉ đồng ý với người khác, mà còn đồng ý với sự hiệp nhất với người kia, tức chính là hôn nhân. (94) Khía cạnh định chế ở đây rất quan trọng: chính hôn nhân là một ích chung vượt trên thiện ích cá nhân của hai vợ chồng và thậm chí còn vượt quá tổng số họ nữa; nhưng đồng thời, điều tốt đẹp này hướng trực tiếp đến mối tương quan giữa các cá nhân. (95) Trong “Tôi-Anh/em” liên bản vị, mỗi người vượt quá chính mình hướng tới người kia, nhưng trong cái “chúng ta” của hôn nhân, chính mối tương quan này tự vượt quá chính nó, và chính sự siêu việt ở “trật tự cao hơn” này, nếu chúng ta có thể gọi nó như vậy, (96) ngăn cản mối tương quan liên bản vị thoái hóa thành một chủ nghĩa vị kỷ tay đôi (à deux).

Đây là lý do tại sao Richard thành St. Victor nói rằng tình yêu theo nghĩa trọn vẹn có một hình thức yếu tính “bộ ba” [triadic]. (97) Với cơ cấu tự do của con người trong mối tương quan với sự thiện và tình yêu, không phải ngẫu nhiên mà cuối cùng chúng ta có thể nói ở đây theo nghĩa chặt chẽ và trọn vẹn về việc hiến thân. Món quà tình yêu ở trung tâm ý nghĩa của tình yêu không chỉ là thiện chí, mà cuối cùng là sự kết hợp; sự kết hợp này có mô hình của nó trong việc trao đổi lời thề. Ở đây có sự thể hiện hoàn hảo về ba tác dụng của tình yêu mà chúng tôi đã nêu ở trên: sự hiệp nhất, việc ở trong nhau và sự xuất thân. Khi suy gẫm về hôn nhân như một mô hình tự hiến, điều quan trọng trước hết cần lưu ý là, do tính phản tỉnh của tự do, quyền tự quyết trong việc khẳng định một điều tốt lành, điều quan trọng là phải nhớ lại rằng người ta có thể tự hiến chính mình một cách trọn vẹn chỉ bằng cách đồng thời nhận một sự tự hiến khác, nghĩa là người ta chỉ có thể trao ban chính mình cho một người, và thực sự chỉ cho một người đến lượt mình cũng tự hiến. (98) Nói theo ngôn ngữ mà tôi sẽ làm rõ trong giây lát, tôi chỉ thể hiện sự tự do của mình trong mối tương quan với sự tự do được người khác thể hiện. Người ta có thể “hiến thân” cho một lý tưởng, một điều tốt đẹp cao quý, nhưng ở đây chúng ta đang sử dụng thuật ngữ “quà tặng” một cách loại suy, và loại suy chỉ có nghĩa trong tương quan với nguyên tắc của nó. Việc “tự hiến” cho một người không đáp trả giống

như sự cống hiến cho một lý tưởng hơn là tự hiến theo nghĩa chặt chẽ. Sự trung thành với lời mình hứa (riêng tư) với người khác, chẳng hạn như chúng ta thấy trong tiểu thuyết của Jayber Crow, (99) giống như việc chân thật với chính mình hơn là thuộc về người khác. Nhưng trong hôn nhân, trước hết người ta không còn thuộc về chính mình nữa mà từ nay trở đi sở hữu chính mình như một thành viên: người này thuộc về người khác, và vì sự sở hữu này được đáp trả, nên người ta cùng với người khác thuộc về một điều gì đó lớn hơn. Chúng ta có thể làm sáng tỏ điểm này bằng cách đối chiếu nó với lập luận của Kant. Theo Kant, *eros* [ái dục] hàm ý việc đánh mất phẩm giá bản vị vì nó là một hình thức của sự dị trị [heteronomy], sự phục tùng người khác. Đối với ông, hôn nhân là nơi duy nhất dành cho ái dục [eros] biết tôn trọng phẩm giá con người bởi vì trong trường hợp này, người ta chỉ trao thân cho người mà mình đồng thời có trong sở hữu của mình. Do đó không có mất mát thực sự. Michael Waldstein đã so sánh một cách xuất sắc điều này với việc khắc phục xu hướng thua bạc thường trực của một người bằng cách mua sòng bạc. Không phải ngẫu nhiên mà Kant quan niệm hôn nhân như một sự trao đổi quyền sở hữu, một hợp đồng cho phép nhau sử dụng các thuộc tính tình dục của nhau. Lập luận mà chúng ta đang đưa ra ở đây hoàn toàn ngược lại: hôn nhân là một biểu hiện đặc biệt của phẩm giá con người, không phải vì nó tiêu biểu cho một chiến lược thắng vượt sự mất mát không thể tránh khỏi của bản thân, mà bởi vì nó là một hình thức tự hiến hoàn hảo.

Ở đây, chúng ta quay trở lại ý nghĩa hữu thể học của sự kết hợp “một xương một thịt”: việc cho đi và nhận lại sự tự hiến của người khác là một sự trao đổi bản thể thực sự bởi vì nó là sự hoàn thành mang tính mô hình của những gì được báo trước và bắt buộc trong việc tự thông truyền và tham gia sâu sắc vào mọi hành vi của ý chí. Về mặt này, việc thực hiện hôn nhân là đỉnh cao của ý chí; do đó nó là sự hoàn hảo của tự do. Vì mọi hành vi của ý chí đều là một việc thông truyền bản thể, một hành vi hoàn hảo của ý chí, không chỉ là sự hiến tặng một phần của bản thân - một biểu thức của bản thân hay một sự dâng tặng một điều gì đó thuộc bản thân - mà là một quà tặng chính bản thân, có thể được hiểu là sự tạo ra một bản thể mới, hoặc ít nhất là một thứ gì đó tương tự như bản thể, một “hiện hữu mới đơn nhất”. Có thể nói, trong việc tự siêu việt lẫn nhau, hai người “kết cục” trong một điều kiện hữu thể học khác với điều kiện mà họ bắt đầu; họ vượt quá chính mình đi vào người khác trong người thứ ba, trong sự kết hợp vượt quá cả hai. Do đó, ở đây chúng ta có thể nói, một cách tự nhiên, tới một loại “biến thể” [transubstantiation]. Loại tương quan tự vượt quá bản thân này làm cho hôn nhân trở nên khác biệt về thể loại với mỗi tương quan “liên bản vị” đơn thuần Tôi/Anh, bất kể mỗi tương quan này sâu sắc đến đâu. Ngược lại với sự cần cỗi của ý chí mà chúng ta thấy tiềm ẩn trong việc Luther hủy bỏ những lời thề thuộc bất cứ độ đậm đặc hữu thể học nào, khiến hôn nhân không gì khác hơn là một hợp đồng pháp lý liên quan đến hành động bên ngoài và tài sản, chúng ta thấy ở đây một loại sinh hoa trái mang tính loại suy với việc sinh sản đứa con trong việc tự hiến thân xác của hành vi vợ chồng. Trong trường hợp này, chúng ta tạo ra một thực tại hữu thể học đích thực, “sự hiện hữu mới đơn nhất” của sợi dây hôn phối. Chính thực tại hữu thể học này, chứ không phải chỉ là sự ưng thuận [fiat] pháp lý, quan niệm một cách thực chứng, làm cho hôn nhân về nguyên tắc trở thành bất khả tiêu. Nói cách khác, nó không thể hủy tiêu không những vì mọi người đồng ý nói nó là như vậy, có nghĩa là nó chỉ tồn tại trong ý chí của những người liên quan, mà bởi vì nó là một điều gì đó trong chính nó. (100) Làm suy yếu hoặc phủ nhận tính bất khả tiêu này, thì thực tại hữu thể học mà nó phát biểu sẽ làm cho ý chí trở nên bất lực trong nguyên tắc và do đó trong mọi hành vi của nó, hay nói cách khác, làm cho ý chí trở nên “không có bản thể” theo nghĩa đen.

6. Mối Tương Quan Giữa Tình Yêu Và Dây Hôn Phối

Ở trên chúng ta đã thấy rằng cốt lõi của sự cần cỗi ý chí là sự tách biệt giữa lời thề hứa và dây

hôn phối, điều này được yêu cầu khi chúng ta xác định tự do như quyền lựa chọn. Trong phần kết luận, chúng ta hãy suy gẫm đôi chút về mối liên hệ giữa hai điều này, hay cụ thể hơn là giữa mỗi dây ràng buộc và sự tự hiến, dưới ánh sáng quan niệm thay thế về tự do mà chúng ta đã phác thảo ở đây. Theo Thánh Tôma, sự hiệp nhất có mối liên hệ ba mặt với tình yêu. (101) Sự hiệp nhất là nguyên nhân của tình yêu theo nghĩa lợi ích chung kết hợp tính đa dạng lại với nhau: người ta yêu chính mình vì sự kết hợp bản thể mà người ta có với chính mình và yêu người khác vì cả hai chia sẻ một hình thức “làm cho họ, theo một cách nào đó, trở thành một trong hình thức đó.” (102) Thứ hai, sự hiệp nhất là yếu tính của tình yêu trong chừng mực tình yêu là “dây liên kết của tình âu yếm”, mà chúng ta đã thảo luận ngắn gọn ở trên. Và cuối cùng, sự hiệp nhất là hiệu quả của tình yêu trong chừng mực những người yêu nhau tìm kiếm một “sự kết hợp thực chất”, nghĩa là họ tìm cách ở bên nhau theo cách thích hợp về mặt hiện diện vật lý thực sự: “sống cùng nhau, nói chuyện cùng nhau và hợp nhất với nhau trong những việc tương tự khác.”

Nay, ở đây, Thánh Tôma mô tả tình yêu nói chung, bao gồm cả *philia* cũng như *eros* hay *agape* [đức ái]. Nhưng chúng ta hãy xem xét ba khía cạnh hiệp nhất này một cách chuyên biệt liên quan đến việc tự hiến của hôn nhân. Sự hiệp nhất này là yếu tính của hôn nhân, đủ rõ ràng từ những gì chúng ta đã nói ở trên: hôn nhân là một “sự kết hợp một xương một thịt”, có một thực tại bản thể vượt quá “sự hiệp nhất của tình âu yếm” đơn giản nhờ việc tự hiến trọn vẹn, thông qua việc ưng thuận. Đối với “sự kết hợp thực chất” mà Thánh Tôma mô tả như là hiệu quả của tình yêu, trong hôn nhân, người ta tự nhiên nghĩ không những tới sự kết hợp phức tạp trong cuộc sống của hai con người, mà chuyên biệt hơn tới hành vi vợ chồng, tất nhiên vốn là một mô hình của sự thân mật thể xác. Nhưng chúng ta phải thấy rằng đứa con được sinh ra từ sự thân mật này là một chiều kích xa hơn nữa của “sự kết hợp thực sự” này: nếu sự kết hợp của vợ chồng chỉ tiềm ẩn (dù không kém phần chân thực) nơi đứa con, thì thực tại bản thể của sự kết hợp hôn nhân, có lẽ chỉ tiềm ẩn trong hành vi vợ chồng (dù không kém chân thực), nay được biểu lộ trực tiếp nơi hoa trái tình yêu vợ chồng. Ngoài hành vi vợ chồng và đứa con, suy nghĩ trên của chúng ta còn khiến chúng ta coi chính dây hôn phối như một “sự kết hợp thực sự” diễn ra như một hiệu quả của tình yêu, một sự kết hợp thực sự về tinh thần có hai hình ảnh nhập thể một mặt trong hành vi vợ chồng và mặt khác là con cái.

Cuối cùng, hiệp nhất là nguyên nhân của tình yêu. Thánh Tôma phân biệt giữa sự hiệp nhất bản thể gây ra tình yêu chính mình và sự hiệp nhất trong một mô thức chung, sự hiệp nhất của “tính giống nhau”, gây ra tình yêu đối với người khác. Sự phân biệt này phù hợp với hôn nhân như thế nào? Rõ ràng là có một “sự giống nhau” giữa người nam và người nữ: thí dụ đầu tiên mà Thánh Tôma đưa ra về một mô thức chung gây ra tình yêu là mô thức “nhân tính” cho phép tình yêu giữa con người với nhau. (103) Người đàn ông và người đàn bà rõ ràng chia sẻ mô thức nhân tính. Tuy nhiên, câu chuyện sáng tạo của sách Sáng Thế gợi ý một sự thống nhất “nhập thể” hơn như là nguyên nhân của tình yêu vợ chồng: người đàn ông và người đàn bà không những chia sẻ cùng một loài phổ quát, mà, một cách mật thiết hơn, theo một nghĩa nào đó, họ chia sẻ cùng một cơ thể: xương của xương tôi, thịt của thịt tôi.

Evà được tạo dựng từ chính cạnh sườn Adam, và chính “tính đồng bản thể” này mang lại cho họ sự thân mật hoàn toàn độc đáo của sự kết hợp một xương một thịt vốn định nghĩa hôn nhân.

Nhưng vẫn còn cần phải nói nhiều hơn nữa: sợi dây hôn nhân không chỉ là tình yêu giữa hai con người, hay thậm chí đơn giản là giữa một người nam và một người nữ, mà là giữa người nam và người nữ này. Chúng tôi muốn gợi ý rằng cũng có một ý nghĩa sâu sắc trong đó sự kết hợp một xương một thịt của hôn nhân không chỉ là yếu tính và hoa trái của tình yêu này

mà còn là nguyên nhân của nó; đó là điều khiến tình yêu trở nên khả hữu ngay từ đầu. Nói cách khác, không những việc tự hiến trong lời thề hứa mang lại mối dây ràng buộc, mà là mối ràng buộc đến lượt nó mang lại sự tự hiến của vợ chồng: đây là mẫu nhiệm cao cả của hôn nhân. Khi giải thích ý nghĩa của hình thức Kitô giáo như một bậc sống, Balthasar chỉ ra rằng hôn nhân có lẽ là minh họa rõ ràng nhất về ý nghĩa của một hình thức sống như vậy:

Khi họ đưa ra những lời hứa của mình, những người phối ngẫu không dựa vào chính mình – những bài ca dao động về tự do của chính họ – mà đúng hơn vào mô thức đã chọn họ vì họ đã chọn nó, mô thức mà họ đã cam kết trong hành vi của mình với tư cách là những con người. Với tư cách là những con người, vợ chồng không chỉ phó thác mình cho “Anh/em” yêu dấu và cho những quy luật sinh học về sinh sản và gia đình; họ phó thác bản thân trước hết cho một mô thức mà họ có thể hoàn toàn đồng nhất mình ngay cả trong những khía cạnh sâu sắc nhất của nhân cách họ bởi vì mô thức này trải dài qua mọi bình diện của cuộc sống - từ nguồn gốc sinh học cho đến đỉnh cao của ân sủng và cuộc sống trong Chúa Thánh Thần. (104)

Cụm từ chúng tôi muốn lưu ý đầu tiên ở đây là mô thức hôn nhân “chọn họ vì họ đã chọn nó”. Cụm từ này thể hiện nguyên tắc siêu hình học vốn cho rằng hiện thể [actuality] luôn đi trước khả thể, (105) và khả thể này chỉ có thể được giản lược vào hiện thể bởi một điều gì đó trong trạng thái hiện thể. (106) Ngược lại với ý thức hệ tự do, một trong những hạt giống mà chúng ta tìm thấy trong tư tưởng của Luther được mô tả ở trên, dây hôn phối không chỉ đơn giản được tạo ra bởi hai ý chí cấu thành nên nó, đến nỗi nó không gì khác hơn là một tổng hợp các bộ phận riêng lẻ của nó, không là gì khác hơn những ý chí hiện thực hóa nó trong lòng nhiệt thành của tình yêu họ nhưng sau này sẽ nguội lạnh. Khi điều này chắc chắn xảy ra, cả hai sẽ phải lựa chọn hoặc tiếp tục duy trì một nghĩa vụ hoàn toàn bên ngoài hoặc đồng ý chia tay. (107) Thay vào đó, như chúng ta đã thấy, mối ràng buộc có một thực tại ngay trong nó, có nghĩa là nó đi vào hiện hữu, một cách nghịch lý, chính như một điều gì đó đi trước chính ý chí cấu thành nên nó. Đây là điều mà cụm từ của Balthasar phát biểu một cách cô đọng. Hôn nhân không chỉ là một chức năng của ý chí giữa vợ chồng, mà, một cách thậm chí còn cơ bản hơn nữa, ý chí của họ là một chức năng của chính hôn nhân. Dù điều này có vẻ nghịch lý khi dùng những thuật ngữ siêu hình học này, nhưng một cách cụ thể nó là một trải nghiệm hoàn toàn bình thường: các cặp vợ chồng nói về việc “lớn lên trong tình yêu của họ” và về việc tìm thấy sức mạnh để kiên trì vượt qua những thời điểm khó khăn chính trên cơ sở tính vĩnh viễn của những lời thề hứa - tức là, chúng tạo ra một thực tại vượt quá những thời điểm cụ thể của lịch sử và do đó không hoàn toàn phụ thuộc vào lịch sử đó. Bởi vì tôi “luôn luôn sẵn sàng” hiến thân một cách hoàn hảo trong hành động ưng thuận ban đầu, nên tôi có thể hiến thân ở đây, bây giờ và trong từng khoảnh khắc sắp tới. Lời thề không giết chết tình yêu, như phán đoán của Luther dường như gợi ý, nhưng chính là điều có thể giữ cho nó sống động một cách sâu sắc nhất.

Chiều kích “từ trên cao” này của dây hôn phối, một dây chọn chúng ta vì chúng ta đã chọn nó, ban đầu có vẻ kỳ lạ, một loại “*deus ex machina*” [thần bởi máy móc], được gắn thêm một cách không cần thiết vào những gì lẽ ra có vẻ là một hoạt động bình thường của con người. Nhưng một lần nữa, chúng ta cần phải thừa nhận rằng trên thực tế, đây chỉ đơn giản là biểu thức “hoàn hảo” của những gì xảy ra trong mọi hành vi của ý chí: như chúng ta đã thấy ở trên, ý chí chỉ tự vận động khi được điều thiện thúc đẩy, vốn có nghĩa là hoạt động nhân quả của chính nó luôn diễn ra bên trong tính nhân quả “từ trên” của điều tốt. Đây là lý do tại sao Thánh Tôma có thể nói rằng Thiên Chúa thực sự là nguyên nhân duy nhất của mọi hành hành vi ý chí của con người (108) - mặc dù tất nhiên, ý muốn của Thiên Chúa là một tính nhân quả rộng lượng, một tính nhân quả, chính trong tính độc quyền của nó, bao gồm sự tham gia tự phát của quyền tự do của chúng ta. Mặc dù tính nhân quả thần thiêng này hoạt động trong

mọi hành vi của con người, nhưng chúng ta phải thấy rằng nó hoạt động một cách đặc biệt trong điều mà chúng ta đã mô tả như là hành vi kiểu mẫu của quyền tự do của con người, tức là việc trao đổi lời thề. Ở đây, không phải chỉ một số khía cạnh của ý chí, hoặc của con người thông qua ý chí, đang được chuyển động theo hướng tự chuyển động của nó, mà là toàn bộ sự hiện hữu của con người. Điều xem ra thích đáng - mặc dù có phần mang tính suy đoán - khi nói rằng Thiên Chúa can dự vào đây một cách nhân quả một cách trực tiếp và tức thời, chứ không chỉ đơn giản thông qua sự trung gian của lòng tốt xảy ra trong các hành vi bình thường của ý chí. Theo sự loại suy mà chúng ta đã mô tả trong tiểu luận này, chúng ta có thể nói rằng Thiên Chúa là nguyên nhân trực tiếp của dây hôn phối - thông qua tính dụng cụ là sự tự do của vợ chồng - một cách tương tự, một mặt, như sự tạo dựng trực tiếp của Thiên Chúa nên linh hồn đưa trẻ trong vòng ôm sinh sản của vợ chồng, và mặt khác, trong sự thông truyền ân sủng thực sự trong các bí tích. Trong bất cứ trường hợp nào, chúng ta có thể nói rằng, bởi vì nó là một loại biến thể, nên hành vi hôn nhân, với tư cách là hôn nhân, trong căn bản, luôn là một sự kiện tôn giáo, và không có gì ngạc nhiên khi nó gần như luôn luôn được công nhận trong mọi nền văn hóa. Cách giải thích này sẽ giúp giải thích tại sao hôn nhân của hai người đã được rửa tội luôn luôn mang tính bí tích, và tại sao thực tại bí tích này chỉ cần có sự đồng ý với hình thức tự nhiên của hôn nhân trước sự chứng kiến của Giáo hội. (109) Nếu Đức Gioan Phaolô II chỉ ra tầm quan trọng đặc biệt của đặc điểm độc đáo này của hôn nhân như là một nguồn lực chưa được khai thác để chúng ta hiểu về mối tương quan giữa tự nhiên và ân sủng, (110) đó là bởi vì ở đây chúng ta tìm thấy đỉnh cao của tự do con người mở ra từ bên trong đón nhận ân sủng, một mô hình của sự nâng cao và hoàn thiện cùng một lúc.

Không có gì nhân bản hơn hôn nhân, nhưng không có thực tại chung nào của con người lại tràn đầy ân sủng hơn: hôn nhân, như Thánh Phaolô đã nói, là một “mầu nhiệm lớn lao”.

Điểm cuối cùng này tiết lộ cho chúng ta ở một mức độ thậm chí còn sâu sắc hơn tại sao có mối liên hệ giữa cuộc khủng hoảng hôn nhân mà các Thượng Hội đồng sắp tới tìm cách giải quyết và cuộc khủng hoảng rộng lớn về ý nghĩa. Điều đang bị đe dọa trong vấn đề hôn nhân không chỉ đơn giản là sự lành mạnh của các cặp vợ chồng, các gia đình của chúng ta và các xã hội được hình thành từ các tế bào gia đình, cũng hoàn toàn nghiêm trọng như những vấn đề này. Thực ra, điều đang bị đe dọa chỉ là ý nghĩa của sự hiện hữu, khả năng trở nên trong suốt để ánh sáng thần thánh có thể chiếu vào và làm cho nó rạng ngời. Chúng ta đã mất niềm tin vào khả năng nhận biết thực tại như một toàn thể, và chúng ta đã mất niềm tin vào khả năng của ý chí trong việc đồng ý với toàn thể và như một toàn thể. Đề ứng phó với cuộc khủng hoảng hôn nhân, trước hết chúng ta cần đào sâu và củng cố ý thức của chúng ta về thực tại của dây hôn phối - bất cứ vấn đề mục vụ khẩn cấp nào cũng cần phải được đề cập. Điều này đòi hỏi, một cách độc đáo hơn, việc vượt qua sự cản trở của ý chí hiện đại bằng cách giành lại ý nghĩa có thực chất hơn của tự do. Thay vì tự do là quyền lựa chọn, chúng ta cần hiểu tự do là sự trao tặng bản thân, sự thông truyền hữu thể mình. Khi chúng ta nghĩ theo cách này, hôn nhân tự trình bày không như tự do hủy bỏ tự do - “quyền tự do bán đi quyền tự do của mình” như Chesterton đã nói - mà là sự hoàn hảo tự do một cách tự do: quyền tự do được tự do, sự tự hiến giúp người ta có thể tự hiến, hiến thân trong tình yêu. (111) Nếu sự tự do này bị che khuất thì hiện hữu nhân bản cũng bị che khuất.

Ý nghĩa là sự kết nối với một điều gì đó lớn hơn, trải nghiệm của chính mình như một phần của toàn thể. Giáo hội là công cụ cứu chuộc, và Giáo hội quan tâm một cách căn bản đến sự phát triển của con người. Theo nghĩa này, Giáo Hội có nhiệm vụ đặc biệt là bảo vệ ý nghĩa. Chính vì lý do này mà Giáo Hội phải bảo vệ khả năng của con người đối với toàn thể, mà chúng ta tìm thấy, theo những trật tự khác nhau, trong triết học và trong hôn nhân. Chính vì các Kitô hữu quan tâm đến cuộc khủng hoảng về ý nghĩa đang gây đau khổ cho thế giới

đương thời nên họ được kêu gọi theo một nghĩa đặc biệt để vừa là “những người bảo vệ siêu hình học” (112) vừa là những người bảo vệ hôn nhân: “Cả hình thức hôn nhân, vốn phát sinh ra vẻ đẹp của cuộc sống con người, ngày nay hơn bao giờ hết cũng được giao phó cho các Kitô hữu chăm sóc” (113)

D.C. SCHINDLER là phó giáo sư về siêu hình học và nhân chủng học tại Viện Nghiên cứu về Hôn nhân và Gia đình của Giáo hoàng John Paul II tại Đại học Công Giáo Hoa Kỳ.

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

Ghi Chú

1. Thật vậy, người ta không nắm bắt được điểm sâu xa của thông điệp nếu người ta không thấy rằng những điều này không thể tách rời: sự cởi mở của con người đối với Thiên Chúa và sự phát triển nhân tính của họ.

2. *Redemptor hominis* [Đấng cứu chuộc con người], 10; bản dịch đã được sửa đổi

3. Ở đây, những điều này không có nghĩa đối lập nhau, như thể bàn đến quan điểm giáo hội học không phải là ngầm bàn đến quan điểm nhân học/siêu hình, nhưng chỉ có ý nói rằng để việc bàn chỉ có tính ngụ hàm là điều không đủ.

4. Bắt đầu từ thánh Augustinô (*De bono coniugali* [về thiện ích hôn nhân]), mỗi dây ràng buộc bất khả tiêu của hôn nhân được gọi là “*sacramentum*”, nhưng, như Thánh Tôma Aquinô giải thích, điều này có một ý nghĩa tổng quát, “tự nhiên” khác với điều được gọi là “bí tích” trong ý nghĩa Công Giáo: xem *ST*, Bổ sung. q. 49, A. 2 ad 7. Cuối cùng chúng ta sẽ nói về sự mơ hồ có tính yếu tính và thích đáng của thuật ngữ này.

5. Nói rằng hôn nhân về nguyên tắc là bất khả tiêu một cách tự nhiên, không loại trừ khả năng xảy ra những hoàn cảnh trong đó một cuộc hôn nhân cụ thể có thể bị tiêu hủy. Ở đây chúng ta sẽ không đi vào cuộc thảo luận phức tạp về những hoàn cảnh nào sẽ cho phép sự hủy tiêu như vậy, nhưng nguyên tắc chung dường như là một mặt, người ta cần khiêu nại lên một cơ quan có thẩm quyền về mặt hữu thể học cao hơn hôn nhân tự nhiên (đây có thể là thẩm quyền chính trị, nhưng ở đây chúng tôi sẽ không cố gắng đưa ra phán đoán), hoặc, mặt khác, chứng tỏ rằng các điều kiện cấu thành một cuộc hôn nhân đã không được thỏa mãn một cách thích đáng. Dù sao, vấn đề vẫn là thực tại của hôn nhân - như chúng tôi sẽ tìm cách trình bày sau đây - không thể bị coi là đơn thuần phụ thuộc ý muốn của vợ chồng, dù trong tư cách cá nhân hay thậm chí trong tư cách vợ chồng.

6. Xem *Dei filius*, ch. 2.

7. Về vấn đề này, xem Robert Spaemann, “The Traditionalist Error: On the Socialization of the Idea of God in the Nineteenth Century,” [Sai lầm duy truyền thống: Về việc xã hội hóa ý tưởng về Chúa trong thế kỷ 19] trong *The Robert Spaemann Reader* (Oxford: Nhà xuất bản Đại học Oxford, sắp xuất bản).

8. Đây là lý do tại sao sẽ là một sai lầm bi thảm đối với người Công Giáo khi đáp lại những thách thức đương thời bằng cách tách biệt hôn nhân bí tích và hôn nhân dân sự do nhà nước quy định, để mặc cho hôn nhân dân sự được xác định theo quyết định của xã hội tự do. Sự

tách biệt như vậy có thể cần thiết vào một lúc nào đó vì lý do thận trọng, nhưng về nguyên tắc, nó có vấn đề sâu xa. Vấn đề ở đây tương tự như thách thức coi mệnh lệnh gần đây của Sở Y tế và Nhân bản Hoa Kỳ [HHS] là vấn đề tự do tôn giáo trên hết, hơn là vấn đề liên quan đến lợi ích chung cho sự hưng thịnh của con người: về vấn đề này, xem David Crawford, “Is Religious Liberty Possible in a Liberal Culture?” [Liệu có thể có Tự do Tôn giáo khả hữu trong một nền văn hóa tự do hay không], *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 40 (Hè-Thu 2013): 422–37.

9. Điều quan trọng cần nhấn mạnh là chúng tôi không gợi ý cho rằng tính bất khả tiêu tự nhiên của hôn nhân nhất thiết phải bị phủ nhận bởi những người tìm kiếm cơ sở để cho phép những người Công Giáo đã ly dị và tái hôn được Rước Lễ. Đúng hơn, ý định của chúng tôi ở đây chỉ đơn giản là đề nghị rằng cuộc khủng hoảng chung về ý nghĩa phải tạo nên một phần thiết yếu của bối cảnh trong đó các vấn đề mục vụ khác nhau được nêu lên.

10. Trong căn bản, đây chính là điều mà Isaiah Berlin đã định nghĩa là “quyền tự do tiêu cực” của chủ nghĩa tự do hiện đại trong tiểu luận cổ điển năm 1958 của ông, “Two Concepts of Liberty,” [Hai khái niệm về tự do] trong *Four Essays on Liberty* (Oxford: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1969).

11. Trích từ “In Defense of Rash Vows,” [bảo vệ các lời thề hứa hấp tấp] trong G. K. Chesterton, *The Defendant* (New York: Dodd, Mead, & Company, 1902), 23. Tất nhiên, Chesterton không xác định tự do đơn giản là quyền lựa chọn; thay vào đó, sức mạnh này chỉ là một chiều của một thực tại phong phú hơn.

12. Trong bài phát biểu gần đây trước hội đồng Hồng Y, Đức Hồng Y Walter Kasper nhận xét rằng “phẩm giá của con người là có khả năng đưa ra những quyết định lâu dài” (*Tin Mừng Gia Đình* [New York: Paulist Press, 2014], 17).

13. Lập luận mà chúng tôi đưa ra ở đây tương tự với lập luận mà chúng tôi đưa ra về việc cực đoan hóa việc ghét lập luận [misology], không phải bằng cách bác bỏ hoàn toàn lý trí mà bằng cách hầu như chỉ nhấn mạnh đến tầm quan trọng của nó trong những hoàn cảnh nhất định: xem *Critique of Impure Reason* [Phê phán Lý trí không trong sạch] của Platông (Washington, DC: Nhà xuất bản Đại học Công Giáo Hoa Kỳ, 2008), 1–21. Một cuộc thảo luận kỹ lưỡng hơn sẽ cho thấy sự nghèo nàn của lý trí và sự nghèo nàn của ý chí nhất thiết phải hàm ý lẫn nhau như thế nào.

14. “The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows,” [Phán đoán của Martin Luther về lời khấn đan viện] trong *Luther's Works*, tập. 44: Kitô hữu trong xã hội, James Atkinson chủ biên (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 309.

15. *Như trên*, 312.

16. *Như trên*, 304.

17. *Như trên*, 298.

18. *Như trên*, 297.

19. *Như trên*, 308–09.

20. *Như trên*, 304.

21. *Như trên*, 309.

22. *Như trên*,

23. *Như trên*, 341.

24. *Như trên*, 313.

25. Luther chắc chắn không có ý định trực tiếp về hàm ý này; chắc chắn ông sẽ nhận xét rằng các mối tương quan con người của chúng ta phải có nền tảng trong mối tương quan với Thiên Chúa, một mối tương quan không hề rời rạc. Tuy nhiên, người ta có thể hỏi liệu chiều sâu của con người có thể được duy trì nếu nó chỉ đến “từ trên cao”, có thể nói như vậy, như quan điểm này dường như ngụ ý.

26. *Cùng nguồn*, 314: “nếu các yêu sách về hôn nhân chấm dứt do người vợ đã chết hoặc do nàng đã đồng ý ly thân, thì quyền tự do hoàn toàn để kết hôn hoặc không kết hôn hiện hữu giữa bạn và Thiên Chúa, như đã hiện hữu ngay từ đầu trước khi kết hôn.”

27. Xem ra cần phải có hai tiêu chuẩn đối với chủ trương này: thứ nhất, chúng ta phải thừa nhận rằng ngay cả việc đồng ý trả tự do cho người khác của ý chí tôi là một hành động của ý chí, mặc dù ở đây người ta có thể trả lời rằng mục đích của ý chí này không phải là phá vỡ dây ràng buộc đã mong muốn ban đầu mà là làm những gì người kia mong muốn (một điều tình cờ phá vỡ dây ràng buộc); thứ hai, ngay cả khi ý chí của tôi trong trường hợp này cách nào đó trái ngược với những gì nó muốn lúc đầu, người ta có thể nói rằng nó không mâu thuẫn với chính nó theo nghĩa chặt chẽ trong chừng mực những ý chí này xảy ra ở những thời điểm khác nhau. Người ta chỉ có thể nói về sự nhất quán của ý chí với chính nó nếu nó có một bản sắc siêu thời gian, đó là lý do tại sao một chiều kích nhân học căn bản được bao hàm trong vấn đề tự do và những lời khấn hứa. Nó mang theo việc suy tư về mối liên hệ giữa nền tảng luận lý học và bản sắc bản vị: Locke, chẳng hạn, lấy bản sắc bản vị làm gốc rễ cho sự hiểu biết của chúng ta về bản sắc nói chung (xem *Essay Concerning Human Understanding* [Tiểu luận về sự hiểu biết của con người], quyển II, ch. 27). Kierkegaard cũng khẳng định mối nối kết: “Thời đại hiện nay... đã... bãi bỏ nguyên tắc mâu thuẫn. Nguyên tắc mâu thuẫn củng cố lòng trung thành của cá nhân với chính mình và khiến họ trở nên kiên định như số ba được Socrates nói rất hay khi ông nói rằng nó thà chịu đựng bất cứ điều gì hơn là trở thành bốn hoặc thậm chí là một số tròn lớn, và theo cách tương tự, cá nhân thà đau khổ và thành thật với chính mình còn hơn làm mọi việc trái ngược với chính mình” (Søren Kierkegaard, *The Present Age* [thời đại hiện nay] [New York: Harper & Row, 1962], 68–69).

28. Thomas Hobbes, *Leviathan* I. 14 (New York: Penguin Books, 1982), 198.

29. Thomas Hobbes, *De Cive* [về công dân], VI. 16, đặc biệt là chú thích trong đó Hobbes giải thích rằng vấn đề về tính bí tích của hôn nhân là vô nghĩa đối với mọi ý định và mục đích công khai; ông nói, tính bất khả tiêu của nó hoàn toàn xuất phát từ bản chất của quy luật (hoàn toàn thực định) đã tạo ra nó.

30. Hobbes, *Leviathan*, 192. Cũng giống như Luther, Hobbes bác bỏ chính khái niệm về lời thề hứa tôn giáo, mặc dù lý luận của ông phải được hiểu là sự thể tục hóa Luther. Tuy nhiên, họ có chung niềm tin rằng lời thề hứa “*contra naturam*” [ngược với tự nhiên] và là sự phân

chia rõ rệt giữa trời và đất. Khi thảo luận về những lời thề hứa tôn giáo, Hobbes viết rằng “những người thề bất cứ điều gì trái với bất cứ quy luật tự nhiên nào, là thề một cách vô ích; như là một điều bất công khi thề như vậy. Và nếu đó là một điều được quy định bởi Luật Tự nhiên, thì đó không phải là Lời thề, mà là Luật ràng buộc họ. Và do đó, thề hứa những gì được biết là bất khả, không phải là Giao ước”(197).

31. Điều này không phải thừa nhận một khái niệm pháp luật thuần túy thực chứng, mà trên thực tế là điều ngược lại: trọng điểm là trình bày thực tại tự nhiên như việc tìm được biểu thức trong dây ràng buộc pháp lý.

32. Tất nhiên, ở đây đã có tham chiếu ngầm: tự nhiên có một sự sắp xếp nội tại để hiệp thông với Thiên Chúa, một sự hiệp thông được thực hiện một cách tự do như công cuộc cứu chuộc.

33. Đức Gioan Phaolô II, *Man and Woman He Created Them* [Người Dựng Nên họ là Đàn Ông và Đàn Bà] (Boston: Daughters of St. Paul, 2006), 147, 159.

34. Về cách giải thích siêu hình về “các mối liên hệ cấu thành”, xem David L. Schindler, “Norris Clarke on Person, Being, and St. Thomas,” [Norris Clarke về Ngôi vị, Hữu thể và Thánh Tôma] *Communio: International Catholic Review* 20 (1993): 580–92; và Adrian J. Walker, “‘Constitutive Relations’: Toward a Spiritual Reading of Physis,” [Các mối Liên hệ Cấu thành: Hướng tới cách đọc tâm linh về vật lý] trong *Being Holy in the World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 123–60.

35. Trích từ *ST I*, q. 92, A. 2: Một trong những lý do Thiên Chúa tạo ra người phụ nữ không phải từ một chất riêng biệt, mà từ cạnh sườn Adam, là để “người đàn ông có thể yêu người phụ nữ nhiều hơn và gắn bó với nàng hơn, vì biết rằng nàng được tạo nên từ chính mình”.

36. Joseph Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the Church Today* [Được kêu gọi hiệp thông: Tìm hiểu Giáo hội ngày nay], tái bản lần thứ 3 (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 38.

37. “Xác thịt,” trong tiếng Do Thái (basar), chẳng hạn, có thể có nghĩa là sự thống nhất trong tương quan huyết thống hoặc thậm chí của toàn bộ loài người: xem dưới mục “basar” trong *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* [Từ điển tiếng Do Thái và tiếng Anh của Brown-Driver-Briggs] (Peabody, MA: Nhà xuất bản Hendrickson, 1994). Tôi biết ơn Joseph Atkinson vì tài liệu tham khảo này.

38. Cụm từ “trao đổi lời thề” ở đây có nghĩa là chỉ ra toàn bộ các điều kiện để một cuộc hôn nhân được thiết lập.

39. Nếu Chúa Giêsu sửa đổi giáo huấn nguyên thủy, thì dường như chỉ để làm sáng tỏ những gì có thể đã tiềm ẩn: tức là, một xương một thịt không chỉ dấu hiệu của (điều gì đó tương tự) tương quan huyết thống, theo nghĩa là chúng ta có thể nói của tất cả các thành viên trong một gia đình có chung một xương một thịt. Thay vào đó, sự thống nhất đã được nhấn mạnh hơn: sự hiện hữu đơn nhất, hợp nhất của họ giờ đây thay thế cho sự hiện hữu cá nhân của họ như điểm tham chiếu chính cho căn tính của họ.

40. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* [Triết học về quyền lợi], bản dịch của H.B. Nisbet, §163, Remark (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1991), 203.

41. *Như trên*. Dù rõ ràng có nhiều vấn đề với quan niệm này, vốn có nguy cơ làm suy yếu tính cá nhân của các bản vị, nhưng bất cứ sự phê phán nào cũng phải giữ lại điểm cốt yếu, cả về thực tại hữu thể học của hôn nhân và gia đình, lẫn khái niệm về gia đình - hơn là về cá nhân. -làm nền tảng của xã hội. Để thảo luận sâu hơn về ý nghĩa của bản thể xã hội (Sittlichkeit) trong Hegel, xem D.C. Schindler, *The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling, and Hegel between the Ancients and the Moderns* [Sự hoàn hảo của tự do: Schiller, Schelling, và Hegel giữa người thời xưa và người thời nay](Eugene, OR: Wipf and Stock, 2012), 320–56.

42. Ratzinger, *Called to Communion* [Được kêu gọi hiệp thông], 39.

43. Người ta có thể nói rằng điều phân biệt Ratzinger với Hegel ở đây là Ratzinger có một quan niệm loại suy về sự hợp nhất, điều này cho phép ngài khẳng định sự hợp nhất đích thực của hôn nhân, không nuốt chửng sự hợp nhất của những cá nhân tạo nên nó. Có thể cho rằng sự vắng mặt của phép loại suy trong quan niệm thống nhất của Hegel đã khiến ông không những phủ nhận tính bản thể của các cá nhân nhằm nhường chỗ cho tính bản thể của hôn nhân, mà cuối cùng cũng phủ nhận tính bản thể của hôn nhân để nhường chỗ cho tính bản thể tối hậu của nhà nước. Để biết cách giải thích tổng quát về quan điểm của Hegel về tự do và vị trí của nó trong hôn nhân, cùng với việc nêu ra những câu hỏi mang tính phê phán, hãy xem D.C. Schindler, “‘The Free Will Which Wills the Free Will’: On Marriage as a Paradigm of Freedom” [Ý chí tự do: về hôn nhân như một mô hình của tự do] trong *Hegel’s Philosophy of Right* [triết học về Quyền lợi của Hegel] Owl of Minerva 44, số 1–2 (2012–2013): 93–117.

44. Xem Robert Spaemann, “Bourgeois Ethics and Non-Teleological Ontology,” [Đạo đức tư sản và hữu thể học phi mục đích luận] trong *The Robert Spaemann Reader*. “Hữu thể học tư sản” đơn giản là một cách mô tả đặc điểm của chủ nghĩa duy danh [nominalism].

45. *ST I*, q. 80, A. 2 và q. 183, A. 4.

46. Xem Thánh Tôma, *De veritate* q. 1, A. 2: “Chuyển động của một kẻ ham muốn chấm dứt ở sự vật,” và q. 22, A. 10.

47. *De veritate*, q. 21, A. 3. Hơn nữa, Thánh Tôma còn nói rằng một sự vật “có thể được yêu một cách hoàn hảo, ngay cả khi không được biết đến một cách hoàn hảo,” vì tình yêu hướng đến sự vật như chính bản chất của nó chứ không chỉ đơn giản như chúng ta biết về nó (*ST I–II*, q. 27, a. 2 quảng cáo 2). Điều này hoàn toàn không có nghĩa là có một khía cạnh của cái tốt là phi lý, hoặc có một điều tốt nào đó đồng thời không đúng, mà chỉ có nghĩa là cái tốt đó là hoàn hảo xét về mặt hiện hữu hơn là về mặt nội tâm hóa yếu tính, điều đó là điều đặc trưng hóa sự thật.

48. *ST I–II*, q. 9, A. 1 ad 3.

49. *ST I–II*, q. 9, A. 6.

50. Chẳng hạn, việc John Locke bác bỏ điều này có liên quan đến quan niệm nghèo nàn, đúng hơn, cần cỗi về ý chí.

51. *ST I*, q. 82, a. 4 ad 1.

52. *ST I*, q. 82, a. 5.

53. Để có phần trình bày thuyết phục về chủ đề này, hãy xem Charles De Koninck, “On the Primacy of the Common Good: Against the Personalists,” [Về tính tối thượng của ích chung: chống phe duy nhân vị] *The Aquinas Review*, tập. 4, không. 1 (1997): 1–131.

54. *Như trên*, 23.

55. Chúng ta sẽ phải trình bày trong một bối cảnh khác một lập luận dài hơn về sự thống nhất giữa trí tuệ và ý chí như đại diện cho toàn bộ con người tự chuyển động, ở một khía cạnh nào đó (nhưng xem *ST I–II*, q. 6, a. 1 và đặc biệt là 2).

56. Xem đoạn văn nổi bật từ lá thư của một người lính được trích dẫn trong phụ lục II của De Koninck, “On the Primacy of the Common Good” [Về tính ưu việt của lợi ích chung] (108), trong yếu tính không có bình luận nào, vì nó không yêu cầu bình luận gì cả.

57. *ST I–II*, q. 25, a. 2.

58. *Cùng nguồn*, xem. *ST I–II*, q. 26, a. 2.

59. “Điều thuộc tình yêu là sự khao khát được làm cho thích hợp để đón nhận điều tốt đẹp được yêu thương, bao lâu đối tượng được yêu ở trong người yêu” (*ST I–II*, q. 28, a. 5).

60. Xem *ST I*, q. 26, a. 2 và 3, đặc biệt là ad 4.

61. *ST I*, q. 26, a. 4.

62. Ngoài những điều chúng tôi đề cập ở đây, còn có lòng nhiệt thành (điều 4), và bốn hiệu quả cận kề (điều 5): tan hòa [melting], thích thú, uể oải và nhiệt thành.

63. *ST I–II*, q. 28, a. 2.

64. *ST I–II*, q. 28, a. 6.

65. *ST I–II*, q. 8, a. 1. Cái ác cũng chỉ có thể hiểu được trong mối liên hệ với tình yêu - vì thế có thể nói nó là một biểu thức của tình yêu một cách tiêu cực, do sự vắng mặt của nó.

66. *ST I–II*, q. 26, a. 1.

67. Xem *như trên*. Thánh Tôma phân biệt giữa tình yêu hợp lý và tình yêu trí thức đúng đắn, nhưng nó không liên quan đến cuộc thảo luận của chúng ta.

68. Xem Aristóteles, *Topics*, IV.4: quà tặng là “một ân ban không cần phải trả lại”. Thánh Tôma trích dẫn bản văn này trong *ST I*, q. 38, a. 2.

69. Trong phần tiếp theo, chúng tôi sẽ thảo luận về khái niệm tự hiến một cách chuyên biệt dưới hình thức tích cực hiến thân cho người khác, một quà tặng có mô hình của nó, chúng tôi sẽ gợi ý, trong việc trao đổi lời thề hứa hôn nhân. Nhưng cần lưu ý rằng, cơ bản hơn cả việc hiến thân cho người khác là nhận lấy chính mình từ người khác. Mô hình của việc tự hiến này chính là đứa con. Một ý niệm trọn vẹn về sự tự hiến trong lãnh vực thụ tạo đòi hỏi hai cực khác nhau không thể rút gọn được là tư cách làm con [filiality] và tư cách làm người phối

ngẫu [sponsality].

70. Bản văn này, ban đầu được xuất bản bằng tiếng Ba Lan vào năm 1976, được tìm thấy trong *Person and Community: Selected Essays* [Bản vị và Cộng đồng: Những tiểu luận chọn lọc], bản dịch của Theresa Sandok, OSM (New York: Peter Lang, 1993), 219–61.

71. *Cùng nguồn*, 223–25. Để ủng hộ tính hỗ tương trong cách giải thích của Wojtyła, chúng ta phải bổ sung cho tiên đề kinh viện bằng điều ngược lại, *esse sequitur operari*, như Balthasar đã làm (thay *operari* bằng *agere*). Theo Balthasar, đây là nguyên tắc của bi kịch: xem *Theo-Drama: Theological Drama Theory* [Thần kịch: Thuyết Bi kịch Thần học], tập. 2: *Dramatis Personae: Man in God* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 11.

72. Wojtyła, “*The Person*,” 227.

73. Ferdinand Ulrich cho thấy rằng điều này có nghĩa là theo một nghĩa nào đó, tôi bắt kịp hữu thể của mình trong khi tôi hành động, đó là lý do tại sao ông mô tả trí tuệ và ý chí của con người hoàn toàn là “nghèo”, nhưng lại giàu có trong sự nghèo khó này, kết nối nó với sự vượt quá bản chất của nó: xem *Homo Abyssus: Das Wagnis der Seinsfrage* [Con người Hố thẳm: Ngụy cơ của vấn đề hiện hữu] (Freiburg: Johannes Verlag, 1998), 394–97.

74. Wojtyła, “*The Person*,” [Bản vị], 235.

75. *Cùng nguồn*, 234. “Lương tâm” ở đây có ý nghĩa khách quan mạnh mẽ.

76. Wojtyła sử dụng thuật ngữ “*autoteleology*” [tự tìm mình] ở đây (232–33), thuật ngữ này thường được dùng để chỉ hoạt động riêng của một sinh vật, nhưng cần lưu ý rằng đối với Wojtyła, tính tự tìm mình vốn đặc trưng của con người nhất thiết phải trùng khớp với sự siêu việt bản thân hướng tới điều thiện đích thực.

77. Tất nhiên không phải điều này khuyết diện. Thật vậy, một trong những nhiệm vụ mà Wojtyła tự mình đảm nhận là làm cho khía cạnh này trong tư tưởng của Tôma trở nên nổi bật: xem cuốn sách của ngài, “Thomistic Personalism,” *Person and Community* [Chủ nghĩa Nhân vị của phái Tôma, Bản vị và Cộng đồng] 165–75.

78. Đáng lưu ý khi suy tư về sự kiện này: khái niệm bản vị, trong căn bản, có tính tương quan: xem phần thảo luận về nguồn gốc của khái niệm này trong Kenneth Schmitz, “The Geography of the Human Person,” [Địa dư của Nhân vị] *Communio: International Catholic Review* 13 (Mùa xuân 1986): 27–48. Khái niệm này nảy sinh (ngoài bối cảnh pháp lý ban đầu của nó) qua thần học ba ngôi; một điều đáng lưu ý là, hạn từ “Ngôi vị” không được sử dụng để nói về Thiên Chúa cho đến thế kỷ 19 nơi Schleiermacher.

79. Wojtyła, “*The Person*,” 241. Chủ trương này, được giải thích một cách đúng đắn, không có nghĩa là con người đó hoàn toàn mang tính tương quan, không liên quan đến bản thể, hoặc con người đó là một thực tại thuần túy được xã hội tạo ra.

80. Chúng ta phải thừa nhận rằng mọi tương tác xã hội giữa con người với nhau, chứ không phải chỉ là tình yêu và tình bạn, đều có chiều kích “Tôi-Anh/em”: Wojtyła, “*The Person*,” 243.

81. *Như trên*, 246.

82. *Cùng nguồn*, 245–46.

83. *ST I*, q. 38, a. 2.

84. *Quaestiones quodlibetales* [mọi câu hỏi], q. 3, a. 7 ad 6.

85. *ST II–II*, q. 27, a. 2 ad 2.

86. Đây là lý do tại sao chúng ta có xu hướng sử dụng những ẩn dụ hữu cơ thay vì những ẩn dụ kỹ thuật để nói về tình âu yếm: chúng ta nói rằng tình âu yếm phải phát triển và chúng ta thú nhận rằng người ta không thể làm cho mình cảm thấy âu yếm người khác.

87. *ST I–II*, q. 28, a. 1 ad 2. Điều này được nói chuyên biệt liên quan đến tình yêu bè bạn, nhưng chúng ta phải thừa nhận rằng tất cả tình yêu, kể cả tình yêu tư dục (*amor concupiscentiae*), làm nảy sinh một mối ràng buộc dưới một hình thức nào đó bởi vì một kiểu tự hiện diện diện trong mọi hành vi yêu thương.

88. Ngôn ngữ bắt đầu xuất hiện ngay trước khi ngài chuyển sang thảo luận về mối tương quan “chúng ta”: đây rõ ràng không chỉ đơn giản là hai phạm trù riêng biệt mà còn có mối liên hệ nội tại với nhau. Ví dụ, “dây liên kết” mà ngài đề cập đến trong đoạn văn dài mà chúng tôi đã trích dẫn ở trên, xảy ra ngay trước khi ngài chuyển sang thảo luận về mối tương quan “chúng tôi”.

89. Wojtyła, “The Person,” 243.

90. Thật vậy, ngài gợi ý rằng cả hai dường như “không thể gián lược lẫn nhau” (*ibid.*, 240), điều đó không có nghĩa là chúng không thể trùng khớp, như chúng ta sẽ thấy.

91. Như trên, 247.

92. Richard thành St. Victor, *Book Three of the Trinity* [Quyển Ba về Chúa Ba Ngôi] (New York: Paulist Press, 1979), 371–98.

93. Tình cò, điều này dường như nằm đằng sau việc Aristot xem ra ít lưu ý tới mối tương quan *eros* [tình yêu có dục tính], mối tương quan trái ngược với *philia* [tình yêu không có dục tính, như tình bạn chẳng hạn], khiến ông thường ngạc nhiên vì thiếu sự hiệp nhất xác định ra tình bạn. Tuy nhiên, *Eros* gần giống tình bạn với sự xuất hiện của đứa con, đứa con trở thành ích chung thống nhất mối tương quan (ông nói, đây là lý do tại sao các cặp vợ chồng không có con chia tay dễ dàng hơn những cặp có con): xem *Nichomachean Ethics* [Đạo đức học Nichomachean], 8.12.1162a20ff.

94. *ST Suppl.*, q. 45, a. 1 ad 3: “Hôn nhân là một về phía đối tượng mà sự kết hợp hướng tới, trong khi nó không chỉ là một về phía những người kết hợp thế nào, thì sự ưng thuận cũng là một về phía điều được ưng thuận, tức là, sự kết hiệp nói trên, trong khi nó không chỉ là một về phía những người ưng thuận như vậy. Đối tượng trực tiếp của sự ưng thuận cũng không phải là người chồng mà là sự kết hợp với chồng về phía người vợ, cũng như sự kết hợp với người vợ về phía người chồng”.

95. Xem Wojtyła, “The Person,” 247–48: trong hôn nhân, vợ chồng “không ngừng là Tôi và

Anh/em, và họ cũng không ngừng ở trong mối tương quan Tôi-Anh/em liên bản vị. Thực thể, mối tương quan Tôi-Anh/em của họ theo cách riêng của nó dựa trên mối tương quan chúng tôi và được làm phong phú thêm nhờ mối tương quan đó.”

96. Sử dụng ngôn ngữ kinh viện, chúng ta có thể nói rằng *esse* [hữu thể] của mối tương quan liên bản vị được nâng lên thành một *esse* trong cái “chúng tôi” xã hội.

97. Nó nằm ngoài phạm vi của tiểu luận này, nhưng mối liên hệ cần được khám phá giữa Thiên Chúa, Đấng vốn là tình yêu như Ba Ngôi và việc khẳng định tình yêu như có hình thức bên trong của một lời thề: xem Balthasar, *The Christian State of Life* [bậc sống Kitô giáo] (San Francisco: Nhà xuất bản Ignatius, 1983), 58–65.

98. Điều này cho thấy một trong những khó khăn của hôn nhân đồng tính: nó không thể có một hành vi đơn nhất là cho và nhận hồ tương một cách tự nhiên, mà chỉ là một hành động đối với người khác, và có lẽ sau đó được đáp lại.

99. Wendell Berry, *Jayber Crow* (Berkeley: Counterpoint Press, 2001).

100. Để có thí dụ về một chủ trương ngược lại, xin xem Theodore Mackin: “các nhà thần học đã chính xác khi tìm ra cốt lõi của tính bất khả tiêu của một cuộc hôn nhân ở chỗ tình yêu tự nguyện của Chúa Kitô hoạt động trong tình yêu tự nguyện của vợ chồng. Nhưng điều không rõ ràng là khi tìm kiếm sự bất khả tiêu trong hôn nhân ở điểm giao nhau của hai ý chí, thần linh và nhân bản, hai ý chí này đã không phá hủy tự do nhân bản của ý chí sau - và do đó phá hủy sức mạnh yêu thương. Tôi đề nghị nên bỏ các chữ ‘bất khả tiêu’ và ‘tính bất khả tiêu’. Là thuộc tính của các cuộc hôn nhân bí tích, chúng vốn gọi ý trong nhiều thế kỷ rằng những cuộc hôn nhân này có một phẩm chất, một tính chất không thể phá hủy, vượt trên ý muốn của vợ chồng” (“The International Theological Commission and Indissolubility,” [Ủy ban Thần học Quốc tế và Tính Bất khả tiêu] trong *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives* [Ly hôn và Tái hôn: Quan điểm Tôn giáo và Tâm lý], William R. Roberts biên tập [Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1990], 59. Tôi biết ơn Nicholas Healy về tài liệu tham khảo này).

101. *ST* I–II, q. 28, a. 1 ad 2.

102. *ST* I–II, q. 27, a. 3.

103. *Như trên*.

104. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord* [Vinh quang của Chúa], tập. 1: *Seeing the Form* [Nhìn mô thức] (San Francisco: Ignatius Press, 1982), 27. Lưu ý rằng việc đồng nhất bản thân với mô thức là một cách thể hiện sự thật rằng việc ưng thuận không chỉ đối với người khác, mà còn đối với sự hiệp nhất với người khác.

105. Aristotle, *Metaphysics* [Siêu hình học] IX. 8.

106. Xem ví dụ *ST* I, q. 2, a. 3; I–II, q. 9, a. 1.

107. Hai bản văn tuyệt đẹp diễn tả ý nghĩa của lòng trung thành theo nghĩa tham gia mật thiết vào một thực tại lớn hơn bản thân mình, trái ngược với sự kiên trì đơn giản trong nghĩa vụ của một người đối với một nghĩa vụ bên ngoài: Gabriel Marcel, “Creative Fidelity,” trong

Creative Fidelity [Lòng Trung thành Sáng tạo](New York: Nhà xuất bản Đại học Fordham, 2002), 147–74; và Wendell Berry, “The Body and the Earth,” [Thân xác và Trái đất] trong *Recollected Essays 1965–1980* (New York: North Point Press, 1996), 269–326.

108. *ST* I–II, q. 9, a. 6.

109. Xem Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (26 tháng 1 năm 2013), 1, trong đó ngài trích dẫn Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (30 tháng 1 năm 2003), 8, với sự chấp thuận. Chúng ta có thể so sánh chuyển động tự nhiên của hôn nhân mở cửa đón nhận trật tự ân sủng với điều mà Ferdinand Ulrich đã lập luận về chuyển động tự nhiên của siêu hình học mở nó ra từ bên trong để đón nhận đức tin: Xin xem, chẳng hạn, *Homo Abyssus* của ông, 110–17.

110. Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn tại Tòa Thượng thẩm Rôma* (30 tháng 1, 2003), 5; xem những nhận xét sâu sắc về điểm này trong Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn gửi Tòa Thượng thẩm Rôma* (1 tháng 2 năm 2001), 8.

111. Điều này không hàm ý bác bỏ quyền tự do với tư cách là quyền lựa chọn, mà là sự diễn giải lại ý nghĩa của cụm từ này: không phải quyền lực như tách biệt khỏi hiện thể và vì vậy chỉ đơn giản là “mở” một cách bất định, mà là kết nối nội tại với hiện thể. Đó là sức mạnh thực sự để lựa chọn theo cách mà một nghệ sĩ piano tài năng có khả năng chơi piano – trái ngược với bản thân tôi: Tôi có khả năng chơi piano theo một nghĩa hoàn toàn “cởi mở” và không xác định; theo nghĩa này, tôi đều có khả năng chơi violin hoặc lái máy bay, hoặc bất cứ lựa chọn nào khác trong vô số lựa chọn: về nguyên tắc không có lực lượng cưỡng chế nào ngăn cản tôi thử bất cứ lựa chọn nào trong số đó. (Có lẽ ngoại trừ việc lái máy bay!)

112. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord* [Vinh danh Chúa], vol. 5: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* [Lãnh vực Siêu hình học trong thời hiện đại] (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 656. Xem toàn bộ tiết cuối cùng, 646–56.

113. Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. 1, 28.

Bài 7: Điều gì Thiên Chúa đã kết hợp, loài người không được phân rẽ: Một Suy tư về tính Sinh hoa trái, lòng Trung thành và vòng Ôm phụ thể *

Bài của Adrian Walker

“Ngay cả khi là một thực tại thuộc về trật tự tự nhiên, sự kết hợp tình dục là một loại hành vi phụng vụ kết hợp... sự tự chiếm hữu và tự hy sinh, trong một cử chỉ tương tự như Bí tích Thánh Thể.”

Khi những người Pharisiêu cố gắng lôi kéo Người vào một cuộc tranh luận gay gắt về các yếu tố kỹ thuật của luật ly hôn (x. Mt 19:3), Chúa Kitô đáp lại bằng cách nhắc lại ý định nguyên thủy của Đấng Tạo Hóa về hôn nhân. Người nhắc nhở những người đối thoại rằng mỗi dây hôn nhân kết hợp người nam và người nữ trong sự hiệp thông độc chiếm trọn đời không phải là một định chế thuần túy của con người, càng không phải là một món đồ chơi dễ uốn nắn theo tính thất thường của con người, nhưng đã được chính Thiên Chúa tạo dựng ngay từ đầu như một chứng ước lâu dài cho tính duy nhất tuyệt đối của Người. Đó là lý do tại sao “người đàn ông sẽ lìa cha mẹ mà gắn bó với vợ mình, và cả hai sẽ nên một xương một thịt, đến nỗi họ không còn là hai nữa mà là một xương một thịt. Vậy sự gì Thiên Chúa đã kết hợp, loài người không được phân rẽ!” (Mt 19:6). (1)

Như vậy, theo Mt 19, tính bất khả tiêu của hôn nhân không chỉ là một chủ đề để tranh luận uyên bác giữa các luật sư và các nhà luân lý. Trước hết, nó là sự mặc khải về ý định ban đầu của Đấng Tạo Hóa đối với nam và nữ, mô hình nguyên mẫu mà dưới ánh sáng của nó, chúng ta bắt đầu nhìn thấy cơ thể khác biệt về mặt giới tính như nó thực sự là: không phải là thứ mờ đục, trung hòa, tri trệ và phi luân, như một công cụ trung lập để chúng ta tự phát biểu một cách tùy tiện, nhưng là bí tích của một ý định thần thiêng quảng đại khôn lường. Tri nhận và khẳng định ý định này không phải là phản bội giới tính của chúng ta, mà là giải phóng nó thành sự thật nguyên thủy của nó, sự thật tỏa sáng rực rỡ nhất dưới ánh sáng của điều Đức Gioan Phaolô II gọi là “kế hoạch của Thiên Chúa dành cho hôn nhân và gia đình”. (2)

Ý định ban đầu của Thiên Chúa đối với tình dục được ghi vào chính khuôn mẫu của cơ thể nam và nữ của chúng ta. Chúng ta có thể coi ý định này như một lời hoặc một *logos* mà Đấng Tạo Hóa nói vào bản chất của chúng ta, nhưng nó còn hơn thế nữa: nó cũng là việc chúng ta thừa nhận đầu tiên và đáp lại lời nói thần thiêng này. Mặc dù thực sự là của chúng ta, đáp ứng ban đầu này được bảo đảm với chúng ta trước khi chúng ta có thể thực hiện nó một cách có ý thức; quả thực, nó được trao cho chúng ta như nền tảng và phương hướng bên trong duy trì và định hướng mọi ý chí của chúng ta từ bên trong. Tuân theo hướng này không phải là trở thành một công cụ phi bản vị hóa của các lực lượng chưa phải của con người [sub-human], mà là lãnh nhận hình thức tự chiếm hữu đúng đắn, vốn là điều kiện và là kết quả của sự thống trị vương giả đối với thiên nhiên bao gồm trong hồng phúc nguyên thủy của Thiên Chúa dành cho nhân loại: “Và Thiên Chúa đã chúc phúc cho họ và phán ‘Hãy sinh sôi nảy nở thật nhiều, tràn đầy mặt đất và thống trị nó’” (St 1:28).

Để cảm nhận được toàn bộ sức mạnh của chủ trương này, chúng ta cần nhắc nhớ tri nhận một cơ thể con người sống động là như thế nào. Nếu chúng ta suy gẫm về tri nhận này, chúng ta sẽ nhận ra rằng đó là ẩn tượng về một thực tại mà chúng ta không thể xây dựng, nhưng chỉ có thể trước tiên tiếp nhận: một toàn thể duy nhất, độc đáo và không thể phân chia, tự nó xuất

hiện ngay lập tức với một bằng chứng trước mọi nỗ lực phủ nhận hoặc thậm chí giải thích nó. Chính toàn thể cụ thể này, hoàn toàn thấm đẫm “linh hồn sống động” (St 2:7), là hiện thân rõ ràng của ý định nguyên thủy của Thiên Chúa đối với người nam và người nữ. Chính sự kiện được hiển thị trên thế giới như là nam hay nữ khiến mỗi người chúng ta thành một mặc khải sống động về kế hoạch quảng đại của Thiên Chúa, một kế hoạch mà các *logos* của nó được dệt vào kết cấu gợi cảm của cơ thể dị biệt hóa về giới tính của chúng ta. (3)

Giờ đây, một trong những cách diễn đạt hùng hồn nhất về ý định thần thiêng dành cho nam và nữ là hành vi mà mỗi người chúng ta mắc nợ nó sự hiện hữu của mình, một hành vi tự áp đặt mình như mô hình độc đáo của điều ta gọi là “tình dục”: Thực vậy, việc sử dụng nào khác các cơ quan sinh dục có thể đan xen một cách có thể quan niệm được sự hoà lẫn thân xác thân mật giữa nam và nữ, cuộc gặp gỡ mặt đối mặt của họ và tính sinh hoa kết trái liên kết của họ trong cùng một toàn thể liên mạch? (4) Cấu trúc [Gestalt] khôn sánh này rõ ràng là một dấu hiệu. Nhưng dấu hiệu này ám chỉ điều gì nếu không phải là xã hội gồm người đàn ông và người đàn bà trong hôn nhân?(5)

Chúng ta vừa thấy rằng mô hình “tình dục” là sự kết hợp sinh dục giữa nam và nữ. Nhưng sự kết hợp này không có ý nghĩa gì ngoài việc nó được cấu thành từ sự tham chiếu đến tính sinh hoa trái, ngay cả khi tính sinh hoa trái hướng tới sự chung thủy. (6) Theo nghĩa này, sự ôm ấp mang tính sinh sản của nam và nữ đồng thời biểu thị cả lòng tin [*fides*] lẫn con cái [*proles*], hai điều tốt vốn cùng tạo nên bản thể của hôn nhân. (7) Tất nhiên đây là một tuyên bố về “hôn nhân tự nhiên”, nhưng điều quan trọng là phải thấy rằng sự thống nhất không thể phân chia giữa khả năng sinh sản và sự chung thủy giúp cho hôn nhân tự nhiên trở thành việc sắp xếp và khả năng nguyên thủy cho việc đại diện mang tính bí tích của giao ước sinh hoa trái của Chúa Kitô với Giáo hội của Người. Thực ra, “đây là lý do tại sao người đàn ông sẽ lìa cha mẹ mà gắn bó với vợ mình, và cả hai sẽ trở thành một xương một thịt. Đây là một mầu nhiệm lớn. Nhưng tôi nói về Chúa Kitô và Giáo Hội” (Eph 5:32).

Thánh Augustinô đưa ra một tuyên bố tương tự về mối liên hệ không thể tách rời giữa tính sinh hoa trái và lòng chung thủy trong khảo luận về thiện ích của hôn nhân, *De Bono Conjugali* (=DBC). (8) Trong đó, ngài hỏi, làm thế nào việc kết hợp tình dục có thể cấu thành một hành vi thực sự “có tính phu thê”? (9) Nói cách khác, làm thế nào nó có thể diễn đạt và làm thành sự mối dây ràng buộc của xã hội hôn nhân? Điều kiện thiết yếu là sự sẵn sàng sinh sản: Nếu không cởi mở đón nhận con cái, sự kết hợp tình dục không thể biểu thị lòng tin, và do đó không thể là một hành vi vợ chồng hay, như tôi thích gọi nó là một “vòng ôm vợ chồng”. (10) Khả năng phu thê của tính dục, việc sắp xếp của nó để biểu thị dây hôn phối, do đó đứng vững hay sụp đổ với điều mà Đức Phaolô VI gọi là “mối liên hệ bất khả tiêu giữa ý nghĩa kết hợp và ý nghĩa sinh sản vốn cố hữu trong chính hữu thể của [vòng ôm] vợ chồng,” (11) tức trong hành vi thể xác trong đó sự ôm ấp [*amplexus*] bao gồm “về mặt thể chất”.

Nhưng tại sao sự kết hợp tính dục phải hướng tới sự sinh hoa kết trái để tiêu biểu cho sự chung thủy vợ chồng? Câu trả lời ban đầu liên quan đến bản chất của chính sự kết hợp đó, mà ý tưởng chủ yếu của nó cũng bất biến theo cách riêng của nó giống như ý tưởng về hình tam giác. Giống như bạn không thể tách rời ý tưởng hình tam giác khỏi ba cạnh của nó thế nào, thì bạn cũng không thể tách rời ý tưởng kết hợp tình dục khỏi sự sinh sản thế ấy. (12) Thực thế, việc cố ý làm hỏng mục đích sinh sản của vòng ôm tình dục cũng sẽ tự động mâu thuẫn với đặc tính kết hợp của nó. Tình dục cố ý vô sinh không thể là một thành tựu tích cực của sự kết hợp xác thịt, mà chỉ có thể tạo ra một bản sao ký sinh của nó mà không có bất cứ sức mạnh kết hợp nào của riêng nó. Nó chỉ có thể đạt được một sự kết hợp thay thế giả tạo không thể cung cấp một biểu thức có giá trị cho sự thật của dây hôn phối.

Tuy nhiên, ngay cả khi thừa nhận rằng sự kết hợp tình dục tự nhiên có đặc tính sinh sản, thì tại sao việc chúng ta tận hưởng nó một cách chủ quan lại đòi hỏi việc khẳng định (hoặc ít nhất là không bác bỏ) mục đích sinh sản của nó? Ở đây, câu trả lời cũng nằm ở khuôn mẫu lý tưởng của việc kết hợp xác thịt [*unio carnalis*] như một hiệp thông kết hợp người nam và người nữ trong hành vi sinh sản chung. (13) Lý lẽ tồn tại từ trước này là một niềm vui khách quan, trong đó niềm vui chung của vợ chồng là không thể tách rời niềm vui chung của họ khi chào đón đứa con, vốn “hiện thân cho mọi vui hưởng tình yêu xác thịt chân chính [của họ]” (14) Như thế, toàn bộ bản thể của việc sinh hoa trái chủ quan trong kết hợp tình dục của vợ chồng hệ ở việc từ bỏ niềm vui khách quan này, một niềm vui luôn đi trước và vượt quá việc họ đánh giá cao về nó. Khi người đàn ông và người vợ chấp nhận sự từ bỏ này, mở lòng mình cho việc sinh sản, họ cùng nhau hướng việc phát biểu tình yêu bằng cơ quan sinh dục của họ về hướng hoa trái thích đáng của nó, và do đó trở thành một cả về thể xác lẫn ý hướng (đúng đắn). (15) Ngược lại, bất cứ việc chủ ý ngăn chặn nào đối với việc sinh sản đều khiến vợ chồng không đồng nhất với nhau trong ý hướng có cùng một mục đích (đúng đắn), do đó làm tổn thương không những tính toàn vẹn tự nhiên của sự kết hợp tình dục của họ mà còn cả khả năng tham gia như một vào khuôn mẫu niềm vui tự thông truyền về phương diện xã hội của nó. (16) Như thế, cùng một lúc, việc cố ý ngăn chặn việc sinh hoa kết trái đã làm tổn thương cả hình thức khách quan của sự kết hợp xác thịt lẫn sự hưởng thụ chủ quan của nó - do đó cản trở khả năng thể hiện sức mạnh kết hợp của mỗi dây phu thê trong lĩnh vực tình dục.

Do đó, mối liên hệ giữa sự kết hợp và sinh sản không chỉ tạo nên bản chất của tình dục mà còn biến nó thành một hình thức hiệp thông liên quan đến cả hai vợ chồng như một toàn thể. Như vậy, ngay cả nếu người đàn ông và người vợ không nhận thức đầy đủ những hàm ý của hành vi xác thịt—ai có thể ý thức được?—thì chính hành động đó “có ý định” coi cùng một cử chỉ này như lời thề hôn nhân của họ: sự tự hiến độc chiếm cho nhau không thể thu hồi được đặt trong tay Đấng Tạo Hóa. Khi, vào thời điểm tốt đỉnh, hành vi cởi mở với việc vượt quá chính mình để hướng tới việc sinh hoa trái, thì việc cởi mở này là một lời mời gọi các cặp vợ chồng, một lời mời trả lại toàn bộ việc kết hợp của họ cho Thiên Chúa, Đấng sẽ biến đổi nó – nếu Người muốn – thành một hoa trái sống động tồn tại đến muôn đời. (17) Bất cứ nỗ lực cố ý nào nhằm làm cho tình dục trở nên vô sinh đều hàm chứa sự khước từ lời mời gọi thần thiêng này, một tiếng “Không” ngăn cách vợ chồng với nhau khỏi Thiên Chúa và với nhau. (18) Việc tránh thai đóng một cái chêm ly dị vào tận cốt lõi của việc kết hợp xác thịt, mầm mống của sự bất trung với Thiên Chúa, với nhau và với ơn gọi chung của chúng ta là giải phóng “tạo vật khỏi ách nô lệ hư nát để được tự do trong vinh quang của con cái Thiên Chúa” (Rm 8:21).

Trong những trang trước, tôi đã lập luận rằng chỉ có sự kết hợp xác thịt sinh hoa trái giữa người nam và người vợ - cái ôm hôn nhân - mới có thể xử công bằng đầy đủ với thiên chức ban đầu của tình dục, tức là biểu thị mối dây vợ chồng bất khả tiêu. Việc đạt được ý nghĩa này tùy thuộc vào sự tự hiến được ghi khắc trong khuôn mẫu tự nhiên của hành vi tình dục và được trao cho vợ chồng để họ làm cho thành sự. Tuy nhiên, không hề hạ thấp sự kết hợp của họ thành một cái cơ đơn thuần cho việc sinh sản, cử chỉ dâng hiến này hoàn thành nó như một sự chia sẻ niềm vui tốt cùng: trải nghiệm mãnh liệt nhất của cuộc sống trùng khớp với hành động cho nó đi một cách không thể thu hồi. Ngay cả khi thực tại thuộc về trật tự tự nhiên, sự kết hợp tình dục cũng là một loại hành vi phụng vụ kết hợp việc hưởng thụ và *kenosis* (tước bỏ], việc tự sở hữu và tự hy sinh, trong một cử chỉ tương tự như Bí tích Thánh Thể. (19) Và qua cử chỉ thánh thể này, chúng ta thoáng nhìn thấy sự hiệp nhất (ba ngôi) của hữu thể và hồng ân trong chính Thiên Chúa. Đó là lý do tại sao, khi bảo vệ tính toàn vẹn tự nhiên của vòng ôm vợ chồng, Giáo hội cũng đang bảo vệ “ơn gọi cao cả nhất” (20) đã được ghi khắc

trong tính dục của chúng ta ngay từ đầu: việc sắp xếp để nó làm chứng cho sự duy nhất của Chúa Cha, Đấng, khi sinh ra Chúa Con cũng ban cho Người việc nhiệm xuy [spiration] ra Ngôi thứ ba, để “Hong Ân chung cũng phát xuất từ [Đấng được sinh ra].” (21)

** Không những để tưởng nhớ, mà còn vì ý hướng của Stratford, người bạn và người anh em của chúng tôi; và vì ý hướng của vợ anh, người bạn và người chị em của chúng tôi, Léonie.*

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

ADRIAN J. WALKER là một chủ bút của tạp chí Communio.

Ghi Chú

1. Chắc chắn, dây liên kết vợ chồng đòi hỏi sự ưng thuận của các người phối ngẫu, nhưng một khi họ đã ưng thuận thì điều đó thuộc về Thiên Chúa. Người tập hợp các tiếng “có” chủ quan của người đàn ông và người vợ thành một hình thức khách quan bao gồm toàn bộ cuộc sống chung của họ.
2. “[Consilium Dei de matrimonio ac familia” (*Familiaris consortio*, 3). Bản dịch này và tất cả các bản dịch khác là của tác giả.
3. Ý nghĩa thiết yếu của dấu hiệu mà chúng ta là lệ thuộc vào Thiên Chúa, nhưng chính vì lý do này, nó ở bên trong đối với chúng ta hơn là chúng ta đối với chính mình. Đây là lý do tại sao, trong nguyên tắc, mọi khoảnh khắc trong đời sống ý thức của chúng ta đều cởi mở đối với việc đột ngột nhận ra ý nghĩa mà nó truyền đạt.
4. Đây là lý do tại sao ngay cả hành vi tình dục “vi phạm” nhất trên thực tế cũng không bao giờ thực sự là một nỗ lực nhằm đạt được những mảnh vụn của hành vi sinh sản ngoài toàn thể không thể phân chia trong đó chúng được ban tặng lúc ban đầu.
5. Cái ôm mang tính sinh sản bao gồm sự kết hợp thể xác giữa người nam và người nữ, loại trừ bất cứ đối tác thứ ba nào về mặt thể lý và lên đến tuyệt đỉnh trong một sự kiện (*transmissio seminis*=truyền tinh trùng) vừa đóng ấn cho hành vi xác thịt vừa mở ra một tương lai ngoài tầm kiểm soát của các đối tác. Chẳng phải chúng ta thấy ở đây một hình ảnh hùng hồn về mối dây hôn nhân không thể thu hồi, độc chiếm và sinh hoa trái sao?
6. Kết luận này trở nên rõ ràng một khi chúng ta nhận ra rằng không có hoa trái nào của sự kết hợp tính dục có thể lớn hơn một con người mới được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa và được ban cho sự sống đời đời với Người. Trước sự kỳ diệu này, cha mẹ của đứa trẻ không thể cam kết một cách hợp lý với nó bất cứ điều gì ngoại trừ lòng chung thủy không thể thu hồi của họ. Nhưng làm sao họ có thể cam kết không thể thu hồi với nó trừ khi họ cam kết với nhau một cách không thể thu hồi và độc chiếm?
7. Tất nhiên, điều này không có nghĩa là hôn nhân chỉ nhằm mục đích sinh sản. Tuy nhiên, điều đó có nghĩa là mục đích sinh sản của tình dục là nội tại trong khả năng diễn tả dây hôn phối, dù sao vốn cốt ở sự hiệp thông bất khả tiêu giữa một người nam và một người nữ. Ở đây rất thích hợp để chỉ ra rằng mỗi giới tính cung cấp một cách để trở thành một người hiệp thông với một người khác giới - và hôn nhân là sự bộc lộ đầy đủ đầu tiên của khuôn mẫu này, một khuôn mẫu đồng thời liên quan đến cả hai khía cạnh không thể giản lược được. “vis-à-

vis,” hay sự đối lập tương đối, giữa hai giới và việc trao đổi hỗ tương toàn diện vì ích chung của xã hội hôn nhân.

8. Cuộc thảo luận sau đây dựa trên cách đọc suy đoán khảo luận của Thánh Augustinô, mà tôi tin rằng khảo luận này tiên liệu một số trục giác căn bản nào đó về thần học thân xác của Đức Gioan Phaolô II, đồng thời đưa ra một con đường vượt ra khỏi sự phân đôi vô ích giữa “chủ nghĩa duy thể lý” [physicalism] và “chủ nghĩa nhân vị.” Tuy nhiên, thay vì phát triển một sự biện minh chi tiết cho cách giải thích của tôi về quan điểm của Thánh Augustinô về xã hội hôn nhân, tôi tự do áp dụng nó trực tiếp vào câu hỏi hiện tại.

9. Xem *De Bono Conjugali*, X, 11.

10. Trong bản dịch khá tự do của tôi: “Khi sự kết hợp xác thịt đi kèm với sự thừa nhận nguyên nhân thực sự của khuôn mẫu dễ hiểu của nó, tức là việc sinh sản, thì nó hoàn toàn trung thành với chính nó. Nhưng chỉ có lòng chung thủy hoàn hảo này mới đủ cho hôn nhân” (“Concubitus enim necessarius causa generici inculpabilis et solus ipse nuptialis est”) (*De Bono Conjugali*, X, 11).

11. “[Nexus indissolubilis... inter significationem unitatis et significationem procreationis, quae ambae in Actu coniugali insunt]” (*Humanae vitae* [=HV], 12).

12. Khuôn mẫu hữu hình của sự kết hợp tình dục xác nhận tính bất khả phân rẽ này, vì chính sự kiện hoàn tất sự kết hợp trong chính nó, tức là *transmissio seminis* [truyền tinh trùng], đồng thời từ bên trong mở nó ra hướng tới sự sinh hoa kết trái. Rõ ràng, không phải mọi trường hợp kết hợp xác thịt đều dẫn đến sự thụ thai trong diễn trình tự nhiên. Tuy nhiên, sự kết hợp tình dục đúng nghĩa sẽ không thể hiểu được nếu không có việc truyền tinh trùng, điều này sẽ không thể hiểu được nếu không đề cập đến chính khả năng sinh sản. Ngay cả biện pháp tránh thai cũng giả định “ý nghĩa” sinh sản của hành vi, mà chuyển động của hành vi này không thể đảo ngược mà chỉ cản trở việc đạt được mục tiêu của nó, giống như một cầu thủ chặn một đường chuyền banh dài ở vạch chạm bóng [touchdown line]. Nói một cách thích đáng hơn, như thể chính tiền vệ phải chặn đường chuyền của chính mình khi nó rời khỏi tay anh ta, cố tình làm tổn hại đến tính toàn vẹn của những gì lẽ ra sẽ là một màn trình diễn tài năng ngoạn mục của anh ta.

13. Điều quan trọng cần nhấn mạnh là sự hiệp thông này đồng thời bao gồm cả sự kết hợp của hai giới tính như một nguyên tắc sinh sản đơn nhất và sự đối lập tương đối lâu dài của họ, vốn là những khía cạnh không thể tách rời, tạo điều kiện qua lại cho nhau của cùng một toàn thể phức tạp.

14. “Unus honestus fructus... concubitus [Một hoa trái trung thực... của sự giao hợp]” (*De Bono Conjugali*, I, 1). Đứa trẻ, hay sự sẵn sàng đón nhận một đứa trẻ, là cách thử nghiệm có tính quyết định của việc sự kết hợp không được sử dụng như một cái cớ cho một ý định xa lạ nào đó, mà đang được tận hưởng một cách đúng đắn theo đúng bản chất của nó. Hơn thế nữa: chính đứa trẻ là toàn bộ hoa trái đích thực của sự kết hợp, được coi là bộc lộ ý nghĩa trọn vẹn của nó vượt quá thời điểm hoàn hợp tạm thời của nó.

15. Bình luận về việc tạo ra Evà từ cạnh sườn Adam, Thánh Augustinô viết rằng “họ gắn kết với nhau ở cạnh sườn, cùng nhau bước đi và cùng nhau hướng tới mục tiêu mà họ hướng tới. Do đó, mối nối kết xã hội là ở con cái” (“Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur. Consequens est connexio societatis in filiis”) (*De Bono*

Conjugali, I, 1). Cần phải nhấn mạnh rằng việc vợ chồng tự hiến chung cho con cái và việc họ tự hiến cho nhau không phải là hai điều riêng biệt, mà là những khía cạnh đồng thời và cùng mở rộng của cùng một trương độ [coextensive] với cùng vòng ôm sinh sản.

16. Việc xem xét này cũng gợi ý tại sao mọi hành vi kết hợp xác thịt phải hướng tới sự sống mới (x. *Humanae vitae*, 11). Trong chừng mực là một tác nhân hữu lý, con người luôn có trách nhiệm bảo vệ ý nghĩa không hề suy giảm của sự kết hợp tính dục, vốn đang bị đe dọa trong mỗi trường hợp của nó. Trách nhiệm này không mâu thuẫn với tính bất định của ham muốn tình dục của chúng ta, vốn được hiểu rõ nhất như dấu hiệu của vấn đề sau đây: Làm thế nào để tôi nhận ra sự tích hợp giữa lý trí và đam mê tương ứng với bản chất của tôi? Đối với Thánh Augustinô, cũng như đối với Đức Phaolô VI, giải pháp lý tưởng cho vấn đề này đòi hỏi chính việc sẵn sàng thừa nhận lý lẽ thuần khiết của hành vi xác thịt trong mỗi trường hợp của nó – một sự sẵn sàng trái ngược với việc sử dụng biện pháp tránh thai.

17. Ngay cả những cặp vợ chồng không có khả năng sinh con vì lý do tuổi tác hoặc vì một số trở ngại về thể chất cũng tham gia vào việc dâng hiến này, bao lâu việc họ sử dụng cơ quan sinh dục đại diện cho những loại hành vi có đặc trưng vừa hiệp nhất vừa sinh sản. Điều tương tự cũng đúng với những sửa đổi thích đáng nơi các cặp vợ chồng, vì những lý do đủ nghiêm trọng, đã sử dụng các phương pháp điều hòa sinh sản không có tác dụng tránh thai, những phương pháp này không tích cực cản trở việc đạt được mục đích sinh sản của hành vi, nhưng lợi dụng “các giai đoạn không thể thụ thai” khi biểu thức của nó tự nhiên không hoạt động.

18. Mặc dù lý tưởng nhất là vợ chồng sẽ thừa nhận lời mời của Thiên Chúa với lòng biết ơn, nhưng nguyên việc không từ chối nó cũng được coi là “Có” trong bất cứ trường hợp nào. Chúng ta có thể giả thiết việc không từ chối như vậy trong việc khiêm diện hành vi có ý can thiệp vào hình thức khách quan của việc kết hợp xác thịt hoặc chiều kích sinh sản của nó. Kiểu “ưng thuận thụ động” này có thể không phải là lý tưởng, nhưng nó đã là bước khởi đầu cho việc hiện thực hóa lý tưởng một cách trọn vẹn. Thực thế, đến nỗi ngay ý định tích cực thụ thai một đứa con cũng là vấn đề của sự kiên nhẫn để tiếp thu, thậm chí là vấn đề khẩn xin, hơn là ý chí hung hăng hoặc tính toán lạnh lùng.

19. Sự kết hợp tình dục một cách tự nhiên báo trước việc thi hành chức linh mục giáo dân mà chúng ta gọi là “sự hoàn hợp” của bí tích hôn nhân.

20. “*Altissima vocatio*” (*Gaudium et spes*, 22).

21. “*Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum*” [“Vậy nên Người đã sinh ra Người để Người có thể nhiệm xuy một Hồng Ân chung, và Chúa Thánh Thần là tinh thần của cả hai”] (St Augustine, *De Trinitate*, XV, 17. 29).

Bài 8: Hôn Nhân Đồng Tính, Lý Lẽ Công Cộng, Và Ích Chung

Bài của David. S. Crawford

“Lý lẽ công cộng như hiện đang được định hình trong nhiều quyết định của tòa án, các đạo luật lập pháp và trong các cuộc tranh luận chính trị nói chung, với sự mù quáng của nó với các cộng đồng như những toàn thể tự nhiên và toàn vẹn, đã quan niệm một cách hữu hiệu rằng tất cả các cuộc hôn nhân, trong căn bản, đều ‘đồng tính’ [gay]”

I. Dẫn nhập

Một tiểu luận liên kết “hôn nhân đồng tính” và “ích chung” qua “lý lẽ công cộng” mời gọi một kiểu lập luận có thể dự đoán được: các cuộc thảo luận về việc hôn nhân đã đóng góp như thế nào trong lịch sử cho lợi ích chung đó, việc công nhận dân sự đối với các kết hợp đồng tính có thể thách thức sự đóng góp này như thế nào và làm thế nào chúng ta có thể chứng minh điều đó trong phạm vi diễn từ công cộng thể tục, thường nại tới bằng chứng duy nghiệm hoặc thống kê nào đó.

Việc khuôn mẫu này có thể được dự đoán là điều dễ hiểu. Đối với những người trong chúng ta nghĩ rằng ý nghĩa thực sự của hôn nhân đòi hỏi nó phải là giữa một người đàn ông và một người đàn bà, bằng chứng và sức nặng của những lập luận kiểu này dường như gần như áp đảo. Từ xa xưa và trong mọi nền văn hóa, mối liên hệ toàn diện của hôn nhân với việc sinh con đã làm cho mối liên hệ của nó với ích chung trở nên rõ ràng. Thật vậy, việc từ chối kết hôn và do đó có con hợp pháp, đôi khi bị coi là một loại tội ác chống lại xã hội, như có thể thấy rõ trong những phản ứng cổ xưa đối với việc Giáo hội sơ khai cổ vũ đức đồng trinh hay độc thân như những ơn gọi khả hữu của con người. (1) Đại diện trong quan điểm cổ xưa này là một lập trường hướng về tương lai. Các thế hệ và sự đào tạo đạo đức cho họ rất quan trọng, bởi vì kinh thành như một toàn bộ là điều đáng kể.

Những khuôn mẫu tương tự cũng lên đặc điểm cho tư tưởng Kitô giáo, mặc dù tương lai đáng kể nhất nay là thời cánh chung. Tin Mừng và truyền thống của Giáo Hội mở ra tương lai này cho *civitas Dei* [Kinh thành Thiên Chúa]. Sự thay đổi này tất nhiên có tính căn bản. Chắc chắn con người còn hơn cả những mối liên hệ gia đình và công dân của họ. Sự sáng tạo *ex nihilo* [từ hư không] có nghĩa là Thiên Chúa vừa siêu việt vừa nội tại, như Thánh Augustinô quen nói, Người gần chúng ta hơn chúng ta gần chính mình. Gia đình mới và kinh thành mới chiếm ưu tiên tuyệt đối, như sự xuất hiện của đức đồng trinh thánh hiến đã chứng tỏ. Thật vậy, từ quan điểm này, người ta thấy rõ một sự mơ hồ trong đời sống hôn nhân và gia đình: nếu việc sinh sản tình dục mang lại sự sống mới thì nó cũng mang lại cái chết khi thông truyền tội nguyên tổ. Tuy nhiên, nếu Thiên Chúa đi trước mọi mối quan hệ của con người thì Người cũng là nền tảng và nâng đỡ chúng. Vì lý do này, các mối quan hệ nhân bản là “biểu tượng thực sự” của mối quan hệ bản thân với Thiên Chúa. Một hàm ý khác là thế này: mối quan hệ của Thiên Chúa với những con người không diễn ra như hàng tỷ mối quan hệ song song với từng con người cá thể, mà chỉ dưới hình thức hiệp thông các ngôi vị, cả “theo chiều dọc” lẫn “theo chiều ngang”. Không nơi nào trong thực tại tạo dựng mà sự thật đáng kinh ngạc này được thấy rõ hơn trong hôn nhân và gia đình vốn là thành quả bình thường của nó. Và điều này chính vì trong hôn nhân và gia đình, sự hiệp thông giữa các ngôi vị không bao giờ có thể bị thu gọn vào những cam kết pháp lý, luân lý hoặc lựa chọn, cho dù những cam

kết này quan trọng đến đâu, nhưng là một tập hợp các mối quan hệ tự nhiên, được ghi khắc rõ ràng trong hữu thể của vợ chồng, của con cái họ và những người thân khác.

Vì vậy, khi đưa gia đình “xuống một nấc”, ảnh hưởng của Kitô giáo—có lẽ một cách nghịch lý—theo một nghĩa khác phải thâm hậu hóa sức nặng siêu hình của nó và làm lớn hơn tầm quan trọng trong vai trò của nó. Một biểu thức của sự đào sâu này xảy ra trong *Thư gửi các Gia đình* của Đức Gioan Phaolô II, trong đó vị thánh mới mô tả nguồn gốc và sứ mệnh của hôn nhân như một sự khai triển từ cơ cấu Ba Ngôi của sự hiệp thông hôn nhân và gia đình, qua điều được ngài gọi là “gia phả ngôi vị” (nghĩa là nguồn gốc của mọi sự phát sinh bản vị ở trong Chúa Cha), qua “việc làm cha mẹ có trách nhiệm” đến nhiệm vụ hình thành ra “nền văn minh tình yêu”. (2) Cũng như người xưa, nhiệm vụ vẫn là sinh sản, nuôi dưỡng và đào tạo cho “kinh thành”, nhưng giờ đây ngay cả trách nhiệm công dân này cũng mang trong mình tất cả sức nặng vô hạn của vận mệnh có tính giáo hội và cánh chung của nhân loại.

Chính những sự thật trường cửu này về ý nghĩa và mục đích của hôn nhân đối với trật tự dân sự mà “hôn nhân đồng tính” dường như đang hoàn toàn thay đổi cái hiểu xưa nay về nó. Với tư cách là một sự phát triển về mặt pháp lý và văn hóa, nó tuân theo luận lý nhằm tư hữu hóa hoàn toàn hôn nhân. Dường như nó tuyên bố rằng hôn nhân dân sự chỉ đơn giản là một sáng tạo của nhà nước, chứ không phải là việc làm thành luật một mối quan hệ tự nhiên và bí tích đã được ghi khắc trong việc tạo khớp nhân tính thành nam và nữ. Khi giả định rằng ham muốn tình dục có thể chính đáng khi được hướng tới giới tính của chính mình một cách hợp lý cũng như tới giới tính khác, điều đó gợi ý rằng mối tương quan tình dục qua lại giữa nam và nữ chỉ có tầm quan trọng về mặt vật chất, có lẽ chỉ là một tạo tác của sinh học tiến hóa không có ý nghĩa bản vị nhiều. Nó tương quan qua lại với những giả định văn hóa rộng hơn cho rằng tình dục và do đó hôn nhân không được sắp xếp một cách nội tại hoặc thậm chí không nhất thiết liên quan đến việc sinh con và nuôi dạy con cái, mà con cái là một loại lựa chọn hoặc lựa chọn lối sống đối với người lớn. (3) Khi làm như vậy, có vẻ như người ta cho rằng sự sống còn của xã hội theo thời gian là một tình cờ may mắn hoặc sản phẩm phụ của những lựa chọn lối sống này, tương tự như một ngoại tác [externality] có lợi trên thị trường. (4) Dựa trên những sự giản lược sinh học này, nó cũng gợi ý rằng khi có con cái hiện diện trong gia đình, việc có cả cha lẫn mẹ không phải là điều đặc biệt quan trọng. (5) Theo cách này, có vẻ như ngầm coi nhẹ tầm quan trọng của những thực tại nhân bản căn bản, chẳng hạn như tình cha, tình mẹ, và thậm chí cả chính tuổi thơ, cũng như được thụ thai trong một hành vi yêu thương thể xác, được cưu mang trong bụng mẹ, được sinh ra, được nuôi dưỡng. Đương nhiên, phản ứng đầu tiên của chúng ta là cố gắng thẳng thừng bác bỏ việc phá bỏ mối liên hệ giữa hôn nhân và việc sinh con. Chúng ta cố gắng tập trung sự chú ý vào mối liên hệ trường cửu và dường như hiển nhiên giữa hôn nhân và việc sinh con cái, đồng thời chúng ta nhắc lại việc lưu ý tới ích lợi của xã hội trong việc ổn định và phát huy cộng đồng giữa cha, mẹ và con cái mà họ cùng nhau duy trì. Thật không may, cho dù nhiều người trong chúng ta thấy những lời phản bác này có vẻ thuyết phục đến đâu, chúng vẫn được cho là thiếu sót, và ít nhất trong bối cảnh nước Mỹ, *thậm chí là phi lý* xét theo quan điểm tranh luận công khai. (6) Do đó, điều quan trọng là phải hỏi tại sao những lập luận rất trung thực này lại thất bại đáng kinh ngạc đến thế trong thập niên vừa qua và hơn thế nữa.

Cuộc thảo luận của tiểu luận này tiếp cận chủ đề từ điều tôi hy vọng là một hướng đi mới. Thay vì hỏi hôn nhân đồng tính có thể ảnh hưởng như thế nào đến ích chung, thay vào đó, nó sẽ đặt câu hỏi về các giả định của chúng ta về điều gì tạo nên ích chung và làm thế nào những giả định đó có thể tạo ra một hình thức của cả lý lẽ công cộng và tình dục mà biểu thức rõ ràng nhất trên thực tế xảy ra trong “hôn nhân đồng tính nam.” Tất một lời, nhiệm vụ của chúng ta ở đây có tính *chẩn đoán* (*diagnostic*), ít nhất là trong trường hợp đầu tiên. Theo

quan điểm của tôi, việc tái quan niệm ích chung trong nền văn hóa của chúng ta đã làm cho lỗi hiểu của Công Giáo về hôn nhân và gia đình – hay *bất cứ* sự hiểu biết truyền thống nào về vấn đề này – phần lớn trở nên khó hiểu và đã thay thế nó bằng một mô hình về tình yêu hôn nhân và tình dục vốn có tính “gay” [đồng tính nam], nói một cách khiêu khích.

II. Ích chung

1. Người ta thường cho rằng ý nghĩa chính xác của “ích chung” vẫn còn khá mơ hồ. Một phần điều này là do các nguồn chính từ truyền thống—Thí dụ: Aristot, Thánh Augustinô và Thánh Tôma – đã không đưa ra được nhiều định nghĩa rõ ràng hoặc hoàn toàn rõ ràng cho chúng ta. Các tác giả tiếp theo, nói chung, đã thất bại trong việc đưa ra ánh sáng rõ ràng cho vấn đề. Họ đã tranh luận về việc liệu đó chỉ đơn giản là những điều tốt cá nhân được cung cấp cho các thành viên của một cộng đồng, hay tổng hợp các điều tốt đó, (7) hay mục tiêu chung của một cộng đồng, hay việc đào tạo và đối thoại đang diễn ra về những điều tốt của một cộng đồng, hay nhân đức của các thành viên trong một cộng đồng, hoặc những điều tốt đẹp nội tại trong trật tự riêng của một cộng đồng, hoặc một số cấu hình khác như vậy. Những thành tố duy nhất có vẻ chắc chắn cũng mang tính định nghĩa, thậm chí trùng nghĩa: “ích chung” hẳn vừa “ích” vừa “chung”. (8) Nhưng dường như có rất ít sự đồng thuận về nội dung của hai yếu tố này.

Vì mục đích của chúng ta, có lẽ nên bắt đầu bằng cách trích dẫn việc Vatican II nói về “ích chung” (*bonum commune*), một cách nói được nhắc lại trong *Sách Giáo lý của Giáo Hội Công Giáo* và gần đây hơn là trong *Bản tóm lược Học thuyết Xã hội của Giáo Hội Công Giáo*. (9) Những điều này cho chúng ta biết ích chung có thể được định nghĩa là “toàn thể các điều kiện xã hội cho phép con người, với tư cách là nhóm hoặc cá nhân, đạt được sự thành toàn của mình đầy đủ hơn và dễ dàng hơn.” (10) Phần cuối cùng của câu này nhấn mạnh ý tưởng thành toàn [fulfillment]. Ích chung gắn liền một cách nội tại với sự thiện luân lý đích thực của con người, như *Bản Tóm lược* nói với chúng ta, (11) điều này tất nhiên có nghĩa là “sự thiện” của con người theo nghĩa tuyệt đối, nghĩa là nói về số phận, cuối cùng, của con người trong Thiên Chúa. Đó là biểu thức xã hội nói lên điều tốt đẹp về mặt đạo đức của con người. Như *Bản Tóm lược* cũng cho chúng ta biết, nó không thể bị giản lược thành những thiện ích cụ thể vốn quan trọng để đạt được nó. (12) Về phần mình, *Sách Giáo lý* nhấn mạnh, như nền tảng của ích chung, “các quyền tự do không thể thiếu cho việc phát triển ơn gọi nhân bản.” (13).

Nếu định nghĩa trên là điểm khởi đầu hợp luận lý thì nó vẫn đặt ra những câu hỏi đáng lưu ý. Nó dường như phản ánh quan điểm đã được đưa ra trước đó về mối liên hệ giữa đời sống công dân, thông qua khái niệm “nền văn minh tình yêu” và số phận cánh chung của con người. Nhưng như chúng ta đã thấy, ích chung được hiểu một cách đúng đắn ít nhất phải là lợi ích *chung* chứ không chỉ là một tập hợp những lợi ích cá nhân. Điều này có lẽ gợi ý một sự mơ hồ nhất định trong định nghĩa, dường như nhấn mạnh đến sự thành toàn của các thành viên trong xã hội. Vậy thì chúng ta phải làm gì với định nghĩa này?

Có lẽ sự bất đồng về ý nghĩa của ích chung một phần là do tính chất tương tự vốn có của cụm từ này. Có lẽ các quan điểm khác nhau được trích dẫn ở trên, trên thực tế, *thấy* đều đúng, mặc dù tập chú vào các ý nghĩa khác nhau. Không hề chủ trương hay có ý định đưa ra một giải pháp dứt khoát cho những bất đồng về ý nghĩa của thuật ngữ này, có lẽ, ít nhất, chúng ta cũng có thể gợi ý một vài cách xem xét nó. (14) Đầu tiên, chúng ta có thể hiểu “ích chung” là tổng số những lợi ích cá nhân, một cách nào đó, đáp ứng nhu cầu của các thành viên trong cộng đồng. Khi đó, lý do xác đáng để gọi chúng là “chung” sẽ là: chỉ có cuộc sống trong một cộng

đồng hay một xã hội mới cho phép chúng ta thể hiện chúng, hoặc thể hiện chúng một cách dự đoán được, chắc chắn hoặc an toàn cao hơn. Nghĩa này của ích chung có thể bao gồm những điều tốt đẹp mà các cộng đồng tìm kiếm nhằm mục đích duy nhất là đạt được một số mục tiêu hoặc một loạt mục tiêu, vì những mục tiêu này có lẽ phải vì lợi ích của tất cả hoặc một phần cộng đồng hoặc cho một cộng đồng lớn hơn, chẳng hạn như xã hội dân sự, mà cộng đồng nhỏ hơn là một phần của xã hội này. Rõ ràng nghĩa này của ích chung không nhất thiết chỉ mang tính tư lợi, ít nhất là theo nghĩa tiêu cực. Thí dụ, một nhóm từ thiện nhằm mục đích giảm nghèo có thể sẽ coi “ích chung” của mình là điều tốt cho cả người nghèo lẫn xã hội dân sự nói chung. Nghĩa này của ích chung cũng có thể mô tả ích chung của xã hội dân sự nói chung, trong chừng mực chúng ta nhìn nó dưới góc độ của cái và lợi ích được cung cấp cho các thành viên của xã hội do tư cách thành viên của họ. Khi đó, dù sao, tập chú là lợi ích của từng cá nhân (hoặc các thành viên của cộng đồng hoặc của một xã hội lớn hơn hoặc cả hai). Ở bình diện xã hội dân sự, nó có thể đề cập đến cơ sở hạ tầng, các dịch vụ xã hội và điều kiện kinh tế phục vụ cho việc thực hiện những nguyện vọng và sự thỏa mãn cá nhân của từng công dân. Thông thường nghĩa này của ích chung đề cập đến của cải vật chất, chẳng hạn như của cải hoặc an toàn vật chất. Nhưng nếu chúng ta nghĩ về nó một cách rộng hơn dưới dạng những thiện ích hoặc sự thỏa mãn được chuyển tới các thành viên, thì không có lý do gì nó không bao gồm những thiện ích vô hình, phi vật chất hoặc thậm chí thiêng liêng, chẳng hạn như sự ổn định xã hội hoặc kiến thức chung hoặc lợi ích cá nhân hoặc sự thành toàn nghề nghiệp được *Gaudium et spes* và *Dignitatis humanae* đề cập tới. Rõ ràng gia đình công hiến một ích chung theo nghĩa này: chắc chắn mục đích của gia đình là mang lại lợi ích cho các thành viên trong gia đình và cho xã hội nói chung. Điều quan trọng ở đây là nghĩa đầu tiên này, nếu hiểu đơn giản theo cách thích đáng của nó, hiểu ích chung từ góc độ hướng nó đến các thiện ích, các phúc lợi hoặc sự thành toàn của các cá nhân thành viên trong cộng đồng, được xem xét trong chín họ.

Một chỉ trích thường xuyên về ý tưởng này và những ý tưởng tương tự về ích chung là lời chỉ trích đã được đề cập vừa rồi: suy cho cùng, chúng có thể thiếu yếu tố chung, hoặc ít nhất là đưa ra một phiên bản nghèo nàn về nó. Trong khi thiện ích cá nhân có thể được coi là sản phẩm hoặc thành quả của đời sống tập thể, tuy nhiên, dường như đúng hơn chúng là các thiện ích của các cá nhân được cuộc sống đó mang lại. Khi đó, ích chung sẽ được giản lược thành những gì chúng ta cùng nhau thực hiện hoặc song song như những thành toàn của cá nhân. Trong trường hợp đó, những thiện ích này dường như là “ngoại tại” một cách đáng ngờ đối với chính cộng đồng, do đó, ngược lại, dường như chỉ là công cụ giúp các cá nhân đạt được thành tựu của họ. Ngay cả các thiện ích thuộc cơ sở hạ tầng xã hội, kinh tế hoặc thể lý - mặc dù không thuộc về bất cứ cá nhân nào - cũng sẽ là “ngoại tại” theo nghĩa này, bao lâu chúng ta chỉ hiểu mục đích của chúng ở khía cạnh làm cho sự thành đạt và thiện ích cá nhân trở thành khả hữu.

Quả thực, xét theo kết luận hợp lý của nó, quan điểm về ích chung này có thể khiến chúng ta rơi vào tình thế tiến thoái lưỡng nan. Một mặt, chắc chắn ích chung trên thực tế phải có tính sinh ích hoặc đáp ứng nhu cầu cho các thành viên của cộng đồng, kéo nó thiếu yếu tố tốt đẹp (vì nó không mang lại cho họ lý do thực tế nào để theo đuổi nó). (15) Mặt khác, nếu ích chung chỉ được nhìn theo những thuật ngữ này, nó có xu hướng thiếu đòi hỏi căn bản về tính chung, bởi vì “điều tốt” được quan niệm một cách chặt chẽ theo những điều kiện cá nhân. Thực tế, quan điểm này đặt hai yếu tố “tốt đẹp” và “chung” xung đột với nhau: bao lâu chúng ta nhấn mạnh đến “tính tốt đẹp” của ích chung, chúng ta làm giảm giá trị “tính chung” của nó; bao lâu chúng ta nhấn mạnh đến “tính chung” của ích chung, chúng ta đang làm giảm giá trị của “tính tốt đẹp” của nó. Do đó, quan niệm về ích chung này, nếu xét theo giá trị riêng của nó, dường như không phải là một cách dùng hoàn toàn đúng đắn. Do đó, cần phải nói

nhiều hơn về ích chung để giải cứu nó. Tuy nhiên, vì ích chung, trên thực tế, chắc chắn phải tốt cho các thành viên của nó, kéo nó không mang lại cho họ lý do hợp lý nào để theo đuổi nó, nên nghĩa đầu tiên này dường như là một điều không bao giờ được bỏ qua như một phần của một tuyên bố hoàn chỉnh.

Tôi nghi ngờ rằng (có lẽ có thể hiểu được) chúng ta vẫn thường nghĩ tới nghĩa này mỗi khi nghe cụm từ “ích chung”. Nếu đúng như thế, có lẽ đó là do quan điểm văn hóa của chúng ta vốn rất đề cao quyền tự do và sáng kiến cá nhân và có xu hướng coi cộng đồng là tập hợp các cá nhân. Do đó, việc đọc định nghĩa của Vatican II có thể giới hạn nó trong nghĩa này. Tuy nhiên, việc ích chung phải vừa tốt hoặc đáp ứng đích thực cho các thành viên của nó, vừa không chỉ đơn thuần là những đáp ứng song song hoặc riêng tư, gợi ý rằng nghĩa đầu tiên này của ích chung phải bắt nguồn từ một nghĩa sâu sắc hơn.

Lần đọc thứ hai có thể có nghĩa là tính tốt đẹp của các thành viên của một cộng đồng, tính tốt đẹp mà họ mang lại cho cộng đồng nói chung. Thí dụ, một nhóm người thậm chí không thực sự là một cộng đồng, mà đúng hơn là một đám đông vô chính phủ, nếu không có ít nhất những nguyên tắc tạo trật tự thô sơ, chẳng hạn như công lý, không đạt được, và điều này đòi hỏi ít nhất một mức độ tốt đẹp nào đó về phần các thành viên. Có lẽ ngay cả câu tục ngữ “danh dự giữa những tên trộm” cũng thể hiện một mức độ “tốt đẹp” nào đó (tuy chưa được giác ngộ). Tính tốt đẹp của các thành viên cộng đồng, nhân đức của họ, không thể tách rời khỏi cộng đồng (16) trong chừng mực cộng đồng thực sự là các thành viên của nó. Đây sẽ là lý do xác đáng để gọi nghĩa này của ích chung là “chung”: các nhân đức không những là các yêu cầu nội tại của bất cứ cộng đồng chân chính nào, mà, như Aristot đã dạy, trong nguyên tắc, chúng cũng đòi hỏi một cộng đồng để thể hiện chúng, cả về mặt đào tạo hay giáo dục lẫn về mặt thực hành chúng. (17)

Rõ ràng ý nghĩa về lợi ích chung này trùng lặp ở một mức độ nào đó với ý nghĩa đầu tiên. Nếu ích chung, ít nhất, theo một nghĩa nào đó là “cầu toàn” [perfectionist], nghĩa là nếu nó mang lại sự cải thiện nào đó về mặt đạo đức cho các thành viên của nó, thì nó sẽ đồng quy phần nào với nghĩa thứ nhất, như tôi đã mô tả ở trên. Tuy nhiên, điểm khác biệt của nó nằm ở chỗ nó tập chú vào tính tốt đẹp được chính các thành viên sở hữu, điều mà sau đó họ mang đến cho cộng đồng trong đặc điểm và việc tổ chức của nó. Một cộng đồng chỉ có thể tốt chừng nào các thành viên của nó mang lại cho nó một trật tự đức hạnh, bao gồm các tiêu chuẩn ứng xử căn bản của cộng đồng: tính hợp lý, công bằng, tình yêu, tình bạn, quan hệ hòa bình, v.v. Nếu nghĩa đầu tiên về “ích chung” hướng đến lợi ích cho các thành viên cá nhân, thì nghĩa thứ hai này bắt đầu với tính tốt đẹp của các thành viên và tính tốt đẹp mà họ cùng nhau cống hiến cho kinh thành như một toàn thể có trật tự. Nghĩa thứ hai về ích chung này cũng được ám chỉ rõ ràng trong định nghĩa của Vatican II, khi nhấn mạnh đến sự phát triển đạo đức của công dân. Tuy nhiên, nghĩa thứ hai này về điều tốt, liên quan đến sự tốt lành của các thành viên cộng đồng, ít nhất về mặt khái niệm vẫn khác biệt với chính cộng đồng đó, nếu cộng đồng được hiểu không chỉ đơn thuần là các thành viên của nó. Do đó, giống như nghĩa thứ nhất, nó có thể chưa nói đủ về điều gì làm cho ích chung thực sự là “chung”.

2. Điều trên gợi ý một khả thể khác: chúng ta có thể muốn nói đến điều tốt là chính cộng đồng. Tất nhiên, khái niệm về ích chung này không bao giờ có thể bị coi là xa lạ với lợi ích cá nhân của các thành viên cộng đồng, nhưng nó cũng không đơn giản có thể giản lược vào họ. (18) Thực tế, đây là một cách khác để nói rằng cộng đồng là các thành viên của nó chỉ có điều các thành viên của nó không được coi là một tập hợp các cá nhân đơn thuần. Để thấy được nghĩa này về ích chung, chúng ta cần có thể nói rằng thật tốt khi chúng ta là “chúng ta” và tuyên bố này không chỉ giản lược nói rằng thật tốt khi chúng ta là hai “cái tôi” hoặc thậm

chỉ là “tôi-anh,” trong chừng mực các khả thể sau được hiểu từ quan điểm của hai cá nhân liên hệ. Khi đó, nghĩa “chúng ta” phải vượt lên trên hai “cái tôi” hoặc “tôi-anh”, với tư cách là một cộng đồng và một điều tốt.

Giống như hai nghĩa của ích chung vừa được mô tả, nghĩa thứ ba này được gợi ý ở một số điểm trong các công thức truyền thống. Thí dụ, khi Thánh Tôma, theo Aristôt, nói về lợi ích cá nhân hoặc lợi ích đơn lẻ trong mối liên hệ với ích chung, hoặc khi ngài nói về mối liên hệ của các cá nhân với cộng đồng, ngài thường so sánh nó với mối liên hệ từng phần với toàn bộ, hoặc các biến thể của nó. (19) Giải trình này rất có ý nghĩa, vì mối liên hệ giữa các bộ phận với toàn thể có tính nội tại. Điều cũng quan trọng là, thực tại lớn hơn và có thực chất hơn toàn thể: các bộ phận lấy ý nghĩa của chúng từ toàn thể đó, vốn không thể giản lược thành các bộ phận của nó, nhưng siêu việt và hoàn thiện chúng, giống như mô thức vượt quá và hiện thực hóa chất thể. (20)

Thánh Tôma sử dụng mối liên hệ này để mô tả cả mối liên hệ của các bản thể cá nhân với vũ trụ và mối quan hệ của từng công dân với xã hội chính trị. Trong cả hai trường hợp, ngài lập luận rằng các cá nhân tự nhiên yêu thương toàn bộ hoặc lợi ích chung hơn là yêu bản thân hoặc lợi ích riêng tư của họ. Ngài cũng lập luận rằng lợi ích của toàn thể, chẳng hạn, xã hội dân sự, không lớn hơn hoặc khác biệt với lợi ích tư nhân chỉ về mặt độ lớn, mà đúng hơn về mặt thể loại. (21) Vì cả hai lý do, có vẻ như chúng ta phải nghĩ tới lợi ích chung như chủ yếu là chính cộng đồng chứ không chỉ là lợi ích tập thể của hoặc cho các thành viên của nó.

Việc các thành viên yêu toàn thể hơn chính bản thân họ thoát nhìn có vẻ giống như việc ma thuật kéo một con thỏ ra khỏi mũ. Điều tốt là điều mà mọi vật đều tìm kiếm, vì mọi vật đều tìm kiếm sự hoàn hảo của chính nó. Điểm khởi đầu theo chủ nghĩa Platông-Aristôt-Tôma này có vẻ mang tính cá nhân chủ nghĩa hơn là mang tính cộng đồng. Ngay cả sự hy sinh mạng sống của một người cho cộng đồng cũng có thể bị giản lược thành một hình thức “tự thể hiện mình.” (22) Nếu đúng như thế, thì nghĩa này về ích chung (cũng như nghĩa thứ hai) chắc chắn sẽ rơi trở lại nghĩa thứ nhất. (23) Tuy nhiên, một điều tốt càng phổ quát thì nó càng hoàn chỉnh và bao trùm và nó càng chuyển dịch mọi sự một cách phổ quát hơn. Một mặt, nếu chúng ta có sự thống nhất lớn nhất và do đó dường như yêu bản thân mình nhất, mặt khác, toàn thể mang lại sự hoàn hảo ngày càng lớn hơn và sự thống nhất phổ quát và do đó thậm chí đáng yêu hơn. Do đó, một điều tốt càng phổ quát thì tính tốt của nó càng lan tỏa, tính nhân quả của nó càng phổ quát và tối hậu thì nó càng phải đáng yêu hơn. (24) Như thế, từ quan điểm này, nếu mối liên hệ giữa toàn bộ và bộ phận ngụ ý rằng toàn thể “hoàn thiện” bộ phận, (25) khi hiện thực hóa tiềm năng tham gia vào toàn thể của nó, và nếu các thành viên của một cộng đồng ít nhất có thể được coi là bộ phận theo một nghĩa nào đó, thì trên thực tế họ cũng phải yêu toàn thể— tức cộng đồng —thậm chí còn hơn cả chính họ.

Một cách để thấy điều này là lưu ý rằng chỉ có toàn thể mới cho phép bộ phận hiện hữu hoặc trở thành chính nó một cách trọn vẹn. Bởi vì các bộ phận hoàn hảo hơn của toàn thể cho phép toàn thể trở thành toàn thể, và bằng cách đó hoàn chỉnh “tính thành phần” của mình, nên chúng cũng tự nhiên yêu toàn thể hơn bản thân mình. Hoặc có lẽ, khi yêu bản thân, họ phải yêu toàn bộ hơn bản thân mình để được là chính mình. Vì vậy, tình yêu của các bộ phận đối với toàn thể của chúng không phải là tình yêu “vị tha”, nhưng cũng không phải là tình yêu đơn thuần mang tính tự qui chiếu, chưa nói đến ích kỷ. Đúng hơn, nó được gài chặt vào mối liên hệ hỗ tương giữa các bộ phận và toàn thể, mặc dù ưu tiên với toàn thể. (26) Do đó, bộ phận yêu mến toàn thể không phải “đề quy chiếu thiện ích của toàn thể vào chính nó, mà đúng hơn qui chiếu bản thân nó vào thiện ích của toàn thể.” (27)

Việc có một cộng đồng gồm nhiều người, và nó có lý lẽ hoặc trật tự của một cộng đồng, tự trong nó và xét như trong nó đã là một điều tốt khác biệt và nói chung cao hơn những điều tốt đẹp *cho* hoặc tính tốt đẹp *của* mỗi thành viên trong cộng đồng đó như các cá nhân. Tất nhiên, Thánh Tôma đặc biệt nghĩ đến Thiên Chúa, Đấng là ích chung của mọi tạo vật. (28) Do đó, Thánh Tôma cũng nói với chúng ta rằng người có nhân đức nhưng không có đức ái thì thực sự có nhân đức, nhưng không có tính viên mãn của nó, bởi vì, trong khi một người như vậy có thể chiến đấu với lòng can đảm thực sự để bảo vệ kinh thành, lòng can đảm của họ không có hình thức bác ái, tức tình yêu Thiên Chúa. (29) Là thiện ích cao nhất, và do đó cũng là điều phổ quát nhất, Thiên Chúa là chung nhất. Nhân đức của một người như vậy, chính là một nhân đức tự nhiên, do đó không được sắp xếp một cách đầy đủ và đúng đắn. Điều đó có nghĩa là ngay cả tình yêu của họ dành cho kinh thành cũng không phải là mọi sự họ nên là. Mặc dù họ có thể yêu cộng đồng hoặc ích chung hơn bản thân mình, nhưng họ không yêu ích chung cao nhất hơn chính mình. Việc họ được sắp xếp cho “ích chung” vẫn chưa “chung” đủ.

Điểm cuối cùng này nêu lên một sự khác biệt quan trọng khác. Thánh Tôma phân biệt giữa các ích chung nằm bên ngoài cộng đồng đúng nghĩa với những ích chung không thể thiếu đối với cộng đồng. Một lần nữa, thí dụ hàng đầu là Thiên Chúa. Thiên Chúa là thiện ích chung của mọi cộng đồng thụ tạo và của vũ trụ bao lâu tất cả đều có cùng đích của họ nơi Thiên Chúa. Nghĩa này về ích chung dường như phản ánh một phạm trù khác với ích chung được hiểu như chính cộng đồng, vì theo một nghĩa nào đó, Thiên Chúa có thể được coi là một mục tiêu “ngoại tại”. Mặt khác, không giống như các loại mục tiêu khác, Thiên Chúa là điều tốt lành phổ quát nhất bởi vì Người là điều tốt lành của toàn thể bằng cách hiệp thông với toàn thể (trong khi chính Người không phải là một “bộ phận” của toàn thể theo bất cứ nghĩa nào; “Thiên Chúa cộng với thế giới” không hơn gì Thiên Chúa); (30) Người là thiện ích không chỉ như một thiện ích khác có thể so sánh với những thiện ích khác, mà là thiện ích cho phép mọi thiện ích hiện hữu.

Mặt khác, nghĩa toàn diện của ích chung tập chú vào chính trật tự của một cộng đồng, sự sắp xếp các bộ phận với nhau như trật tự vốn là toàn thể. Bằng cách này, dường như chúng ta đã tìm được đường quay trở lại nghĩa thứ hai của ích chung, đã được thảo luận trước đó. Nhưng nghĩa đó liên quan đến tính tốt của các thành viên mang trật tự lại cho cộng đồng; ở đây chúng ta đang nói tới thiện ích là chính cộng đồng, như một trật tự của các mối quan hệ bản thân về mặt hữu thể học có trước các hành vi có ý thức hoặc đạo đức của các thành viên trong cộng đồng đó. (31) Trật tự của tính đa dạng nơi các bộ phận cùng nhau tạo nên toàn thể tự nó đã là một loại hoàn thiện hay một điều tốt. Khi cố gắng giải thích tính đa dạng, Thánh Tôma nói với chúng ta rằng tính đa dạng của các tạo vật khiến cho toàn bộ vũ trụ phản ánh vẻ huy hoàng của Thiên Chúa. (32) Một cách hiển nhiên, cần có rất nhiều loại tạo vật khác nhau mới phản ánh được sự thống nhất-trùng hợp-với-tính đa dạng ngôi vị của Thiên Chúa.

Mà điều quan trọng cần lưu ý ở đây là tính đa dạng này chống lại khả thể thay thế lẫn nhau. Trong khi mỗi vị đều là một yếu tính thần linh, Chúa Cha và Chúa Con khác biệt rõ ràng ở chỗ không thể giản lược vào nhau; Chúa Cha là Chúa Cha vì Người không phải là Chúa Con, và Chúa Con là Chúa Con vì Người không phải là Chúa Cha, và v.v. với các mối quan hệ Ba Ngôi khác: thật vậy, chúng ta có thể nói rằng các ngôi vị của Ba Ngôi là tính không thể thay thế cho nhau [non-interchangeability]. Trong sáng thế có nhiều *loại* sự vật. Ở đây, chính sự đa dạng về loại sự vật đã cho phép toàn thể trở thành một toàn thể tích hợp [integrated], nghĩa là, nó cho phép toàn thể trở thành một toàn thể theo đúng nghĩa. Một cách có thực chất, chính sự kết hợp hài hòa của những điều này làm cho toàn thể trở thành một toàn thể và cho phép nó phản ánh vẻ huy hoàng của Thiên Chúa. Quả thực, chính sự phù hợp của các loại sự vật khác nhau cho phép toàn thể, trên thực tế, trở thành một toàn thể, thay vì chỉ đơn giản là một

tập hợp những sự vật song hành có liên quan ngẫu nhiên một cách thờ ơ. Nhưng điều này cũng hàm ý rằng mỗi bộ phận đều cho phép những bộ phận khác trở thành bộ phận của toàn thể. Do đó, điều tốt là chính cộng đồng là một điều tốt có trật tự và toàn diện, điều mà chúng ta có thể gọi là “tính ở với nhau một cách ăn khớp” [fitting-togetherness]. Vì vậy, tính hỗ tương đã đề cập ở trên trong mối liên hệ bộ phận-toàn thể đòi hỏi không những toàn thể cho phép các bộ phận là các bộ phận và các bộ phận cho phép toàn thể trở thành một toàn thể thống nhất, mà mỗi bộ phận cũng phải cho phép các bộ phận khác là các bộ phận và thực sự là các loại bộ phận đó. Các bộ phận thực sự “khớp” với nhau chứ không chỉ đơn giản là ghép lại với nhau. Đây là sự khác biệt giữa một đồng và một toàn thể.

Thực thể, như một ích chung “ngoại tại” của một cộng đồng, Thiên Chúa là thiện ích giúp cộng đồng thực sự trở nên toàn vẹn; Thiên Chúa quả là nguồn gốc căn bản của tính chung của ích chung. (33) Ích chung, như toàn thể và do đó, như thực tại trong mối quan hệ với các bộ phận, do đó, như D.C. Schindler nói, phải *được cho đi hoặc được tiếp nhận*. (34) Nó phải mang trong nó cấu trúc của một *quà tặng*. Một điểm có tương quan quan trọng ở đây. Nghĩa nội tại của ích chung, tức ích chung là chính cộng đồng, phải có *tính tự nhiên*, vì nó phải là *một điều gì đó*, vì nó liên quan đến các bộ phận như mô thức với chất thể. Một đồng không phải là một bản chất, nhưng toàn thể là một bản chất. Vì nó là bản chất, vì nó là nguyên nhân mô thức của một sự vật nào đó, nên nó cũng là điều đã được ban cho.

3. Đúng là Thánh Tôma đã đưa ra sự phân biệt quan trọng này là các xã hội gia đình và chính trị là những toàn thể xét theo trật tự và mối quan hệ của chúng, trong khi các thành viên cá nhân là những toàn thể như những hữu thể bản thể. (35) Vì vậy, việc so sánh toàn thể, đặc biệt là một toàn thể hữu cơ hoặc tự nhiên, với các thành phần của nó cũng là cách sử dụng loại suy. Vậy thì cộng đồng con người giống một đồng hay giống một toàn thể hơn? Loại suy là một hình thức khẳng định đúng hoặc có thực. Sự khác biệt vô tận cùng lúc với sự tương đồng trong định tính của Thánh Tôma có nghĩa muốn chứng tỏ rằng những người là thành viên của một cộng đồng không chỉ *đơn giản* là những bộ phận, một điều cũng có nghĩa là toàn bộ cộng đồng đó không chỉ đơn giản là một toàn thể. (36) Hoặc nói một cách khác là: các bộ phận không bao giờ đơn giản bị mất đi hoặc gộp lại [subsumed] trong toàn thể, nhưng như các ngôi vị, các bộ phận vừa là những toàn thể tự trong họ vừa là thành viên một cách khác biệt và yếu tính của toàn thể. Như những toàn thể trong chính họ, các bản vị không lạc mất trong ích chung mà tự mình là các thiện ích trong chính họ. Đây là cái nhìn sâu sắc quan trọng về hai ý nghĩa đầu tiên của “lợi ích chung”.

Thật vậy, chính vì ở đây chúng ta đang đề cập đến những bản vị, và do đó là sự hiệp thông bản vị, nên sự hỗ tương giữa toàn thể cộng đồng và bản vị được nâng cao về ý nghĩa, và ích chung tức cộng đồng không hề đơn giản khác với các sự hoàn hảo của các thành viên của nó. Do đó, nghĩa thứ ba của ích chung hiểu như điều tốt vốn là chính cộng đồng, bao hàm sự thật của cả nghĩa thứ nhất hướng đến thành viên [member-directed sense] của ích chung và nghĩa thứ hai thành viên-như- chính tính tốt [member-as-goodness sense]. Một lần nữa, sự kiện ích chung cao hơn không có nghĩa là các bộ phận chỉ đơn giản bị chìm lìm trong toàn thể, như bản sắc bản vị bị chìm lìm trong biển hiện hữu của một số tôn giáo phương Đông. Mối liên hệ này cũng không chỉ *đơn giản* là song hành với cách, chẳng hạn, các bộ phận của một sinh vật có thể được cho là chìm lìm trong hữu thể sống động vốn là toàn thể, đến nỗi, chẳng hạn, một bộ phận có thể đơn giản bị hy sinh vì lợi ích của toàn thể, giống như một con thằn lằn có thể hy sinh cái đuôi của mình để thoát khỏi kẻ săn mồi. Nếu bộ phận phải yêu cái toàn thể hơn chính nó, thì toàn thể, theo một cách khác, cũng phải yêu sự toàn vẹn của bộ phận, thậm chí đôi khi gây tổn hại cho chính nó, nếu nó vẫn là loại toàn thể đúng đắn. Một cách đoán chừng, khi chúng ta nghĩ về vấn đề này, một số cộng đồng có thể giống như một sinh vật hơn

những cộng đồng khác: trong bối cảnh hiện đại của tổ chức chính trị dựa vào nhà nước, với tất cả những tách biệt với cộng đồng địa phương và các hữu thể nhân bản có kinh nghiệm, ích chung gia đình và ích chung của giáo hội dường như giống như những toàn thể hữu cơ hơn là lợi ích chung chính trị.

Hình ảnh trở nên khó khăn hơn ở điểm này. Thánh Tôma sử dụng chính loại suy này để biện minh cho việc xử tử tội phạm, những kẻ được so sánh với các bộ phận cơ thể bị hoại tử [gangrenous]. (37) Tuy nhiên, có lẽ ngài do dự khi áp dụng loại suy quá nghiêm ngặt, ít nhất là đối với xã hội chính trị. Là những bộ phận mà “tính bộ phận” cũng đòi hỏi sự trọn vẹn của chúng, những hữu thể nhân bản cá nhân phần nào vượt lên trên xã hội gia đình và dân sự. Những lợi ích chung này không thể nắm bắt được tất cả những gì là chung của thiện ích. Việc cá nhân không chỉ chìm đắm trong đời sống gia đình hay dân sự là vì lợi ích chung cao cả hơn là Thiên Chúa. Chẳng hạn, công dân không chỉ là một công dân, họ còn là thành viên của một gia đình, của Giáo hội, Thân thể Chúa Kitô, của một vũ trụ vốn có một ích chung riêng của nó, v.v. Chưa hết, thậm chí con người không chỉ chìm ngập trong Thiên Chúa, mà còn được ban cho “không gian” để trở thành một toàn thể. Hữu thể nhân bản và tự do, dù tham dự vào hữu thể tuyệt đối và tự do vô hạn của Thiên Chúa, tuy nhiên, đối với tất cả những điều đó, vẫn là hữu thể và tự do được tạo dựng và tham gia. Tiếng “xin vâng” của Đức Maria cùng một lúc được ban cho Mẹ nhưng thực sự là của riêng Mẹ. Mặt khác, có lẽ chỉ vì cộng đồng, theo một nghĩa khác, là một thiện ích cao hơn nên việc loại suy mới có một ý nghĩa nào đó. Vì vậy, ngay cả ở đây, chúng ta cũng thấy luận lý không thể tránh khỏi của tình yêu bản thân đối với cộng đồng nói chung hơn là tình yêu của bản thân dành cho chính mình. Có lẽ cách duy nhất để hiểu điều này là phải hiểu rằng các bộ phận không chỉ đơn giản là bộ phận-bản vị-đồng thời-với-việc-là-toàn-thể-bản vị [personal-parts-simultaneously-with-being-personal-wholes], mà toàn thể, như là sự hiệp thông nhân bản và là sự hiệp thông với Thiên Chúa, nghĩa là sự hiệp thông giữa các bản vị, tự nó là một toàn thể có tính bản vị.

Thánh Tôma thường sử dụng loại suy từng phần với toàn thể để giải thích cơ sở thuật lý cho việc một công dân hy sinh tài sản hoặc mạng sống của mình vì thiện ích chung. Vì vậy, người sẵn sàng hy sinh mạng sống của mình vì toàn thể là một người tử vì đạo hoặc một anh hùng, hơn là một kẻ lập dị phi lý. Đức ái được biểu lộ nơi người hy sinh mạng sống mình vì người khác là minh chứng cho ích chung mà họ có chung, chính là sự hiệp thông giữa các bản vị. (38) Nếu chúng ta nghe nói về một người mẹ hy sinh mạng sống vì đứa con thơ của mình, có lẽ chúng ta nghĩ rằng hành động đó đã bị hiểu sai một cách nghiêm trọng nếu nó được mô tả là “cử chỉ yêu thương phi lý”. Ngược lại, chúng ta sẽ trả lời rằng hành động như vậy là hết sức hợp lý. Mặt khác, nếu nhận xét rằng hành động đó chắc hẳn do người mẹ mong muốn tự thể hiện mình, thì có lẽ chúng ta sẽ nghĩ rằng hành động đó đã bị hiểu sai một cách nghiêm trọng, ngay cả khi chúng ta không muốn phủ nhận rằng một người phụ nữ như vậy không những cứu vãn thiện ích của đứa con thơ của mình mà còn hành động theo cách thể hiện cả thiện ích riêng của mình. Nếu người mẹ và đứa con chỉ được coi là những toàn thể song song, thì sự hy sinh của người này cho người kia vẫn chưa đạt tới cốt lõi thuật lý của tình mẹ. Thực thế, ẩn ngay bên dưới bề mặt là một điều tốt không thể giản lược cả vào đứa con được coi như một đứa con lẫn vào người mẹ được coi như một người mẹ. Không hề làm suy giảm chút nào tình yêu mà người mẹ dành riêng cho con mình, trái lại còn xác nhận nó nữa, tình yêu của người mẹ cũng và đồng thời hướng đến thiện ích là sự hiệp thông mà mẹ và con cùng chia sẻ, những gì mẹ và con cùng có với nhau. Khi hành động như vậy, trên thực tế bà đang hoàn thiện cộng đồng đó. Điều này gợi ý rằng luôn có cái “nhiều hơn” trong các cộng đồng bản vị và cái “nhiều hơn” này luôn được đặt trong một phẩm trật vốn là một phần của cấu trúc sáng thế. Sự ưa thích của một người đối với gia đình, thành phố, quốc gia hoặc văn hóa chỉ được sắp xếp tốt nếu tất cả những tình yêu này được đặt bên trong và sắp xếp bởi tình yêu

toàn bộ thực tại tạo dựng và cuối cùng là Thiên Chúa.

Thật vậy, điều kiện tiên quyết cơ bản để tham gia vào ích chung thực sự theo nghĩa toàn diện là nó phải là ích chung của một cộng đồng đáng được chết cho; nếu không, thì đó không thực sự là một ích *chung*, và do vậy đó không thực sự là một cộng đoàn theo nghĩa chặt chẽ nhất, bởi vì nó không có khả năng được yêu thương hơn chính mình. Điều ngược lại cũng đúng: chỉ có ích chung theo nghĩa toàn diện mới đáng chết cho vì chỉ là ích chung đích thực khi cho phép chúng ta khao khát và yêu mến một sự hoàn hảo vừa của chúng ta vừa vượt quá chúng ta.

Những điều đã nói ở trên chỉ ra lý do tại sao ý nghĩa “cao hơn” trong ích chung về bản chất không thể mang tính cộng [additive] hoặc số học; nếu các bản vị, theo một nghĩa nào đó, là “những vô hạn” dựa trên cơ sở họ *capax Dei* [có khả năng biết Thiên Chúa], (39) thì việc cộng bao nhiêu “vô hạn”, trong nguyên tắc, cũng không thể bằng nhiều hơn một vô hạn. Vì vậy, ý nghĩa “cao hơn” phải thực sự siêu việt, nhưng đồng thời nó cũng tuyệt đối nội tại trong các thành viên của cộng đồng. Do đó, tất cả các cách giải thích “duy tập thể” đều bị loại trừ, vì những cách giải thích này luôn sai lầm ở bên này hoặc bên kia (hoặc cả hai cùng một lúc). Chúng hoặc đơn giản đánh mất cảm thức về bản vị hoặc đánh mất cảm thức về cộng đồng, nhưng chúng xử lý mối quan hệ giữa bộ phận với toàn thể theo một cách thức định lượng đơn thuần. (40) Do đó, chẳng hạn, cả chủ nghĩa cộng sản lẫn chủ nghĩa cá nhân mặc ai nấy làm đều có chung sự kiện là “chủ nghĩa duy tập thể”.

Tính hỗ tương của toàn bộ và thành phần cũng có giá trị đối với mối quan hệ giữa các cộng đồng phổ quát hơn và ít phổ quát hơn. Do đó, nếu ở một trật tự nào đó, cộng đồng dân sự phổ quát và trọn vẹn hơn cộng đồng gia đình, thì cộng đồng gia đình vẫn có tính cơ bản hay “nguyên thủy” hơn và do đó, theo cách riêng của nó, có một ưu tiên nhất định. Xã hội dân sự là vì lợi ích của các gia đình, ngay cả khi gia đình cũng vì lợi ích của xã hội dân sự. Hôn nhân là vì gia đình, ngay cả khi gia đình là kết quả của hôn nhân và bằng cách đó nó hoàn thiện gia đình và cho phép gia đình là chính nó. Tuy nhiên, cấu trúc phân cấp sắc nét này một phần mang tính phối cảnh [perspectival], theo các trật tự có liên quan một cách nội tại nhưng không hoàn toàn đồng nhất. Do đó, Thánh Tôma nói với chúng ta rằng vợ của một tên tội phạm có quyền hy vọng anh ta trốn thoát, ngay cả khi thẩm phán ra hình phạt cho anh ta một cách chính đáng. (41) Mỗi người đều tìm kiếm một ích chung, nhưng chúng là những ích chung khác biệt. Bởi vì, giống như bản vị, gia đình không *chỉ* là một thực tại dân sự, nó cũng không đơn giản chìm lìm trong ích chung dân sự.

Điều này cuối cùng đưa chúng ta đến những câu hỏi được nêu ra bởi định nghĩa về ích chung được đưa ra tại Vatican II và những nơi khác. Trong khi nó nói về ích chung trong mối tương quan với cá nhân, nó cũng liên kết thiện ích đó với ý tưởng về ơn gọi, làm nổi bật cảm thức về tính nguồn gốc của nó trong tư cách tạo vật của con người. “Ơn gọi” hàm ngụ ý tưởng về một ơn gọi nguyên thủy và yếu tính và do đó là yêu cầu những người khác (và cuối cùng là yêu cầu Những Vị Khác trong Ba Ngôi) vốn bắt nguồn từ, và thực ra cấu thành nên, chính hữu thể con người. Nói cách khác, nó bao hàm ích chung nền tảng của cộng đồng nơi ơn gọi bắt nguồn. Điều cần thiết cho một ý nghĩa chân chính của “ích chung” là sự thừa nhận hữu thể của nhân vị, theo lời của Ratzinger, cả “từ” [from] và “cho” [for] (hoặc “cho” vì “từ”). Như thế, theo cách này, trên thực tế, định nghĩa của Vatican II về ích chung là sự hiện thân của ích chung toàn diện như là thiện ích vốn là toàn thể.

4. Ở điểm này có thể đưa ra một số điểm tóm tắt. Đầu tiên, và mang tính hoàn cầu hơn cả, ý thức toàn diện thứ ba về ích chung này không chỉ đơn giản là một trong những *loại* thiện ích

khác nhau; nó không phải là một loại thiện ích. Nếu lý luận cho đến nay vẫn đúng, thì xét cho cùng, đó là điển hình của thiện ích nhân bản *đúng nghĩa*. Thực vậy, theo nghĩa đầy đủ nhất, đó là một cách nhìn chính sự thiện vốn là Thiên Chúa.

Điều này liên quan với một điều khác. Các thiện ích chung theo nghĩa mà chúng ta đang nói đến nhất thiết phải là tự nhiên đối với các hữu thể nhân bản. Nếu chúng không có nguồn gốc tự nhiên thì chúng thực sự không phải là các thiện ích chung và do đó không phải là các cộng đồng. Do đó, từ bản chất của chúng, chúng không thể được xây dựng một cách đơn giản. Nếu toàn thể là sự hoàn hảo của bộ phận, nếu nó giống như hành động đối với tiềm năng, thì toàn thể phải có trước về mặt hữu thể học, ngay cả khi theo thứ tự thực hiện, bộ phận có thể có trước nhất. Đúng là một nhóm có thể thành lập, trên cơ sở một thỏa thuận, một câu lạc bộ hoặc một hiệp hội nào đó nhằm mục đích thực hiện x, y hoặc z. Chúng ta có thể gọi nhóm này là “được xây dựng” theo nghĩa nó là kết quả của những lựa chọn và hành động nhất định của các thành viên. Nhưng trong chừng mực nó thực sự là một “cộng đồng” như chúng ta đã hiểu chữ đó ở đây, và trong chừng mực việc ở trong cộng đồng đó thực sự đang hoàn thiện, thì về nguyên tắc, nó phải đi trước các thành viên. Nếu không thì đó không thực sự là một cộng đồng theo nghĩa đầy đủ mà giống một nhóm gồm những cá nhân tìm kiếm những lợi ích song song. (42) Và quả thực, nếu lý do duy nhất khiến một nhóm đến với nhau là vì x, y hoặc z, sao cho nhóm không đồng thời hình thành một loại tình bạn, sao cho x, y và z chỉ hoàn thiện các thành viên chứ không phải bản thân nhóm, thì ở mức độ đó nó thực sự không phải là một cộng đồng.

Có một hệ luận khác. Nếu ích chung đích thực và cộng đồng không phải là những thứ có thể được xây dựng, nhưng theo nghĩa nó là tự nhiên và “đi trước” các thành viên của chúng, thì “sự lựa chọn” gia nhập một cộng đồng luôn là một sự lựa chọn trong một trật tự đã được đưa ra, “được xây dựng vào chính sự vật,” có thể nói như thế. Gia nhập cộng đồng là gia nhập trật tự đã được xây dựng vào các hữu thể nhân bản theo cách thức giúp cho trật tự đó được hoàn thiện hoặc sinh hoa trái. Một lần nữa, ích chung theo nghĩa đầy đủ nhất luôn phải đi trước một phần hành vi tự do của các thành viên; hành vi của các thành viên phải được tự do trong một trật tự đã được khắc ghi trong thực tại một cách nào đó.

Tiếp theo, nghĩa toàn diện thứ ba của chúng ta về ích chung có tác dụng bao trùm cả giá trị và phúc lợi của cá nhân cũng như các nguyên tắc sắp xếp nhân đức của cộng đồng, trong khi làm cho cả hai trở nên cụ thể hơn. Không có ít nhất sự hiện diện ngầm và sự ưu tiên của ý nghĩa toàn diện này, những điều khác được thảo luận ở trên có xu hướng đi theo hướng giản lược của các thiện ích cá nhân. Khi điều này xảy ra, nghĩa đầu tiên của ích chung có xu hướng mang màu sắc của sự hiểu biết mang tính công cụ về các xã hội cả lớn lẫn nhỏ, chỉ coi các cộng đồng dưới góc độ những gì chúng sản xuất cuối cùng như các loại thiện ích cá nhân khác nhau. Khi đó, ngay cả ích chung như tính thiện ích của các thành viên trong cộng đồng cũng có thể bị giản lược thành một ý nghĩa công cụ: chẳng hạn, người ta muốn tín thác các đối tác kinh doanh của mình nếu có thể tối đa hóa lợi nhuận.

Quan trọng đối với mục đích của chúng ta còn một điểm nữa. Trong chừng mực con người bị tách khỏi các ích chung đích thực và toàn diện, thì con người trên thực tế có xu hướng biến mất, như quan điểm phiến diện coi cộng đồng như một “toàn bộ” nhấn chìm các “bộ phận” của nó đã làm. Để hiểu tại sao lại như vậy, tại sao việc nhấn mạnh một chiều vào tính cá nhân và quyền tự chủ trên thực tế lại làm mất đi con người (một cách nghịch lý), có thể được nhận thấy dễ dàng hơn nếu chúng ta xem xét các hậu quả của xu hướng công cụ vừa được đề cập.

Đầu tiên, các thiện ích có tính dụng cụ quan trọng đối với những gì chúng sản xuất ra chứ

không phải đối với bản thân dụng cụ. Nhưng điều này cũng có nghĩa là về nguyên tắc những thiện ích đó *có thể trao đổi được* với bất cứ thứ gì khác có thể tạo ra thiện ích mà thiện ích công cụ đó là công cụ. Do đó, trong chừng mực một thiện ích công cụ được coi là công cụ thì tính chất tốt của nó không quan hệ. Do đó, chủ nghĩa công cụ khiến chúng ta *không tập chú vào bản thân sự vật*, ngoại trừ trong chừng mực sự vật đó có thể là một công cụ tốt hoặc không, tức là hoạt động tốt. Vì vậy, trong chừng mực chúng ta có thể nhận được cùng một kết quả hoặc một kết quả tương tự từ một công cụ khác, chúng ta sẽ dừng dừng đối với việc phải sử dụng công cụ nào. Trong chừng mực ai đó quan tâm đến việc phải sử dụng thiện ích công cụ *này*, thay vì một thứ tương đương thực sự, thì chính đến mức đó, người này không coi thiện ích đó thuần túy là công cụ. Đúng hơn, họ quan tâm đến thiện ích là chính sự vật đó.

Thứ hai, “tính có thể hoán đổi” [exchangeability] này mở rộng một cách hợp lý đến các bộ phận của các thiện ích công cụ. Trong chừng mực một bộ phận được coi đơn giản là một bộ phận của một thiện ích công cụ và không quan trọng bằng vì những lý do khác, thì về nguyên tắc, bộ phận đó cũng *có thể hoán đổi* với một thứ khác có thể phục vụ tương tự cho toàn bộ thiện ích công cụ. Nói cách khác, nếu một bộ phận khác có thể được phát hiện hoạt động gần giống như bộ phận hiện có thì bộ phận sau cũng có thể được hoán đổi cho bộ phận trước. Nếu một doanh nghiệp chỉ được xem như một phương tiện để kiếm lợi nhuận và nếu một nhân viên chỉ được xem như một nhân viên thì nhân viên đó có thể được hoán đổi như một “bộ phận” với một nhân viên tiềm năng khác (hoặc thực tế là với một chiếc máy) có khả năng tương đương hoặc tốt hơn. Do đó, các bộ phận của một toàn thể công cụ là chính chúng, trong chừng mực chúng được coi là các bộ phận của toàn thể công cụ, tất yếu bị giản lược thành thiện ích công cụ và có thể hoán đổi. Tất nhiên, cùng một luận lý học này mở rộng một cách tự nhiên đến “các bộ phận” của “các bộ phận”, *ad infinitum* (đến vô tận).

Sự thiếu vắng tính hỗ tương này trong mối liên hệ bộ phận-toàn bộ trong luận lý của chủ nghĩa công cụ cũng mở rộng sang mối liên hệ bộ phận với bộ phận. Nếu các bộ phận hoặc thành viên của một cộng đồng chỉ được coi như thiện ích công cụ, thì mỗi người sẽ xem những người bạn đồng hành của mình (và chính mình) theo cách này: như những phương tiện để cộng đồng tạo ra phúc lợi. Do đó, một “cộng đồng” như vậy chỉ có thể được hiểu là sự theo đuổi song song lợi ích tư riêng hoặc cá nhân, và mối liên hệ với những người khác trong doanh nghiệp—ý nghĩa về “cộng đồng” mà họ sở hữu với nhau—sẽ nhất thiết phải được xem xét một cách công cụ. Để tiếp tục thí dụ của chúng ta, mỗi nhân viên sẽ coi việc đồng nghiệp của mình theo đuổi lợi ích cá nhân của họ chỉ là sự trợ giúp cho việc anh ta theo đuổi lợi ích cá nhân của mình. Do đó, nếu không có ý nghĩa toàn diện của ích chung, chúng ta không những chỉ đánh mất yếu tố “tính chung” trong ý niệm ích chung, mà như đã lưu ý trước đó, chúng ta còn bắt đầu coi “tính chung” như cạnh tranh với “tính thiện ích”.

Tất nhiên, điều cũng đúng là một bộ phận, chẳng hạn như một nhân viên, thường không được coi chỉ là một bộ phận mà còn được coi là một toàn thể hoặc một phần của ích chung khác. Có lẽ gần như không thể quy các thành viên của một nhóm thành những sản phẩm công cụ thuần túy. Người ta tự nhiên tốt hơn thế. Nhưng việc điều ấy đúng có nghĩa là chúng ta không thể cư trú bền vững trong luận lý của thiện ích công cụ. Nếu Thánh Tôma đúng, thì điều tự nhiên đối với chúng ta là tìm kiếm ích chung đích thực, vốn là chính cộng đồng, cho dù chúng ta có thể bóp cong và bóp méo sự thật nhân bản nguyên thủy này ra sao.

Tuy nhiên, khi những bóp méo này xảy ra, thì thiện ích của toàn thể, như việc “ăn khớp với nhau” toàn diện hoặc trật tự của các bộ phận, được hiểu như sự ăn khớp với nhau của các bộ phận có tiềm năng hoặc trong nguyên tắc có thể hoán đổi được. Do đó, sự ăn khớp với nhau về nguyên tắc không phải là sự ăn khớp với nhau chỉ của một số loại sự vật nào đó có sự sắp

xếp nội tâm với nhau. Tính hỗ tương giữa toàn bộ với các bộ phận và giữa bộ phận với bộ phận khi đó trở thành một sự hỗ tương duy cơ học. Nếu miếng sắt ít nhất có thể tạo nên một cái chặn cửa tốt như một vật được chế tạo để làm cái chặn cửa, thì miếng sắt cũng có thể dễ dàng trở thành một cái chặn cửa. Cánh cửa và miếng sắt, theo nghĩa này, chỉ có một mối liên hệ toàn vẹn về mặt cơ học hoặc chức năng hoặc “ăn khớp với nhau”. Trong trường hợp này, các chặn cửa và các miếng sắt có thể được hoán đổi một cách đơn giản. Tương tự như vậy, sự ăn khớp với nhau một cách chặt chẽ giữa các bộ phận của một doanh nghiệp được hình thành chỉ vì lợi nhuận là một sự kết hợp thuần túy về mặt chức năng. (43)

Khi áp dụng nguyên tắc có thể hoán đổi này vào các cộng đồng con người, chúng ta có thể thấy rằng, trong chừng mực một “cộng đồng” hay “ích chung” được quan niệm thuần túy theo cách này, trong chừng mực nó chỉ được quan niệm một cách công cụ, thì nó không thể được coi là “tự nhiên.” Điều này là do nó không được quan niệm theo hình thức như một toàn thể mà theo chức năng và khả thể hoán đổi với các vật tương đương khác, cả ở bình diện toàn thể lẫn bình diện các bộ phận. Nhưng sự ăn khớp với nhau này là sự ăn khớp của một đồ tạo tác chứ không phải của bản chất. (44)

5. Trong khi Kitô giáo suy nghĩ rằng mọi người không thể bị giản lược vào vai trò của họ trong trật tự dân sự (vì nguồn gốc và số phận của họ nằm ở ích chung lớn hơn), bao lâu một cộng đồng địa phương, hay một thành phố, hoặc một quốc gia, một nhà nước, hoặc một nền văn hóa, hay toàn bộ nhân loại là một cộng đồng của những bản vị, dù được định nghĩa một cách lỏng lẻo hay cứng nhắc, thì nó cũng phải tạo nên một thiện ích trong chính nó. (45) Thật vậy, nếu không, thì nó thực sự không thể được coi là một cộng đồng đúng nghĩa. (46) Do đó, trong nguyên tắc, ngay cả xã hội dân sự, bao lâu còn là một cộng đồng, đại diện cho ích chung theo nghĩa đầy đủ nhất này. Tuy nhiên, tập chú cuối cùng của chúng ta là vào ích chung của cộng đồng hôn nhân và gia đình.

Khi nghĩ tới khái niệm ích chung đã được phác thảo cho đến thời điểm này, chúng ta có thể thấy ngay rằng nó không hiển thị ở đâu cho bằng ở ý tưởng hôn nhân và gia đình được lấy cảm hứng từ Kitô giáo. Tôi nói “được linh hứng bởi Kitô giáo” bởi vì, như đã lưu ý ở trên, trong việc phân định sự độc quyền của gia đình về bản sắc bản vị đôi khi hiện hữu ở các xã hội khác nhau, Kitô giáo cũng thâm hậu hóa một cách triệt để các nền tảng gia đình. Với tư cách là cộng đồng nhân loại nguyên thủy và là tế bào nhỏ nhất của xã hội dân sự, hôn nhân và sự phát triển của nó trong gia đình là những điển hình căn bản trong trật tự tạo dựng vì ích chung. (47) Việc hôn nhân và gia đình là mô hình vì ích chung của mọi cộng đồng tạo dựng là chân thực bởi vì chúng nhân bản từ nền tảng: vợ chồng và các thành viên trong gia đình chỉ có thể tham gia vào ích chung của họ vì trật tự của nó cũng là trật tự của con người họ. Giờ đây, trật tự này như một trật tự hữu thể, được làm cho hiển thị trong cơ thể con người, không những ở dạng lưỡng hình [dimorphism] giới tính mà còn ở sự khởi đầu hợp tử [zyotic] của nó và toàn bộ quá trình hướng tới tuổi già. Việc các thành viên trong gia đình có chung phong cách, tính cách và ngoại hình thể lý rất có ý nghĩa ở đây. Nam và nữ có mối tương quan với nhau và với cuộc sống của trẻ sơ sinh, mối tương quan này đầy hứa hẹn. Tuổi tác, như biểu lộ vị trí của chúng ta trong sự đến và đi của các thế hệ, rõ ràng đặt chúng ta trong mối quan hệ với toàn thể. Khi một người phụ nữ nhìn thấy chồng và bố mẹ chồng hòa quyện hoàn hảo với chính mình và với cha mẹ mình trong con cái mình, nàng hiểu rất cụ thể ý tưởng trong Kinh thánh về việc người đàn ông và người phụ nữ trở thành “một xương một thịt”. Khi một người nhìn vào gương soi và nhìn thấy cha mẹ mình, trải nghiệm hiện sinh đơn giản sẽ giúp anh ta nhớ lại mình là ai, những hạn chế, điểm yếu, điểm mạnh của mình. Trên hết, nó giúp anh ta nhìn thấy số phận của mình cũng như tầm quan trọng và ý nghĩa của cuộc sống.

Vì thế, hôn nhân và gia đình là sự ăn khớp với nhau tạo nên ích chung theo nghĩa toàn diện nhất. Chúng tốt theo đúng bản chất của chúng, nghĩa là, như một hình thức, *một điều gì đó*, một bản chất. Các mối quan hệ là những thí dụ hàng đầu về việc không có tính công cụ, không có tính hoán đổi. Do đó, đây cũng là loại toàn thể mà thiện ích của nó vừa siêu việt vừa mang tính nội tại nơi các thành viên.

Ở điểm này, có lẽ sẽ hữu ích nếu đưa ra một thí dụ về cách điều này “lợi dụng thời cơ” (cashes out) ra sao trong một vấn đề văn hóa quan trọng. Những gì đã nói cho đến nay cho chúng ta cái nhìn thoáng qua về lý do tại sao “các kỹ thuật sinh sản nhân tạo” (artificial reproductive techniques viết tắt là ART) lại vi phạm ích chung và trên cơ sở đó, vi phạm điều phải có để là một bản vị. ART muốn nói với cha mẹ, đưa con và toàn bộ cộng đồng rằng đứa con có được sự hiện hữu của nó nhờ một lựa chọn, trong nguyên tắc, tách khỏi hành vi yêu thương vốn thuộc trật tự được khắc ghi trong cơ thể của người mẹ và người cha, một trật tự đi trước bất cứ hành vi tự do nào từ phía họ. Do đó, ART gợi ý rằng sự khởi đầu của đứa con bắt nguồn từ kỹ thuật và sự lựa chọn. Nhưng việc này buộc sự hiện hữu của đứa con phải lệ thuộc những hành vi tự do của cha mẹ, theo luận lý học sản xuất. Đây là một loại “luận lý” rất khác so với loại “luận lý” của ích chung như chúng ta đã mô tả. Trong quan niệm thông thường, đứa con không thể bị giản lược vào một hành vi lựa chọn. Mặc dù cha mẹ chắc chắn có thể và chọn sinh con khi họ thụ thai theo cách thông thường, theo nghĩa khi việc thụ thai một đứa trẻ diễn ra trong bối cảnh của một loạt các hành vi tự do, họ thực hiện việc đó theo trật tự đã được ấn định và ghi khắc trong cơ thể họ. Do đó, các hành vi tự do, không hề mất đi tính cách tự do của chúng chút nào, là những hành vi mà *Gestalt* hoặc “hình thức” của chúng đã được ban cho một phần. Điểm này có xu hướng bị mất hút trong các dạng lý thuyết hành động quá “duy ý hướng” [intentionalist].

Theo nghĩa này, đứa con được thụ thai tự nhiên đã tiềm ẩn trong hành vi yêu thương vốn của riêng hôn nhân. Trật tự gia đình có trước đứa con và thậm chí còn có trước cả cha mẹ. Thực thế, “sự lựa chọn” của cha mẹ chỉ có thể xảy ra dưới hình thức “đồng ý” với những gì đã tiềm ẩn trong họ. Do đó, nguồn của đứa con đã được chứa đựng bên trong và thực sự có trước hữu thể của cha mẹ như cha và mẹ. Do đó, đứa trẻ là kết quả của sự kết hợp giữa cha và mẹ, sự kết hợp vốn đã là một hình thức mà họ bị lôi kéo vào trong các hành vi tự do của mình. Điều này có nghĩa là ngay khi họ “chọn” có con - chẳng hạn như vì họ hiện ở điều kiện tốt hơn để có con, hoặc thậm chí vì họ chỉ có con trai và họ muốn có con gái - họ luôn ở vị trí tiếp nhận đứa con được ban cho theo trật tự này, trong đó các hành vi tự do của họ được hình thành và cấu thành câu trả “có”. Nếu họ muốn một con gái nhưng lại có được một con trai nữa, họ có thể thất vọng, nhưng thất vọng không đồng nhất với việc cho rằng đã xảy ra sai lầm. Chẳng hạn, nó không dẫn đến kết luận một cách hợp lý rằng “các phương pháp” của họ cần được cải thiện. Sự sẵn có [givenness] của hình thức hành vi của họ, như sự kết hợp cơ thể của họ với nhau, có nghĩa là họ chỉ có thể hiểu đứa con như một ân ban, nghĩa là như một hoa trái chứ không phải như một “sản phẩm” của tình yêu nơi họ. Họ không hề từ chối đứa con mà không đồng thời từ chối trật tự đã cung ứng hình thức cho những hành vi diễn tả và cụ thể hóa tình yêu của họ. Nói cách khác, họ không thể từ chối đứa con mà đồng thời không từ chối bản thân, tình yêu và cuộc hôn nhân của họ. Một cách nào đó, họ phải nghĩ rằng đây luôn là đứa con của tình yêu họ, ngay cả trước hành động tự do cho phép việc thụ thai xảy ra. Vì lý do này, nếu đứa con hóa ra là con trai chứ không phải con gái, hoặc một đứa trẻ ốm yếu thay vì khỏe mạnh, thì họ đã có tương quan và là một phần của toàn thể - nghĩa là ích chung - với đứa con đó, bởi vì theo nghĩa này họ đã luôn như vậy. Và như thế, vì đứa con này “luôn luôn” là con của họ nên họ phải đón nhận đứa con theo những điều kiện đó, giống như họ sẽ tiếp tục yêu thương và chăm sóc—nghĩa là họ sẽ tiếp tục tham gia vào ích chung mà họ cùng chia sẻ—một đứa con sau này mắc bệnh bạch cầu. Khi đó, ích chung của gia đình được “xây

dựng vào” trật tự đi trước các hành vi tự do của vợ chồng và là nền tảng cho tình yêu của họ cũng như các hành vi riêng của nó. Sự ăn khớp với nhau của vợ chồng cũng đã và đang (ngâm) là sự ăn khớp với nhau giữa mẹ-cha-con. Nó là sự ăn khớp với nhau vốn không thể hoán đổi, không mang tính công cụ. Nó là ích chung đi trước (ngâm) bất cứ hành vi tự do nào, nhưng tất nhiên đòi hỏi những hành vi tự do để thực hiện đầy đủ (trong trật tự thực hiện).

ART tuân theo một “luận lý” hoàn toàn khác, một luận lý sản xuất hơn là tiếp nhận. Luận lý sản xuất gợi ý rằng đứa con trên thực tế có thể bị gián lược theo sự lựa chọn của cha mẹ. Đúng là ngay cả ở đây, hành động cũng phải diễn ra theo một trình tự nhất định: ART thường sử dụng tế bào giao tử [gametic] của cặp vợ chồng để “thai nghén” một đứa con “có liên hệ về sinh học” với cả cha lẫn mẹ; thiết bị và kỹ thuật của phòng khám hoặc phòng thí nghiệm không thể là bất cứ tập hợp vật phẩm ngẫu nhiên nào, v.v. Tuy nhiên, điều này chỉ chứng tỏ rằng con người không thể tạo ra *ex nihilo* [từ hư không]. Họ luôn phải bắt đầu với một cái gì đó được ban sẵn. Thực thế, điều nó chứng tỏ là chúng ta không thể bước hoàn toàn ra ngoài trật tự của ích chung theo nghĩa đầy đủ nhất. Nhưng ART trên thực tế là sự lựa chọn để thực hiện một bước quan trọng trong quá trình thụ thai một đứa con ngoài trật tự đã được ban cho như gắn liền với việc thụ thai một đứa con cách tự nhiên. Làm như vậy có nghĩa là muốn nói rằng đứa con không bắt đầu từ bên trong nó, nghĩa là muốn nói mối quan hệ về nguyên tắc có thể tách rời giữa việc đứa trẻ chào đời và trật tự riêng của tình yêu vợ chồng. Ngay cả khi cha mẹ trên thực tế sử dụng IVF với động cơ yêu thương, thì hành động của họ - và của các bác sĩ và kỹ thuật viên khác nhau có liên quan - trong nguyên tắc là một loại hành động tách biệt với trật tự tình yêu đã được ghi khắc trong cơ thể họ và những hành vi riêng của họ. Do đó, đứa con không thể truy cứu ngược lại trật tự phát sinh những hành vi yêu thương đặc trưng của hôn nhân. Do đó, không thể coi đứa con như đã tiềm ẩn trong những hành động yêu thương đó ngay cả trước khi cha mẹ có sự lựa chọn tự do. Do đó, đứa con cũng được truy cứu trở lại từ việc lựa chọn trao đổi một món của trật tự đó để lấy thứ mà họ tin là tương đương. Nhưng sự lựa chọn sử dụng ART và các hành động xảy ra sau đó chỉ tốt hoặc có giá trị như những hành động sản xuất - như *poiesis* [sản xuất] hơn là *praxis* [hành động] (*). ART là loại hành vi chỉ được thực hiện vì sản phẩm chứ không phải vì chính hành động là một thiện ích trong chính nó. Đây là lý do tại sao, khi vì lý do này hay lý do khác không thể sử dụng cả hai hoặc thậm chí một trong hai tế bào giao tử của cặp vợ chồng, thì ART khác loại [heterologous ART] là một bước tiếp theo hoặc sự nhượng bộ tự nhiên. Con đường của khả thể hoán đổi là một con đường khó rời bỏ. Dù sao, món đặc thù bị loại bỏ là trật tự hoặc tính ăn khớp với nhau của vợ chồng, trật tự vốn được ghi khắc trong thân xác họ và những hành vi yêu thương riêng của thân xác họ với tư cách vợ chồng. Vì thế đứa con không được tiếp nhận; đúng hơn là “nguyên liệu thô” (những thứ nhất thiết được ban cho) được sử dụng trong diễn trình sản xuất. (48)

Các hệ luận của “luận lý” này lớn hơn nhiều so với những gì người ta thường đánh giá. Đầu tiên là khả năng trao đổi của cơ thể và các hành vi tự nhiên của nó với các hành vi và phương pháp kỹ thuật. Nhưng nếu cơ thể và các hoạt động của nó có thể được thay thế bằng các kỹ thuật và dụng cụ của phòng thí nghiệm thì phòng thí nghiệm đã được quan niệm như một tương đương với cơ thể và các hành vi của nó. Nói một cách tượng hình hơn, điều này không những nói lên ý tưởng cho rằng phòng thí nghiệm có thể đóng vai trò như một tử cung, vì ở một mức độ nào đó, nó tương đương với một tử cung, mà nó còn nói rằng về nguyên tắc tử cung có thể gián lược thành một loại cơ chế máy móc, mặc dù kém chính xác hơn và dễ sai sót hơn những công cụ mà chúng ta có thể phát triển bằng cách sử dụng tính hợp lý về mặt kỹ thuật.

Thứ hai, có khả thể hoán đổi thiết yếu giữa đứa trẻ và một tập hợp các “loại” trẻ em khác có thể có, như đã được hình dung trong các diễn trình ngụ ý bởi sản xuất. Khi chúng ta lấy một hoặc nhiều mảnh ra khỏi trật tự riêng của chúng vốn được khắc ghi trong cơ thể và các hành động phù hợp với nó, chúng ta biến mảnh đó thành một vật thể mà bây giờ có thể thao túng được. Do đó, nếu chúng ta định sử dụng vật liệu để tạo ra một đứa trẻ với trang thiết bị của phòng thí nghiệm hoặc phòng khám, chúng ta có thể dễ dàng nghĩ đến loại đứa trẻ mà chúng ta mong muốn có. Như thế, không có gì đáng ngạc nhiên khi ART dễ dàng rơi vào một hệ luận sâu xa hơn của hoạt động sản xuất: tức là “kiểm soát phẩm chất [quality control].” Một đặc tính cố hữu của hoạt động kỹ thuật hoặc sản xuất được thực hiện tốt hay xấu là vấn đề về chất lượng của sản phẩm. Bao lâu chúng ta còn xem hành vi chính như một loại hành động sản xuất chứ không chỉ đơn giản là một diễn hình của praxis [hoạt động], thì điều khiến chúng ta quan tâm nhất - theo định nghĩa - là đạt được kết quả có đủ phẩm chất một cách hiệu năng nhất có thể. Do đó, việc tập chú vào thành quả này mời gọi, không những chỉ mong đứa con sắp chào đời, mà còn muốn một đứa trẻ theo một cách nào đó, một đứa trẻ với những phẩm chất nào đó. Nhưng điều này gần như có nghĩa là chiếm đoạt quyền thống trị tuyệt đối của mình đối với bản chất và hiện hữu của một người khác, như được hàm ý trong ý niệm sản xuất. Một lần nữa, kết quả này tương quan qua lại với cách hiểu về sự ăn khớp với nhau của gia đình như một trong những tiện ích cơ học, chứ không phải là một toàn thể toàn diện.

Tương tự như vậy, hôn nhân *in fieri* (đang thành hình) chỉ có thể được hiểu như một hành vi tự do trong tính ân ban của trật tự thân xác, một trật tự do đó mang lại cho vợ chồng khả năng “chọn” nói lời đồng ý. Sự ăn khớp với nhau toàn diện giữa hôn nhân và gia đình như ích chung chỉ có thể được trao ban như một trật tự đi trước và cho phép hành vi yêu thương. Chắc chắn các phúc lợi và sự thỏa mãn sẽ đến với từng thành viên cá thể của gia đình, do việc là thành phần của gia đình, cũng như đối với toàn thể xã hội dân sự và giáo hội: con trẻ được sinh ra, được nuôi dưỡng và giáo dục; vợ chồng hỗ trợ lẫn nhau; người già được bảo vệ và chăm sóc. Chắc chắn những mối liên hệ này cũng được sắp xếp bởi tình yêu, công lý, văn vân. Không có những điều này, một cuộc hôn nhân hay một gia đình sẽ không có giá trị gì nhiều, mà thay vào đó sẽ trở nên vô trật tự, và đến mức độ đó sẽ thất bại với tư cách là một cộng đồng. Nhưng chính tính tốt lành nội tại của chính cộng đồng đã khiến cho những nghĩa khác của ích chung này phát ra từ chúng và tránh rơi vào chủ nghĩa công cụ, cũng như chỉ có toàn thể mới cho phép các bộ phận của nó được là điều tự chúng vốn là.

(*) **Praxis and poiesis:** Aristótt phân biệt praxis (hành động) và poiesis (sản xuất). Trong 'đạo đức hạnh' của Aristótt, các hành động là có ý hướng, tự nguyện và về mặt đạo đức, một hành động tốt là một hành động có ý, tự nguyện được thực hiện vì lợi ích của chính nó chứ không nhằm mục đích khác. Vì vậy, thí dụ, một hành động tốt về mặt đạo đức sẽ là hành động trong đó tôi trả lại tờ 50 đô la cho bạn chỉ vì bạn đã đánh rơi nó và có quyền được lấy lại tài sản của mình: chứ không phải vì bạn đẹp trai và tôi nghĩ tôi có cơ hội hẹn hò với bạn. Hành động tốt về mặt đạo đức được thực hiện vì chính nó chứ không phải vì mục đích nào đó tách rời khỏi nó.

Poiesis (sản xuất) thì khác: hoạt động thực hành một nghề thủ công là một thí dụ về poiesis. Trong poiesis tôi không thực hiện một hành động hay một loạt hành động vì chính nó; tôi hướng tới việc tạo ra một thứ gì đó - một cái nồi, một cái bình, một cái hộp, một bức tượng - làm sản phẩm cuối cùng. Những điều này hoàn toàn tách biệt với những hành động tạo ra nó. (T. Irwin, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, tái bản lần thứ 2, Hackett, 1999: 315)

III. Ích Chung, Lý Do Công Cộng Cấp tiến, Và “Hôn nhân Đồng tính”

1. Trong tư duy hiện đại, chúng ta có xu hướng tiếp cận những cân nhắc này theo hướng khác, ít nhất đối với tổng thể chính trị. Nếu tư tưởng cổ điển và Kitô giáo đã coi mỗi quan hệ của các cá nhân và thành phố tương tự như mỗi quan hệ của các bộ phận với tổng thể, với tổng thể đóng vai trò là nguyên tắc hiện thực hóa các bộ phận, thì người hiện đại có xu hướng đảo ngược mô hình, dành ưu thế cho các bộ phận, các cá nhân vốn là thành viên hoặc công dân của nó cùng với các hành vi tự do của họ, và sau đó tìm cách xây dựng tổng thể từ những điều này. Bởi vì tư duy hiện đại bắt đầu theo cách này, nó không coi tổng thể chính trị là một điều sẵn có, mà đúng hơn là một công trình xây dựng phục vụ nhu cầu và mong muốn của con người. Nếu trong chủ nghĩa tự do cổ điển, chúng ta thấy điều này trong việc coi đặc điểm của xã hội dân sự như một khế ước, (49) thì trong chủ nghĩa tự do Mỹ đương thời của Rawls, nó được củng cố bởi “vị trí nguyên khởi” và “bức màn vô minh” với ý hướng tự tìm tòi (heuristically) (50) hoặc trong xu hướng của ông coi các cộng đồng tự nhiên như được hình thành bởi các cá nhân tự do và bình đẳng tham gia vào cộng đồng theo mô hình tự nguyện gia nhập. Tính ưu việt tương tự của cá nhân được tiềm ẩn trong việc H.L.A. Hart bác bỏ luật tự nhiên để ủng hộ “nội dung tối thiểu” của luật thực định (51) vốn phải có tính “tối thiểu” xét vì các mục đích trong căn bản có tính cá nhân chủ nghĩa, mà con người có thể sống trong xã hội, như trong khái niệm “tự do như độc lập” (52) của Dworkin, trong yếu tính vốn là một phiên bản của nguyên tắc gây hại của Mill. (53) Và vân vân.

Không cần phải nói, việc tập chú vào cá nhân và quyền tự do của họ đã mang lại nhiều điều tốt đẹp. Sự bảo vệ pháp lý cho cá nhân như một tác nhân tự do và hợp lý cũng như sự tôn trọng dành cho lương tâm cá nhân trên thực tế là những thành tựu nổi bật của các nền dân chủ tự do. Thật vậy, như chúng ta đã thấy, mỗi cá nhân phải được bảo vệ trong sự toàn vẹn của họ để ích chung mới thực sự là ích chung. Bằng cách này, tư tưởng dân chủ tự do hiện đại đi theo hướng bảo vệ chính lợi ích cá nhân này, điều mà chắc chắn không phải lúc nào và nơi nào cũng đều nhận được sự tôn trọng mà nó đặc biệt xứng đáng được nhận. Ngoài ra, sự phân biệt của chủ nghĩa tự do giữa nhà nước và xã hội là điều cực kỳ quan trọng, (54) cũng như tính thể tục thiết yếu của nhà nước. Như đã lưu ý, trật tự dân sự và gia đình không như nhau hay chỉ khác nhau về mức độ hoặc độ lớn. Trong chừng mực nhà nước hiện đại và xã hội dân sự nơi nó cư trú là các ích chung và do đó là cộng đồng theo nghĩa đầy đủ nhất, thì “sự ăn khớp với nhau” chắc chắn không phải là điều ăn khớp với nhau của riêng hôn nhân hay gia đình. Quả thực có sự nghi ngờ hợp lý rằng nhà nước hiện đại là hoặc nên được xem là hoặc biến thành loại ích chung mà tôi đã thảo luận ở các trang trước. (55) Cũng rõ ràng là chúng ta không muốn hạ thấp các giá trị văn hóa và xã hội của xã hội tự do, hoặc phủ nhận sự tốt đẹp và viên mãn của các cộng đồng tự nhiên trong xã hội dân sự như nó hiện hữu trong các nền dân chủ hiến pháp hiện đại.

Điểm duy nhất tôi muốn tranh luận liên quan đến khả năng của lý lẽ công cộng tự do, vì nó đã phát triển trong lý thuyết và thực hành từ bên trong nghĩa đặc trưng của thời hiện đại về ích chung, để xem điều gì liên quan đến con người, và đặc biệt, liên quan đến vấn đề đàn ông, đàn bà và trẻ em. Như đã lưu ý, câu hỏi này đã trở nên quan trọng trước sự phát triển ngày càng cao của phong trào “hôn nhân đồng tính”. Quả thực, quan điểm của tôi – có lẽ là nghịch lý – là lý lẽ công cộng như nó được hiểu và thực hành hiện nay cuối cùng đã áp đặt chính kiểu quan điểm nhất nguyên về thực tại như một tổng thể mà nó rõ ràng loại trừ khỏi diễn ngôn chính trị và pháp lý vì sự phát triển “riêng tư” và tự do trong xã hội. Điểm này sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta tiến thêm.

Người ta thường nói rằng tư tưởng tự do bắt đầu từ một vấn đề căn bản: xã hội hiện đại bao

gồm một chủ nghĩa đa nguyên của những khái niệm cạnh tranh nhau về điều tốt lành. Các định chế mà nó thiết lập tìm cách làm giảm tiềm năng xung đột của thực tại này bằng cách loại bỏ càng nhiều càng tốt những quan niệm cạnh tranh này như những nguyên tắc của diễn ngôn chính trị và pháp lý. Người ta cho rằng các định chế tự do là điều cần thiết để tránh loại xung đột đã trải nghiệm trong các cuộc chiến tranh tôn giáo ở thế kỷ 16 và 17. Ngoài ra, chủ nghĩa tự do dưới hình thức Whig của nó được đặt ra để chống lại chủ nghĩa chuyên chế quân chủ và đặc biệt là Công Giáo. Các thành tố quan trọng vừa là mong muốn dung hòa các quan điểm khác nhau về điều tốt để tránh xung đột vừa tạo không gian cho các cá nhân và cộng đồng tham gia chính trị và thoát khỏi các chế độ toàn trị hoặc chuyên chế. Để tránh những tệ nạn kép này, chủ nghĩa tự do hiện đại giới hạn mục đích của chính phủ vào những mục đích như duy trì hòa bình và an ninh; sự hòa giải giữa các phe phái và cá nhân; việc bảo đảm các quyền; duy trì một môi trường đạo đức nói chung để công dân thực hiện những điều tốt đẹp của mình; và cung cấp các điều tốt khác như an ninh quốc gia và nội địa, ổn định xã hội và các dịch vụ căn bản, thịnh vượng kinh tế, v.v.; tất cả đều vì ích công cộng, tức ích *chung*. Chắc chắn đây là những lợi ích và chúng đã được cung cấp dồi dào hơn bao giờ hết. Tuy nhiên, quan niệm này gợi ý rằng, nếu các khả thể xung đột của chủ nghĩa đa nguyên và các khả thể áp bức của chủ nghĩa toàn trị bị ngăn chặn, thì ý niệm ích chung cần phải nghiêng hẳn về nghĩa đầu tiên của chúng ta đã được thảo luận ở trên, đó là nghĩa dành ưu tiên cho việc hướng các thiện ích cho các cá nhân và nhóm hơn là nghĩa cộng đồng như thiện ích trong chính nó.

Luận lý học thường bước một bước khác. Nếu chúng ta coi chủ nghĩa tự do *chỉ* như một phản ứng đối với chủ nghĩa đa nguyên trên thực tế, điều này hàm nghĩa giá trị của nó phụ thuộc vào sự kiện đó, nghĩa là, nói cách khác, trong một xã hội không đa nguyên, vai trò căn bản của chủ nghĩa tự do đa nguyên làm trung gian giữa các chủ nghĩa đa nguyên sẽ không cần thiết. Tất nhiên, chủ nghĩa tự do không chỉ là khả năng đáp ứng của nó đối với chủ nghĩa đa nguyên, nhưng ít nhất ở mức độ nó là một phản ứng, quan điểm này sẽ tương đối hóa nó như một tiêu chuẩn quy phạm. Tuy nhiên, trên thực tế, chủ nghĩa tự do có xu hướng coi chính nó và *chủ nghĩa đa nguyên* như một tiêu chuẩn tuyệt đối. Như Rawls đã nói, chủ nghĩa đa nguyên không chỉ là một vấn đề trên thực tế mà chủ nghĩa tự do là câu trả lời trên thực tế cho nó; đúng hơn, chủ nghĩa đa nguyên là sản phẩm của lý trí cá nhân hoạt động trong điều kiện tự do, tức là các định chế tự do. Thật vậy, Rawls gợi ý, do đó việc gia tăng chủ nghĩa đa nguyên là một lợi ích xã hội, tạo ra nhiều quan điểm khác nhau và khuyến khích sự khoan dung. Do đó, lòng khoan dung không chỉ đơn giản là vấn đề hòa hợp, một *modus vivendi* [cách sống] đơn thuần, mà là một mục tiêu mang tính quy phạm. (56) Nhưng với tư cách là một mục tiêu mang tính quy phạm, nó cũng có xu hướng mang hình thức của một thiên hướng nội tâm, một thiên hướng, trên thực tế, tương đối hóa điều tốt. Dù sao, nếu các định chế tự do dẫn đến những quan niệm ngày càng đa dạng về điều tốt, thì dường như sẽ không có giới hạn nào có nguyên tắc cho quá trình này, ngoại trừ giới hạn số học về số lượng cá nhân trong xã hội. Ngay cả ở đây, chính cuộc sống của cá nhân cũng có tính đa nguyên. Như Rawls nói với chúng ta trong *A Theory of Justice* [Lý thuyết Công lý], “Lợi ích của con người không đồng nhất vì mục tiêu của bản thân cũng không đồng nhất. Mặc dù việc đặt mọi mục tiêu của chúng ta vào một mục đích nhất định không vi phạm các nguyên tắc lựa chọn hợp lý... nó vẫn khiến chúng ta cảm thấy phi lý hoặc nhiều khả năng là điên rồ. Bản thân bị biến dạng” (57).

Theo quan điểm này, mục đích chính của nhà nước do đó là bảo đảm càng nhiều càng tốt quyền tự do của cá nhân trong việc xác định và tái xác định quan niệm của riêng mình về điều tốt. Về mặt luận lý học, công dân là người mà ơn gọi “được cho” duy nhất là chọn một ơn gọi, có thể bị tái duyệt.

Với phiên bản chủ nghĩa tự do có tính đặc biệt xói mòn này, việc kiểm soát sự tương tác giữa các quyền tự do trở thành một vai trò quan trọng của nhà nước. Do đó, hoạt động trị an này không chỉ đòi hỏi sự bảo vệ chống lại các hành vi sẵn mồi hoặc ký sinh mà còn cần phải có sự hòa giải giữa các lợi ích, quyền lợi và quan niệm hợp pháp nhưng cạnh tranh nhau về điều tốt. Nhưng nếu nhà nước muốn đóng vai trò trọng tài trung lập thì bản thân nó phải tìm cách xác định những quyền tự do đó càng ít càng tốt. (58) Bây giờ, nếu chủ nghĩa đa nguyên ngày càng gia tăng là kết quả của tự do vận hành dưới các định chế tự do, thì những chủ nghĩa đa nguyên nhân lên này rõ ràng sẽ gây thiệt hại cho điều gọi là “các cộng đồng trung gian”. Nhà nước là một hằng số, cá nhân được tự do lựa chọn cũng thế. Nhưng các cộng đồng trung gian chỉ có thể được coi như các việc hiện thực hóa các lợi ích, mong muốn, quan niệm về điều tốt và ơn gọi cụ thể được lựa chọn. Vì chính cá nhân là chủ thể của các quyền lợi - là người lựa chọn ơn gọi của mình và do đó, quan niệm của họ về điều tốt - phần lớn các quyền này phải được bảo vệ chống lại chính những cộng đồng như vậy, những cộng đồng có tiềm năng tập trung ảnh hưởng xã hội của các thành viên cá nhân của họ trên những người khác.

Bởi vì những cộng đồng này được quan niệm như “trung gian” giữa nhà nước và cá nhân như những hằng số, nên trên thực tế, chúng cũng có xu hướng sở hữu một địa vị pháp lý không có thực chất. Chúng ta có thể thấy xu hướng này *một cách cụ thể* khi chúng ta coi các quyền liên quan tới các cộng đồng này, trong yếu tính, là quyền của các cá nhân trong *mối liên hệ* với các cộng đồng đó. Do đó, “tự do tôn giáo” ở Hoa Kỳ trên thực tế là quyền tự do của các cá nhân đối với và chống lại nhà nước, đúng hơn là sự thừa nhận Giáo hội hoặc các giáo hội như có bất cứ tư thế thực sự nào của riêng họ. Điều gọi là “quyền căn bản kết hôn” là quyền của các cá nhân trong bối cảnh lựa chọn hôn nhân, đúng hơn là sự thừa nhận chân chính một cộng đồng tiền pháp luật và tự nhiên cần được chống đỡ, ổn định và cổ vũ bởi luật dân sự. (59) Tất nhiên, đúng là nhà nước coi hôn nhân dân sự như một định chế và nó quy định cũng như định nghĩa định chế đó, nhưng điều này là do những mong muốn và nhu cầu lâu năm của các cá nhân cũng như nhu cầu và lợi ích của xã hội dân sự, chứ không phải vì thực sự có *một điều gì đó*, hiện hữu từ trước trong thiên nhiên, tức hôn nhân. Sự kiện này chắc chắn được phản ánh qua những diễn biến đương thời như “ly hôn không đo lỗi” và “tiêu chuẩn vì lợi ích tốt nhất của đứa con” trong pháp luật; mỗi điều này giả định rằng “định chế” hôn nhân hoặc các liên hệ gia đình, là các cá nhân liên hệ đến việc chống lại các cơ cấu pháp lý do nhà nước cung cấp. Nó cũng được phản ánh, như chúng ta sẽ thấy, trong việc pháp luật ngày càng công nhận quan hệ đồng tính là hôn nhân dân sự.

Hiệu quả lúc đó là hiểu các mối quan hệ hoặc cộng đồng “trung gian” này theo hình ảnh của tư tưởng hiện đại, tự do nói chung; nghĩa là, hiệu quả là hình dung không những xã hội dân sự và trật tự chính trị như những công trình xây dựng dựa trên các cá nhân như những “mảnh” hay bộ phận tạo nên chúng, mà cả các Giáo Hội, gia đình và hôn nhân cũng thế. Nói cách khác, diễn ngôn và lý lẽ chính trị, với những điểm khởi đầu này, chỉ có thể hình dung các cộng đồng dưới góc độ những cá nhân tự do cấu thành nên chúng.

Tất nhiên, đây là quan niệm về ích chung của các cộng đồng hôn nhân và gia đình một cách trừu tượng tách khỏi thiện ích là chính cộng đồng đó. Không phải những cộng đồng như vậy không thể là các ích chung theo nghĩa toàn diện; đúng hơn chúng không thể *được quan niệm* như vậy bằng lý lẽ chính trị và pháp lý đúng nghĩa. Tất nhiên, điều này không ngăn cản các cá nhân, dù ở một mình hay theo nhóm, tin rằng cộng đồng mà họ thuộc về có sức nặng siêu hình học, có lẽ theo cách tương tự như cách đã nêu ở những trang trước. Điều đó thậm chí cũng không có nghĩa một cách hiểu như vậy không thể được đề xuất như một cách hiểu công khai về các cộng đồng như gia đình. Nhưng để làm như vậy dưới hình thức lý lẽ công cộng,

cuối cùng người ta sẽ phải diễn đạt lập luận bằng những thuật ngữ không toàn diện. (60) Nghĩa là, người ta sẽ phải đưa ra lý lẽ bằng các thuật ngữ tự do, nghĩa là họ phải đưa ra lý lẽ dưới hình thức lý luận lấy điểm khởi đầu ở chỗ giả định rằng thực tại xã hội hàng đầu hoặc cụ thể nhất là cá nhân theo đuổi các lợi ích của mình và đó là cơ sở của cộng đồng dân sự.

Điều này dẫn đến một chút nghịch lý. Ngay cả một nhóm người - chẳng hạn như Giáo hội - tin rằng cộng đồng mà họ tạo thành không đơn giản chỉ là tập thể các thành viên của nó, cũng vẫn bị lý lẽ công cộng coi như một tập thể như vậy. Quả thực, ngay các phạm trù thuần lý căn bản sẵn có để họ đưa ra lập luận như vậy cũng sẽ đòi họ coi mình chỉ là một tập thể như vậy để tranh luận về quan điểm rằng họ không như vậy. Nói cách khác, không hẳn sai khi quan niệm cộng đồng của mình không hẳn là tự nguyện theo nghĩa chặt chẽ, bao lâu tư cách thành viên là tự nguyện theo nghĩa chặt chẽ. Thí dụ, không sai khi nghĩ về hôn nhân của người ta như bất khả tiêu (nghĩa là vượt quá sự tự do của chúng ta), miễn là tính bất khả tiêu liên tục của nó có tính tự nguyện (nghĩa là, trong phạm vi tự do của chúng ta). Tất nhiên, các lập luận có thể được nêu ra nhằm hạn chế quyền tự do liên quan đến hôn nhân, chẳng hạn; các luật lệ có thể được ban hành và diễn ngôn chính trị có thể được hình thành dựa trên những lập luận như vậy. Nhưng các lập luận sẽ phải bắt nguồn từ những cân nhắc công lý đối với các bên liên quan, chẳng hạn như người phối ngẫu kia, con cái, các thành viên của cộng đồng gia đình lớn hơn hoặc toàn bộ xã hội dân sự. Nhưng tất cả những điều này đều là những lập luận mà cuối cùng đều bắt nguồn từ sự tương tác của các cá nhân tự do và sự cần thiết của những giới hạn bên ngoài đối với tự do mà những tương tác này hàm ý. Nói cách khác, chúng sẽ lần trở lại vai trò của nhà nước trong việc kiểm soát sự tương tác giữa các quyền tự do cá nhân. Không điều nào trong số chúng ăn uống gì đến ý tưởng cho rằng hôn nhân là một điều có trước việc nó trở thành một quyền hoặc một định chế được xác định theo pháp luật.

Như chúng ta đã thấy, nói đến ích chung vốn là lợi ích của một cộng đồng đúng nghĩa là nói đến một lợi ích đi trước nhà nước và luật lệ thực định, vượt lên trên các thành viên cá nhân và quyền tự do của họ. Thật vậy, đó là nói về một điều tốt mà các thành viên yêu quý hơn chính mình. Tất nhiên, trên thực tế, mọi người đều yêu gia đình, cộng đồng và thậm chí cả xã hội dân sự nói chung hơn chính bản thân họ. Như chúng ta đã thấy, việc làm như vậy là điều đương nhiên. Chắc chắn lòng yêu nước là một đức tính đáng quý trong các xã hội tự do, và nhiều người chắc chắn sẵn sàng hy sinh mạng sống của mình để bảo vệ cộng đồng đó, thường được phát biểu ở Mỹ như bảo vệ quyền tự do của chúng ta. Chúng ta ca ngợi một cách đúng đắn những người hy sinh mạng sống của mình cho gia đình họ hoặc cho người khác. Mặt khác, *từ bên trong* điều được coi là lý lẽ công cộng hợp pháp, xem ra khó có thể nói chính xác lý do tại sao một cá nhân làm như vậy là một hành động hợp lý. (61) Vì lý lẽ công cộng, và chính trị cùng pháp lý đúng nghĩa, muốn cứu mỗi người chúng ta khỏi bị quan niệm của những người hàng xóm xâm nhập về những điều tối hậu [ultimates], bản thân nó không được áp đặt những điều tối hậu. Nhưng như chúng ta đã thấy, nghĩa toàn diện của ích chung chỉ ngụ ý một điều tối hậu như vậy (hoặc một tập hợp các điều tối hậu), và một điều tối hậu mà các cá nhân được sắp xếp *hướng tới đó một cách tự nhiên*. Nghĩa là, khái niệm ích chung nêu bật một ý tưởng về “sự thật toàn diện” về con người, vốn là thích đáng và phù hợp với con người, điều vốn là số phận con người trong xã hội, hay điều tạo nên các cùng đích đúng đắn của con người. Nhưng tất cả những điều này đều nằm trong sự cảm đoán của lý lẽ công cộng liên quan đến những điều tối hậu. Do đó, ích chung được hiểu như thiện ích của chính cộng đồng bị phủ nhận bất cứ vai trò minh nhiên nào trong lý lẽ công cộng.

Tất nhiên, điều này không có nghĩa là lý lẽ công cộng không thể bị dụ dỗ để nói rằng hôn nhân và gia đình là các ích chung. Trên thực tế, chúng ta rất thường xuyên nghe thấy nhiều phiên bản khác nhau của công thức đó. Nhưng khi làm như vậy, lý lẽ công cộng sẽ luôn có

nghĩa là ích chung theo một nghĩa hẹp hơn. Nếu hôn nhân, gia đình hay các giáo hội được coi là các ích chung, thì chúng phải được coi là ích chung xét về những gì chúng mang lại cho các thành viên của chúng hoặc các thành viên của xã hội nói chung hoặc một số biến thể của những định chế này.

2. Một điểm nữa cũng rất quan yếu. Nếu lý lẽ công cộng không thể thấy các thiện ích trong toàn bộ sức nặng siêu hình của chúng, thì nó không những không thể thấy hôn nhân như một ích chung tự nhiên theo nghĩa đầy đủ, mà còn không thể thấy các bản chất chút nào. Đặc biệt hơn, nó không thể thấy được con người là gì. Hệ luận này không có gì đáng ngạc nhiên, bởi vì thiện ích và bản chất là những thuật ngữ có tương quan qua lại với nhau.

Đúng là lý lẽ công cộng được quan niệm như vậy có thể thấy các phần của bản chất. Chẳng hạn, nó có thể thấy rằng đàn ông và đàn bà đều khao khát hôn nhân. Nó có thể thấy rằng hôn nhân cung cấp dịch vụ cho các thành viên của gia đình và cho toàn thể xã hội dân sự. Nó có thể thấy rằng những sự kiện này là một phần của một khuôn mẫu sống trong xã hội. Nhưng khi giải thích hay xử lý những thực tại này, người ta sẽ không coi chúng như hoa trái hay dấu hiệu của những thực tại sâu sắc hơn vốn là thiện ích của chính các cộng đồng hôn nhân và gia đình. Mặc dù nó không xét đến những điều tối hậu, những tuyên bố siêu hình có tầm quan trọng và do đó các bản chất, tuy nhiên nó vẫn phải có cách để nói và xử lý những sự việc trên thế giới. Do đó, nó phải thay thế ý niệm bản chất, nghĩa là các phạm trù như mô thức, mục đích và yếu tính, bằng một điều gì khác. Điều gì đó này có xu hướng trở thành các phạm trù của khoa học vật lý hoặc các phạm trù phát sinh từ chúng, mà cuối cùng được chia thành các vấn đề vật chất, lực, chức năng, số lượng, v.v. (62) Chính những khoa học này sau đó đóng vai trò như một mức tối thiểu cụ thể mà về nó người ta cho rằng tất cả, từ những quan điểm khác nhau của chúng về những điều tối hậu, có thể hoặc nên tìm thấy điểm chung. Nói cách khác, lý lẽ công cộng hoán đổi triết học lấy khoa học. Bằng cách này, lý lẽ công cộng và các khoa học tạo thành một môi liên kết chặt chẽ như hai hình thức song sinh hợp lý và diễn ngôn dễ hiểu và ứng xử với xã hội và thế giới nói chung.

Như thế, vì mỗi ràng buộc này, các cộng đồng tự nhiên như hôn nhân và gia đình cũng được hiểu theo quan điểm này về thực tại. Nhưng nếu các cộng đồng, chẳng hạn như hôn nhân và gia đình, có thể nhận thức được về mặt chính trị và pháp lý khi được xem xét dưới góc độ các bộ phận và động lực tạo nên chúng, thì điều chúng *là* cũng phải được xem xét dưới góc độ các mối quan hệ chức năng của các bộ phận và động lực đó. Tất nhiên, việc thấy các mối quan hệ chức năng của các cộng đồng và các thành viên của chúng, tự bản chất, không phải là điều xấu. Tuy nhiên, khi những điều này được trừu tượng hóa khỏi một cảm thức lành mạnh về bản chất, khi chúng được làm để phù hợp với chiếc giường Procrustes, nghĩa là cưỡng ép, của các khoa học tự nhiên và các điều phát sinh từ chúng, thì những mối quan hệ chức năng này có xu hướng trở thành những mối quan hệ máy móc. Chúng tuân theo mô hình đã phác thảo trước đó, trong đó các bộ phận của tổng thể chỉ được xem xét dưới dạng phẩm chất công cụ của chúng. Giản lược các bản chất thành vật chất, lực và số lượng thực ra là giản lược chúng thành các đặc tính máy móc và công cụ; trên thực tế là giản lược chúng thành những gì về nguyên tắc có thể trao đổi được.

Đây là kết quả của quan điểm phiến diện về ích chung mà lý lẽ công cộng tự giới hạn vào. Rõ ràng ích chung được hiểu là những tác động tốt của hôn nhân và gia đình được thể hiện rõ ràng trong loại hình thức duy lý về mặt kỹ thuật-chính trị này. Nhưng rõ ràng là nó cực kỳ dễ bị tổn thương. Nếu chúng ta không coi những điều này như hoa trái và dấu chỉ của ích chung, như thiện ích vốn là cộng đồng trong chính nó, và do đó của một bản chất, thì cộng đồng hôn nhân và gia đình rất dễ bị ảnh hưởng bởi chủ nghĩa công cụ và luận lý có thể hoán đổi. Điều này có nghĩa là sự lành mạnh liên tục của hôn nhân và gia đình như các cộng đồng tự nhiên

mà người Công Giáo và những người khác mong đợi sẽ phụ thuộc nhiều hơn vào sự quên lãng nhân từ, cộng với những ảnh hưởng còn sót lại của nền văn hóa Kitô giáo, hơn là các chính sách của nhà nước bắt nguồn từ luận lý của lý lẽ công cộng tự do. Nhưng khi di sản truyền thống này bị thách thức và do đó phải tự biện minh dựa trên những cơ sở hợp lý công cộng, như nó đã phải làm trong khắp thế giới phương Tây gần đây (hoặc phương Tây hóa), thì sẽ không có cơ sở chặt chẽ công khai để bảo vệ nó, bởi vì tính tự nhiên của nó phụ thuộc vào một nền siêu hình học mà lý lẽ công cộng tự do không thể tiếp cận được. Do đó, luận lý quả quyết rằng trật tự chính trị bắt đầu nơi cá nhân và các lợi ích cũng như quyền lợi của họ cũng có xu hướng hướng tới nghĩ xa hơn rằng các cộng đồng tự nhiên bắt đầu nơi cá nhân cũng như các lợi ích và quyền lợi của họ. Do đó, những cộng đồng tự nhiên này trở thành công trình hoặc đồ tạo tác nhân bản, những tạo vật của luật thực định.

Khó khăn điều trên gây ra cho các lập luận chống lại việc dân sự công nhận các mối quan hệ đồng tính như hôn nhân là điều hiển nhiên. Lý lẽ công cộng không thể khái niệm hóa hôn nhân như có một bản chất, ngay cả như một điều có trước pháp luật, hoặc như một ích chung ngay trong nó; do đó nó chỉ có thể là một tạo vật của luật thực định và một ích chung trong điều nó mang lại cho các thành viên và xã hội của nó. Do đó, việc lý luận về các thông số chính sách và hiến pháp chỉ có thể được thực hiện bên trong ngôn ngữ của các quyền cá nhân so với thẩm quyền nhà nước trong việc thành lập và điều hành các định chế dân sự. Và điều này có nghĩa nó chỉ có thể dựa trên quan điểm ích chung về mặt chức năng và hậu quả, nghĩa là, dựa trên “sự kiện” cặp nam nữ nói chung hoặc thường sinh ra con cái và sự kiện này có ý nghĩa quan trọng về mặt chức năng đối với toàn xã hội và quan trọng đối với chính con cái.

3. Bây giờ, như đã lưu ý ở trên, khi tổng thể được hiểu theo nghĩa thuần túy công cụ, trong chừng mực các bộ phận được xem chỉ như các bộ phận của thiện ích công cụ đó, thì chúng cũng phải được nghĩ đến một cách công cụ. Và như chúng ta cũng đã thấy, luận lý này sẽ phải nối dài qua các bộ phận, v.v. Bởi vì lý lẽ công cộng không thể nghĩ hay nói về ích chung của các mối quan hệ hoặc cộng đồng tự nhiên, mà chỉ nghĩ hay nói về ích chung như hậu quả thực nghiệm và các chức năng máy móc, nó cũng không thể coi con người như một tổng thể thống nhất và có thân xác. Tôi nói “bởi vì” bởi vì (1) cơ thể và trật tự giới tính của nó, chính như một trật tự hôn nhân và gia đình, tạo thành một biểu thức của một tổng thể không phải chỉ là các bộ phận của nó, nghĩa là, là một bản chất, và (2) Do đó, mối liên kết giữa diễn ngôn khoa học và chính trị-pháp lý hiện đại liên quan tới các tổng thể và bản chất hoạt động cùng một cách liên quan tới ý nghĩa của thân xác trong tính lưỡng hình [dimorphism] giới tính của nó cũng như tới các cộng đồng tự nhiên. Do đó, thân xác dị biệt về mặt giới tính và các mối quan hệ gia đình mà chúng hướng tới chỉ trở thành bối cảnh cần thiết về mặt vật chất, trong đó tính dục và ham muốn có thể được thực hiện theo những sở thích hoàn toàn tách biệt khỏi việc sắp xếp hướng tới sinh sản nay chỉ còn tính cách máy móc. Nói tóm lại, cơ thể do đó không thể thực sự cung cấp điểm khởi đầu cho bản sắc xã hội và cá nhân nữa.

Để thấy điểm cuối cùng này, hãy xem xét các thuật ngữ chính của cuộc tranh luận về “hôn nhân đồng tính”: “xu hướng”, “đồng tính” và “dị tính”. Những thuật ngữ này phát biểu tính chất phi tự nhiên của tính dục và hôn nhân như được lý lẽ công cộng quan niệm. Lập luận ủng hộ hôn nhân đồng tính phụ thuộc vào chủ trương căn bản cho rằng, theo mọi cách thích đáng, các cặp “cùng giới tính” và “khác giới tính” hoặc “đồng tính” và “dị tính” về cơ bản có thể thay thế cho nhau. Do đó, đối với tất cả các mục đích liên quan về phương diện dân sự, họ là những cộng đồng nhân bản tương đương. Chỉ vì chủ trương căn bản này mà các tòa án mới có khả năng lập luận rằng việc chấp nhận hôn nhân đồng tính không tạo ra sự thay đổi thực sự đáng kể nào đối với ý nghĩa thiết yếu của hôn nhân dân sự; các cặp đôi “đồng tính” và “dị tính” đều “có hoàn cảnh giống nhau” và do đó cần được đối xử bình đẳng trong vấn đề hôn

nhân và nhận con nuôi; sự ra đời của hôn nhân đồng tính chỉ là sự mở rộng của một quyền hiện có, chứ không phải là việc tạo ra một quyền mới; hôn nhân đồng tính không phải là một sự thay đổi hay thách thức thực sự đáng kể đối với toàn xã hội. Tuy nhiên, trong khi mục đích của dòng lập luận này là để chỉ ra rằng “hôn nhân đồng tính” là hoặc nên được coi là không khác gì hôn nhân giữa những người đàn ông và đàn bà, thì hệ luận lớn hơn của nó lại gần với điều ngược lại hơn: các cuộc hôn nhân giữa nam và nữ là hoặc nên được coi là không khác gì các mối quan hệ đồng tính.

Tầm quan trọng của điểm hiển nhiên thường bị bỏ qua trong bối cảnh này: các khái niệm như “xu hướng”, “đồng tính luyến ái” và “dị tính luyến ái” nói lên ý tưởng này là ham muốn tình dục và tình yêu của một người có thể được sắp xếp một cách hợp lý cho một trong hai giới tính (hoặc, thực sự, cho cả hai giới tính), dựa trên khuynh hướng trải nghiệm có ý thức của một cá nhân. Dù có thể nói bất cứ điều gì khác về khái niệm “xu hướng”, thì rõ ràng nó đòi hỏi một bước quyết định - đó là cách nhìn cơ thể trong các cấu trúc giới tính của nó như không mang tính xác định như một nguồn chân lý đối với ý nghĩa của ham muốn tình dục và tình yêu. Điểm hiển nhiên đầu tiên này có liên quan đến một điểm khác: cơ thể nam và nữ có mối quan hệ “tự nhiên” với nhau, tức là chúng tương quan qua lại hoặc bổ sung cho nhau, chính trong sự khác biệt về giới tính (như chúng ta đã lưu ý trong phần thảo luận trước đó về vấn đề liên quan rất chặt chẽ đến các ART [Assisted Reproductive Technology]). Vậy thì câu hỏi đặt ra là phải hiểu ra sao mối tương quan hay tính bổ sung này - liệu nó chỉ đơn thuần là sinh học/vật chất, một sản phẩm của quá trình tiến hóa, tự mình xác định? Bởi vì lý lẽ công cộng đã thay thế tự nhiên bằng các phương thức tư duy khoa học-kỹ thuật, nên nó chỉ có thể coi cơ thể nam và nữ có tương quan về mặt vật chất và chức năng. Do đó, một cách mặc nhiên, mối tương quan tự nhiên giữa cơ thể nam và nữ phải được coi là chỉ có ý nghĩa sinh học và phụ bản vị [sub-personal] đối với từng cá nhân. Do đó, chỉ thông qua khái niệm “xu hướng” - nghĩa là được xác định hoặc cho “dị tính luyến ái” hoặc cho “đồng tính luyến ái” - cơ thể dị biệt hóa về mặt giới tính mới được đưa vào lãnh vực bản thân của ham muốn, tự do và tình yêu.

Chống lại dòng suy nghĩ này sẽ là tham gia vào cuộc tranh luận triết học dựa trên các nguyên tắc vượt ra ngoài tầm hiểu biết của lý lẽ công cộng; cần phải tranh luận, chẳng hạn, về mối quan hệ giữa cơ thể và con người, hệ luận mà điều này có thể kéo theo đối với con người và số phận của họ trong xã hội dân sự và hơn thế nữa, ý nghĩa do đó mà có của tình dục, tính không thể trao đổi của các giới tính như nguồn gốc của danh tính bản thân, v.v. Nhưng những kiểu diễn ngôn này chắc chắn sẽ phải nại tới các câu hỏi về nhân học, vốn cần bắt nguồn từ một cuộc thảo luận về siêu hình học, nghĩa là, điều tốt và những điều tối hậu. Tất một điều, cuối cùng chúng sẽ đòi hỏi một cách giải thích “cầu toàn” [perfectionist] về con người. Nói cách khác, phải lập luận rằng cộng đồng nam và nữ trong hôn nhân tạo nên một tổng thể toàn vẹn, tốt đẹp một cách độc đáo trong chính nó như một bản chất, bất chấp tính có thể hoán đổi một cách công cụ và máy móc.

Từ đây một điểm khác xuất hiện. Cuộc tranh luận về “hôn nhân đồng tính” không phải—thực sự *không thể*—là vấn đề về việc mở rộng các quyền trung lập cho một nhóm thiểu số mới được phân loại mặc dù nhỏ. (63) Đúng hơn, cuộc tranh luận và các khái niệm trọng tâm của nó—“xu hướng”, “đồng tính luyến ái” và “dị tính luyến ái”—tìm cách giải thích không những tính dục của một thiểu số, mà cả tính dục nói chung nữa. Nếu một cá nhân tình cờ bị thu hút bởi một người khác giới, theo luận lý của khái niệm, thì đó không phải là do mối tương quan tự nhiên giữa nam và nữ và việc sự kết hợp giữa họ được tự nhiên sắp xếp cho đũa con, mà tình cờ do họ là “dị tính” hơn là “đồng tính luyến ái”. Tương tự như vậy, nếu việc là đàn ông hay đàn bà chỉ mang tính chất phụ bản vị về mặt sinh học, thì việc có mẹ và

có cha cũng không hơn gì việc có hai cha mẹ có kiểu cơ thể tình dục khác nhau. Nói cách khác, theo luận lý của “xu hướng”, quan niệm về tính dục, và do đó hôn nhân và gia đình, là đã hình dung chúng theo thuật ngữ đồng tính, là ghép ý nghĩa của chúng vào khái niệm căn bản và kiểm soát của phong trào đồng tính. Nói tóm gọn, chúng trở thành chỉ là một biến thể bên trong luận lý “xu hướng”. Nhưng luận lý “xu hướng” chính là luận lý của tính hoán đổi – quả thực, mục đích của nó chính là giải thích tính dục theo cách đó. Như vậy, trên thực tế, khái niệm này có nghĩa là mọi cuộc hôn nhân đều được hình thành theo luận lý của “hôn nhân đồng tính”. Trên thực tế, tính đồng tính [gayness] trở thành nền tảng căn bản và xác định hơn để hiểu không những tính dục nói chung mà còn hiểu sâu sắc hơn việc con người nghĩa là gì nữa. Nói tóm lại, khái niệm “dị tính luyến ái” trên thực tế đã là một phạm trù “đồng tính” rồi.

Quả thực, những điểm này cho thấy sự khác biệt triệt để giữa “chủ nghĩa đa nguyên” của xã hội tự do và “tính đa dạng” tạo thành một tổng thể được nói đến trước đó. Đầu tiên, như chúng ta vừa thấy, và sẽ được đề cập lại sau đây, có sự nghi ngờ chính đáng về phạm vi mà với nó luận lý của các xã hội tự do hiện đại thực sự mang tính đa nguyên. Thật vậy, các khái niệm “xu hướng”, “đồng tính luyến ái” và “dị tính luyến ái” che giấu một cách hiểu nhất nguyên về con người, trái ngược hoàn toàn với hàm ý của hôn nhân được hiểu như sự kết hợp giữa một người nam và một người nữ. Vì hàm ý vừa kể, hiểu một cách đúng đắn, quan niệm đàn ông và đàn bà cùng chia sẻ bằng nhau phẩm giá bản chất con người của họ, nhưng lại coi tính lưỡng hình chuyên biệt giới tính của họ như một dấu hiệu hoặc biểu tượng của một sự khác biệt không thể giản lược, nghĩa là, của hai cách họ điển hình hóa bản chất con người. Đặt điều này trở lại ngôn từ ích chung, sự kết hợp tính dục của họ có khả năng trở thành một cộng đồng thuộc loại tốt trong chính nó, bởi vì nó sở hữu sự ăn khớp với nhau vốn của riêng mỗi quan hệ tính dục, xét theo trật tự của cơ thể và trong chừng mực trật tự đó không bị giản lược thành trật tự sinh học/chức năng, mà thực sự là một trật tự nhân bản. Không cần phải nói rằng trong một thế giới chỉ có đàn ông hoặc chỉ có đàn bà thì thực sự không thể có giới nào cả, vì hai giới chỉ có thể có bao lâu giới này chỉ về giới kia. Cách hiểu vừa kể, cách hiểu không hề nhất nguyên về con người này có tính hữu thể học, chứ không dựa trên “chủ nghĩa đa nguyên” hạn chế trong các lối sống và mục tiêu đã chọn, như được hình dung bởi lý lẽ công cộng tự do. Cuối cùng, chủ nghĩa đa nguyên chỉ được lựa chọn luôn luôn giản lược trở lại thành một chủ nghĩa nhất nguyên hữu thể học thuần túy. Nếu tính đa nguyên của chủ nghĩa tự do là tính đa nguyên của những mong muốn và sự lựa chọn, thì tính đa nguyên ngụ hàm trong trật tự của lưỡng hình giới tính là tính đa nguyên của các loại hữu thể. Tính đa nguyên vừa kể cũng tránh được chủ nghĩa nhất nguyên hữu thể học ái nam ái nữ cuối cùng tiềm ẩn trong ý niệm linh hồn hay ý thức mà trên thực tế, nói một cách khái quát, thờ ơ với tính bổ sung giới tính của cơ thể nó. Như chúng ta đã thấy, tính đa nguyên trong một cộng đồng được quan niệm như một tổng thể chân chính là sự ăn khớp không thể thiếu với nhau của các bộ phận, chỉ đạt được ý nghĩa đầy đủ khi nhìn vào tổng thể và trong mối quan hệ với nhau, chứ không phải là một tập hợp song song của các bộ phận có thể hoán đổi cho nhau. Nhưng khái niệm xu hướng đối chác dựa vào chính luận lý của loại hoán đổi lẫn nhau về mặt chức năng vừa nói.

Chúng ta có thể nghĩ rằng cuộc tranh luận về hôn nhân đồng tính chính xác là nơi mà việc thiếu tính hoán đổi là rõ ràng nhất, vì chỉ có cặp nam nữ mới có thể có con bằng các hành vi tự nhiên. Tuy nhiên, nhưng có lẽ một cách nghịch lý, đây chính là điểm trung tâm mà tại đó luận lý của tính hoán đổi trở nên có tính kiểm soát cao nhất. Quả thực, các tòa án, cơ quan lập pháp và (ngày càng nhiều) người dân bình thường và hữu lý [man of Clapham omnibus (*)] nhiều lần bác bỏ các lập luận về tính không thể hoán đổi của các “xu hướng”. Nơi nào cơ thể được nhìn dưới góc độ chức năng và hoán đổi, tức là như một cỗ máy chỉ cung cấp bối cảnh

cho các hành vi tình dục, thì có thể đặt câu hỏi, như nhiều tòa án đã hỏi, tại sao một cặp đồng tính nam lại khác với một cặp đôi nam nữ vô sinh, hoặc tại sao một cặp đồng tính nam chọn sử dụng ART [artificial Reproductive technology] lại khác với một cặp nam nữ có khả năng sinh sản, hoặc, nếu sinh sản là mục đích của hôn nhân, tại sao chúng ta lại cho phép các cặp nam nữ vô sinh kết hôn mà không phải là các cặp đồng tính nam? Thực thể, ngày càng khó có thể nói tại sao hôn nhân chỉ nên diễn ra giữa một người nam và một người nữ trên cơ sở thuần túy chức năng. Việc nhiều, thậm chí nhiều một cách đáng kể, các cặp vợ chồng “đị tính” trên thực tế có con so với các cặp vợ chồng “đồng tính” chỉ trở thành một vấn đề ngẫu nhiên và có tính chất thống kê, mời gọi đáp ứng rất dễ hiểu của Tòa án quận ở San Francisco, khi tòa này hỏi tại sao “xu hướng [đị tính]” nên đóng vai trò như một “thụ ủy” [proxy] cho khả năng sinh sản. (64) Hơn nữa, theo luận lý khoa học-kỹ thuật của lý lẽ công cộng, điều đó đã giản lược cơ thể một cách hữu hiệu chỉ còn là bối cảnh sinh học và vật chất mà trong đó một xu hướng có thể sống còn, thật khó để diễn đạt bằng diễn ngôn chính trị hoặc pháp lý hợp pháp tại sao các xu hướng đồng tính lại “rối loạn một cách khách quan” (65).

Tất nhiên, hầu hết chúng ta đều không muốn bị đặt vào tình thế phải phát biểu điều đó một cách công khai. Nó khiến chúng ta có vẻ bần tiện và không khoan dung. Nhưng suy cho cùng, có thể sẽ khó trình bày bằng lý lẽ công cộng tại sao một số “vật tương đương có thể hoán đổi” vừa được đề cập trên thực tế không phải là các vật tương đương có thể hoán đổi nếu chúng ta không thể viện dẫn đến trật tự khách quan của cơ thể (66) và tất cả những gì nó hàm ngụ. Nếu chúng ta không thể biện minh cho việc thiếu trật tự khách quan của đồng tính luyến ái, thì chúng ta khó có thể quả quyết một cách dứt khoát bằng những thuật ngữ có liên quan về chính trị và pháp lý và khách quan, chẳng hạn như điều gì có thể sai với việc “nhận con nuôi đồng tính”. Và nếu chúng ta không thể nói trong một cuộc thảo luận công khai một cách hợp pháp tại sao những người đồng tính không nên nhận con nuôi, thì có vẻ như rất khó có khả năng chúng ta có thể nói tại sao họ không được hưởng những lợi ích và quyền lợi của hôn nhân dân sự.

Cho đến lúc này, cơ sở cho tuyên bố mở đầu đầy “khiêu khích” của tôi—rằng “hôn nhân đồng tính” ít nhiều là biểu thức biểu tượng hoàn hảo của quan niệm của chúng ta về ích chung và lý lẽ công cộng—phải đã rõ ràng. Điều quan trọng là trọng điểm không những chỉ là “các cuộc hôn nhân” của các cặp đồng tính phát biểu hình thức ích chung và lý lẽ công cộng này, mà đúng hơn là: lý lẽ công cộng như nó hiện được thể hiện trong nhiều quyết định của tòa án, các đạo luật và trong các cuộc tranh luận chính trị nói chung, trong sự mù quáng của nó đối với các cộng đồng như những tổng thể tự nhiên và toàn vẹn, đã quan niệm một cách hữu hiệu rằng tất cả các cuộc hôn nhân, trong yếu tính, đều là “đồng tính [gay]”.

Tất nhiên, câu chuyện kể trên không thể tự cho là tạo nên một sự mô tả trọn vẹn và đầy đủ về chủ nghĩa tự do. Nhưng tôi nghĩ nó thực hiện một mô tả ít nhiều chính xác về việc mọi sự trên thực tế gần đây đã phát triển ra sao ở hầu hết các nước phương Tây hoặc phương Tây hóa, đặc biệt là trong thế giới Anh-Mỹ.

4. Tất nhiên, nhiều người sẽ bác bỏ ý kiến cho rằng những kết quả này diễn tiến từ những hiểu biết luận lý nội tại đến những hiểu biết tự do về ích chung và lý lẽ công cộng. Những người nói chung nằm trong quỹ đạo của lý thuyết tự do, nhưng tuy nhiên lại khá phê phán các hình thức trung lập hoặc ý thức hệ của chủ nghĩa tự do, sẽ trả lời rằng sự phê phán của tôi đã bỏ sót quan điểm tốt nhất của trật tự chính trị tự do. Như một vấn đề tổng quát, họ sẽ đồng ý rằng chủ nghĩa tự do ít nhất bắt đầu một phần từ một số khởi điểm được nêu ở trên, chẳng hạn, một yếu tố then chốt của lý lẽ tự do công cộng bao gồm sự phân biệt rõ ràng giữa nhà nước và xã hội dân sự nói chung, một sự phân biệt, như đã lưu ý trước đó, không thể bị bác

bỏ. Ngoài ra, họ sẽ đồng ý rằng diễn ngôn chính trị và pháp lý đúng đắn sẽ không thể đặt cơ sở cho các lập luận và sự hiểu biết của mình về các quan điểm siêu hình, đạo đức cầu toàn, hay điều tốt hay điều tối hậu nói chung.

Nhưng trong những giới hạn này, nghĩa tốt nhất của chủ nghĩa tự do sẽ coi vai trò của trật tự chính trị như bao gồm cả việc bảo vệ chính xã hội, bao gồm cả các yếu tố xã hội cấu thành ra nó. Người ta sẽ lập luận rằng khi nó không giản lược xã hội vào cá nhân và quyền tự do của họ một cách ý thức hệ, thì chủ nghĩa hợp hiến dân chủ tự do có thể giải trình các cộng đồng tự nhiên, như hôn nhân và gia đình. Do đó, quan điểm này cho rằng trật tự chính trị có thể thừa nhận và tôn trọng sự kiện con người có bản chất xã hội. Do đó, những người theo chủ nghĩa tự do ôn hòa lập luận rằng chính trong xã hội dân sự mà các cộng đồng như gia đình hay Giáo hội có thể tham gia việc phục vụ ích chung và sống cuộc sống của họ như những cộng đồng theo nghĩa đầy đủ nhất này, nghĩa là, trong một tính đa nguyên gồm các quan điểm toàn diện cạnh tranh nhau, những quan điểm cùng nhau, thông qua sự thỏa hiệp và đồng thuận (điều mà Rawls gọi là “sự đồng thuận chồng chéo”), mang lại cho xã hội hình dạng và đặc tính của nó.

Locke thường được trình bày như một điển hình chứng minh rằng quan điểm ôn hòa hơn này phản ánh quan điểm của những phiên bản tốt nhất của chủ nghĩa tự do cổ điển, như được thể hiện trong truyền thống Anh-Mỹ. (67) Theo quan điểm này, một chủ nghĩa tự do mang tính ý thức hệ hơn được coi là đã phản bội lại ý nghĩa và mục đích ban đầu của nó. Trong bối cảnh này, người ta chỉ ra rằng trạng thái tự nhiên trước hợp đồng của Locke giả định trước tính xã hội tự nhiên, chẳng hạn, dưới hình thức gia đình. Tuy nhiên, có thể lập luận rằng việc sử dụng Locke theo cách này là sai lầm. Tuy nhiên, câu hỏi thực sự liên quan đến việc Locke hiểu tính xã hội tự nhiên như thế nào, hơn là liệu ông có nghĩ rằng tính xã hội “có trước” khế ước xã hội hay không. Khi đến lúc Locke đưa ra một sự xem xét mở rộng về hôn nhân và gia đình, chúng ta thấy rằng trên thực tế, quan điểm của Locke về những cộng đồng này mang đậm màu sắc của các chủ đề hợp đồng. (68) Quả thực, người ta nhanh chóng nhận ra rằng ý tưởng về khế ước xã hội đã tô điểm cho ý tưởng của Locke về tính xã hội nói chung, ngay cả trước khi có hợp đồng dân sự.

Trên thực tế, Locke không mấy quan tâm đến hôn nhân hay gia đình như những hình thức xã hội tự nhiên. Mục đích chính của ông khi thảo luận chẳng hạn về mối quan hệ cha mẹ và con cái dường như là tách nó ra khỏi trật tự chính trị đúng nghĩa như ông quan niệm nó. Một phần, ông tìm cách làm suy yếu chủ nghĩa chuyên chế gia trưởng của Filmer bằng cách chỉ ra rằng, không giống như một vị vua thực sự, người cha không có quyền quyết định sự sống và cái chết đối với con cái hoặc vợ mình, nhưng cũng chỉ ra rằng người mẹ có quyền chia sẻ ngang nhau trong vai trò làm cha mẹ. Là một phần của lập luận này, ông nhấn mạnh các nghĩa vụ cân bằng giữa cha mẹ và con cái về mặt chăm sóc và danh dự. Nhưng ông cũng nói rõ rằng số lượng nợ mỗi bên sẽ bị chi phối bởi mức độ hoàn thành nghĩa vụ. Khi xem xét xã hội tự nhiên của hôn nhân và cặp nam nữ kết hợp với nhau trong một hợp đồng chủ yếu vì con cái, ông cẩn thận gợi ý rằng khi hợp đồng đã hoàn thành mục đích của nó thì không có lý do thực sự nào khiến nó phải tiếp tục. Nói cách khác, ông coi những mối quan hệ này, trong yếu tính, là những mối quan hệ trao đổi, trong chừng mực mỗi quan hệ đó có thể được hình thành một cách thực tế và hợp lý theo cách đó. Ở mức độ này trong mọi trường hợp, ích chung của các hình thức xã hội “tự nhiên” này được hiểu một cách chính xác theo nghĩa giản lược mà tôi vừa thảo luận.

Khi đó, quan điểm của tôi không phải là hôn nhân và gia đình không được quan niệm như những cộng đồng “tự nhiên”, mà là ý tưởng coi xã hội như một loại khế ước đã lên khuôn cho

ý niệm về điều những cộng đồng như vậy và “bản chất” của chúng là. Do đó, hôn và gia đình được hình thành một cách hữu hiệu tùy theo hình thức xã hội mà chúng khai mào. Do đó, quan điểm của ông về nguồn gốc của xã hội dân sự bộc lộ quan điểm nhân học căn bản của ông. Nếu những xem xét này là chính xác thì Locke sẽ đưa ra một thí dụ hàng đầu của xu hướng tư duy tự do nhằm tái tạo các cộng đồng tự nhiên theo quan niệm riêng của nó về con người trong tương quan với nhà nước.

Dù vậy, những cân nhắc như vậy chắc chắn không biện minh cho một phán đoán chung chung về mọi tư tưởng tự do. Có lẽ sẽ hữu hiệu hơn nếu xem qua suy nghĩ của Cha Martin Rhonheimer, một trong những nhà tư tưởng đương thời giỏi nhất và tinh tế nhất trong khuôn mẫu chung này. Rhonheimer là một thí dụ điển hình vì rõ ràng ngài lo ngại về tác động của phong trào “hôn nhân đồng tính”. Khi mô tả và ủng hộ một hình thức ôn hòa của tư tưởng tự do (mà ngài gọi là Dân chủ lập hiến, biểu lộ một cách dễ hiểu một lưỡng nghĩa nào đó liên quan đến thuật ngữ “chủ nghĩa tự do”), Rhonheimer phân biệt cẩn thận giữa những gì có thể thực hiện được dưới dạng diễn ngôn chính trị và những gì có thể thực hiện được ở bình diện xã hội dân sự. Một trong những giải thích rõ ràng nhất của ngài liên quan đến vai trò và vị trí của tư tưởng và hành động Kitô giáo trong thế giới thể tục hiện đại. (69) Một trong những quan điểm của ngài là: kể từ Công đồng Vatican II, Giáo Hội Công Giáo đã chấp nhận khái niệm và thực tại nhà nước thể tục, tự do tôn giáo và các nhân quyền tương quan qua lại với những điều này. Theo khuôn mẫu mà tôi đã mô tả, ngài phân biệt giữa sự ủng hộ “hoàn toàn mang tính chính trị” và sự ủng hộ “tôn giáo và siêu hình” đối với các quyền. Mượn thuật ngữ của Rawls, ngài nói về việc các Kitô hữu tham gia vào “một ‘sự đồng thuận chồng chéo’ có thể được hỗ trợ và nuôi dưỡng về mặt nhận thức luận bởi những niềm tin tôn giáo và đạo đức đúng đắn của một người trong tư cách Kitô hữu, nhưng không giống hệt với chúng cũng như không bắt nguồn từ chúng”. Ngài thừa nhận tầm quan trọng của việc Giáo hội đặt nền tảng cho các quyền và tự do, chẳng hạn như tự do tôn giáo, trên mảnh đất siêu hình. Tuy nhiên, những nền tảng như vậy “sẽ cung cấp một cơ sở *chính trị* rất yếu cho nhân quyền”:

“Nếu sự công nhận *chính trị* hữu hiệu và có giá trị *pháp lý* của chúng cần phụ thuộc vào các giả định siêu hình chung về bản chất con người hoặc vào sự thừa nhận chung về sự thật thần học về việc con người được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa, thì lập trường chính trị về các nhân quyền sẽ khá không chắc chắn và mong manh”. (70)

Để đạt được sự đồng thuận, chúng ta cần đưa ra những nền tảng triết học hoặc tôn giáo hạn chế về các quyền. Do đó, ngài lập luận rằng mặc dù chúng ta có thể không đồng ý về lý do hoặc nền tảng của các quyền, nhưng chúng ta vẫn có thể đồng ý rằng chúng ta cần chúng và chúng ta có thể đồng ý về những gì chúng mang lại cho chúng ta. Như ngài nói một cách ngắn gọn, “tính hiện đại thể tục... đang cần một nền tảng tối thiểu để đạt được sự đồng thuận tối đa.” Vì vậy, người Công Giáo chắc chắn đóng một vai trò quan trọng trong xã hội dân sự bằng cách đưa ra cơ sở hợp lý cho nhân quyền trong nền nhân học và siêu hình học phong phú của Giáo hội. Và đây là sự phong phú mà các Kitô hữu có thể và nên cống hiến cho toàn thể xã hội. Tuy nhiên, do thực tại có nhiều giả định siêu hình khác nhau về các điều tối hậu, một nền tảng như vậy không thể dùng làm cơ sở cho lý lẽ và hành động chính trị thích đáng hay “hoàn toàn chính trị”.

Sự phân biệt này tương quan với việc ngài mô tả ích chung. Ngài cũng đưa ra sự phân biệt tương tự giữa điều ngài gọi là “ích chung toàn diện” và “ích chung chính trị”. (71) Ích chung đầu là ích chung cần đạt được trong xã hội. Nó bao gồm hoàn toàn lợi ích cá nhân, lợi ích gia đình, cộng đồng xã hội và các hiệp hội khác cả về mặt vật chất lẫn tinh thần. “Trên thực tế, nó bao gồm việc thực hiện tối hậu mọi điều tốt đẹp, cũng như các điều kiện tạo thuận lợi cho

việc thực hiện này.” Giả sử lập luận trước đây của tôi về lợi ích của chính cộng đồng là đúng thì đây là lúc nó phù hợp. Tuy nhiên, Rhonheimer nhận xét rằng, hiểu theo cách này, “khái niệm về ích chung không hữu ích [về mặt chính trị]. Nó sẽ vẫn là một phạm trù đạo đức và siêu hình không có ý nghĩa chính trị, trừ khi chúng ta khẳng định rằng xã hội nhân bản và chính trị là một thể thống nhất hoàn toàn của cuộc sống, hoàn hảo, trọn vẹn, chịu trách nhiệm chính trị đối với mọi điều.” (72) Như ngài nói:

“Việc hiện thực hóa ích chung theo nghĩa toàn diện không phải là mục đích của hành động chính trị mà là mục đích tự do của mỗi cá nhân sống trong xã hội: thông qua hành động của họ với tư cách là những công dân tự do, với tư cách là thành viên của các nhóm xã hội khác nhau, với tư cách là tín hữu, thành viên của các giáo hội, cha mẹ, doanh nhân, v.v. Nhà nước, chính trị, chính quyền không được tìm cách chiếm đoạt vị trí của xã hội”. (73)

Vì vậy, nghĩa của ích chung, tức là lợi ích của chính cộng đồng, có thể được thể hiện dưới hình thức hôn nhân, gia đình, giáo hội và các cộng đồng tôn giáo khác, cộng đồng địa phương, và thậm chí có lẽ toàn bộ xã hội dân sự được hiểu chính như vậy. Mặt khác, nghĩa chính trị của ích chung phải giới hạn trong các vấn đề chính trị một cách nghiêm ngặt và đúng đắn, chẳng hạn như cấu trúc và thực tiễn hợp hiến của nhà nước, các giá trị và thiện ích chính trị thích đáng, các quy trình và thực hành định chế và pháp lý của chính phủ cũng như các giả định của chúng. (74) Mục tiêu của nó bao gồm:

“hòa bình; quyền tự do của các cá nhân đối với sức mạnh cưỡng chế và hòa bình của nhà nước, cũng như đối với các lực lượng xã hội nhất định hoặc quyền lực của bên thứ ba; công lý, bao gồm cả việc tổ chức công khai các yêu cầu liên đới theo nguyên tắc phụ đới; thúc đẩy các điều kiện và định chế xã hội cần thiết cho việc hiện thực hóa cuộc sống tốt đẹp, để công dân có thể đạt được các mục tiêu có giá trị về mặt đạo đức với tư cách là những hữu thể sống trong xã hội”. (75)

Phần cuối cùng của mô tả này cho thấy sự nhấn mạnh đặc biệt của Rhonheimer rằng các trật tự chính trị, pháp lý và lý lẽ công cộng phải điều chỉnh và hỗ trợ các cộng đồng xã hội, chẳng hạn như hôn nhân và gia đình. Về điểm này, ngài khá phê phán những người theo chủ nghĩa tự do nổi tiếng, những người mà quan điểm trung lập của họ sẽ không mang lại sự công nhận hay cơ sở thực sự nào cho vai trò tự nhiên của hôn nhân và gia đình trong đời sống xã hội, mà, trong yếu tính, sẽ giản lược xã hội vào cá nhân và quyền tự do của họ (dựa trên bất cứ đạo đức chính trị nào được họ cung cấp cho tính năng động đó). Do đó, ngài nói tới điều được ngài gọi là “nền tảng tuyệt đối” (76) như điều cần thiết để tránh các hình thức chủ nghĩa tự do duy trung lập hoặc duy cá nhân cao độ.

Rhonheimer nhiều lần cho rằng việc dân sự công nhận các mối quan hệ đồng tính như “hôn nhân” là điển hình chính của điểm này. Ngài rất đúng khi nhấn mạnh rằng việc truyền thống đặt thành luật cho mối quan hệ hôn nhân cũng như việc ban tặng cả lợi ích lẫn nghĩa vụ cho mối quan hệ này không hẳn do tính chất riêng tư của nó, sự kiện con cái được sinh ra từ sự kết hợp giữa nam và nữ, sự kiện đứa con cần được nuôi dưỡng và đào tạo giáo dục lâu dài, và những điều này tương quan với “các chức năng và tác động xã hội cụ thể - chẳng hạn như việc tạo ra của cải và các cơ cấu phân phối thông qua thừa kế - những điều, một cách nào đó, phải được quy định bởi luật pháp vì lợi ích của tất cả mọi người”. (77) Như ngài đã nói, việc kết luận rằng “không nên coi việc kết hợp và hôn nhân đồng tính là bình đẳng” không phải do sự lên án về mặt đạo đức đối với các thực hành đồng tính luyến ái. Nó không dựa vào “sự phán xét liên quan đến sự đồi trụy” của các thực hành đồng tính luyến ái. (78)

“Đúng hơn, nó dựa trên lý luận thuộc hoàn toàn vào đạo đức công cộng hoặc lý luận đạo đức: đặc quyền dành riêng cho các kết hợp dị tính - hôn nhân truyền thống - xuất phát từ một phán đoán đạo đức dựa trên lợi ích và sự hữu dụng vừa công cộng vừa của chung, nghĩa là bảo vệ sự kết hợp giữa người nam và người nữ phục vụ việc truyền sự sống. Ngược lại, đời sống tình cảm và sự kết hợp của các cặp đồng tính luyến ái chỉ thuộc phạm vi đời sống riêng tư”. (79)

Bởi vì mối quan hệ đồng tính chỉ có tính liên quan riêng tư, “nhà nước không đưa ra tiêu chuẩn đạo đức nào về lối sống đồng tính luyến ái”; “nhà nước không phân biệt đối xử chống lại họ; đúng hơn nó vẫn hoàn toàn thờ ơ với vấn đề của họ.” (80) Tuy nhiên, ngài thừa nhận rằng việc dành đặc quyền như vậy đối với sự kết hợp hôn nhân giữa một người nam và một người nữ sẽ có những ý nghĩa đạo đức rộng lớn hơn đối với xã hội và sẽ cho thấy phẩm giá đạo đức đặc biệt của hôn nhân trong xã hội. (81) Vì phẩm giá này được ban cho bậc hôn nhân chứ không phải cho các mối quan hệ đồng tính luyến ái, ngài thừa nhận rằng nó sẽ, một cách hữu hiệu, cung ứng một loại đánh giá đạo đức công khai nào đó cho mối quan hệ sau. Ngài đưa ra tất cả những điểm này ở một số nơi và theo nhiều cách.

Nhưng chẳng phải chính loại chủ trương này đang bị bao vây đó sao? Rhonheimer có câu trả lời cho vấn đề này:

“Tôi nghĩ sẽ không nói quá nếu khẳng định rằng sự tồn tại của xã hội loài người theo thời gian phụ thuộc vào cộng đồng sinh sản giữa nam và nữ, việc kết hợp giữa những người khác giới, do đó, là một lợi ích chính trị.... Ngay cả khi một số chủ đề này ngày nay, vì lý do ý thức hệ, đang được tranh luận một cách gây tranh cãi, và ngay cả khi một số người có thể ủng hộ việc thay thế các hình thức sinh sản “tự nhiên” bằng kỹ thuật sinh sản, thì điều này cũng không làm thay đổi sự kiện những “sự thật thực nghiệm” này về các cuộc kết hợp sinh sản dị tính không tạo nên một học thuyết tôn giáo hoặc triết học toàn diện gây tranh cãi, mà chúng là các sự thật “được chấp nhận rộng rãi” và “có sẵn cho các công dân nói chung”. (82)

Vì sự phê phán của Rhonheimer nhắm vào các hình thức chủ nghĩa tự do duy trung lập và duy cá nhân cũng như việc họ không sẵn lòng xem xét những sự kiện nhân bản và xã hội này, nên có lẽ ngài sẽ đồng ý rằng việc mở rộng nhanh chóng “hôn nhân đồng tính” ở các quốc gia tự do phương Tây, ít nhất một phần là do sự phổ biến của những hình thức chủ nghĩa tự do đó, khiến cho các thẩm phán, cơ quan lập pháp và những người khác có quan niệm sai lầm về xã hội dân sự. Có lẽ ngài cũng đổ lỗi cho những điều kiện đang xấu đi trong xã hội dân sự và do đó, chẳng hạn, đối với công chúng cử tri.

Tôi nghĩ có hai nhận xét quan trọng cần được thực hiện ở đây. Nhận xét đầu tiên rất trần tục, thậm chí tầm thường. Quan điểm của Rhonheimer cho rằng vấn đề “hôn nhân đồng tính” vốn không phải là một vấn đề siêu hình cố hữu hoặc, nếu đúng như vậy, nó có thể bị tấn công và đánh bại một cách rõ ràng mà không cần phải nêu ra và bác bỏ các tiền giả định siêu hình của nó. Nếu không, ngài không thể nói rằng các quyền nói chung - và do đó các quyền đặc thù - không thể và không cần phải dựa trên “các giả định siêu hình chung” - và các lập luận ủng hộ việc bảo tồn ý niệm truyền thống về hôn nhân có thể được theo đuổi trên cơ sở “một nền đạo đức hoặc lý luận đạo đức hoàn toàn công cộng.” Có lẽ cũng cần phải nói một điều tương tự về những vấn đề quan yếu và có liên quan đến chính trị khác liên quan đến “hôn nhân đồng tính”, chẳng hạn như vấn đề ngày càng gia tăng về ART và cách hiểu chúng vì mục đích công cộng. Về mặt thực tế, Rhonheimer có thể đúng khi khẳng định rằng các nền tảng siêu hình không nhất thiết phải được tham gia trực tiếp, miễn là trên thực tế, ý tưởng về cơ thể và tính dục của nó chưa trở thành một đặc điểm được đặc trưng bởi sự hiểu biết nhị nguyên và máy móc, đã nêu ở trên. Nói cách khác, ngài có thể đúng miễn là tất cả các bên liên quan (thẩm

phán, nhà lập pháp, công dân) “giả định” các dữ kiện (givens) nhân học đúng đắn và các giả định siêu hình hỗ trợ chúng tiếp tục được “chấp nhận rộng rãi” và “có sẵn cho công dân nói chung” và do đó được ngầm chấp nhận trong chính sách công. Thật không may điều này dường như không còn đúng như thế nữa.

Tuy nhiên, ngay cả ở mức độ thực tế thuần túy này cũng có một vấn đề. Chừng nào chúng ta còn nghĩ rằng chính sách công và luật pháp phải dựa trên lý trí, và do đó chúng phải luôn sẵn sàng đón nhận những lời chỉ trích dưới hình thức lập luận hợp lý, thì khi có thách thức đối với những gì mọi người trước đây đã thừa nhận về bản chất của hôn nhân, cũng như hiện nay, vấn đề sẽ phải được giải quyết bởi các thẩm phán, nhà lập pháp, cử tri, giới truyền thông, v.v., một cách hợp lý. Nhưng trong một trật tự chính trị và pháp lý được hình thành một phần dựa trên ý tưởng về các quyền cá nhân, trong đó quan điểm “được chấp nhận rộng rãi” bị một số người bác bỏ và cơ sở hợp lý được đưa ra cho sự bác bỏ này, thì cuộc tranh luận có lẽ sẽ phải đưa vấn đề này lên một bình diện sâu xa hơn. Nếu không, giải đáp sẽ chẳng khác gì một sự tái khẳng định lập trường và các tiền đề của nó vốn bị thách thức. Về “hôn nhân đồng tính” và các vấn đề liên quan, bình diện sâu xa hơn này dường như là bình diện nhân học triết học, vốn dường như cần được hỗ trợ bởi chân lý siêu hình. Nhưng điều này đưa chúng ta đến chính vấn đề trật tự như tôi đã sử dụng thuật ngữ đó ở đây trong bối cảnh thân xác và ý nghĩa của nó đối với con người cũng như trong những ý tưởng tương quan về cộng đồng và ý nghĩa đầy đủ của ích chung. Để thực sự có thể giải quyết vấn đề “hôn nhân đồng tính” với tất cả sự tinh tế và sắc thái của nó, điều mà tôi nghĩ là sâu sắc và phức tạp hơn so với niềm tin biểu kiến của Cha Rhonheimer, người ta phải đi đến câu hỏi thế nào là trật tự thích đáng hay chân thực, tức “khách quan”, bên trong con người nhân bản và trong một cộng đồng tự nhiên. Điều này ngụ ý cũng có khả năng phân biệt trật tự nhân bản đúng nghĩa với “sự rối loạn khách quan”. (83) Nhưng đây chính là những điểm mà lý lẽ công cộng sẽ không cho phép thực hiện cách công khai.

Mặt khác, khi quan điểm “được chấp nhận rộng rãi” trước đó chỉ được khẳng định lại, thì nó có thể bị các thẩm phán và những người khác, vốn có xuất phát điểm nhân học khác, đơn giản coi là “không mạch lạc”. Và đây chính là những gì đã xảy ra, được thể hiện qua việc một tòa án khá dễ dàng bác bỏ điều họ gọi là “lập luận hôn nhân là sinh sản”. (84) Một lần nữa, chính đường lối trong sáng của Rhonheimer bị bác bỏ.

Điều này nêu lên nhận xét thứ hai, nhận xét nền tảng và cho biết nhiều hơn. Tại sao những sự thật được cho là “được chấp nhận rộng rãi” này lại trở nên bất hiển thị đối với các thẩm phán, cơ quan lập pháp, giới truyền thông và cho đến nay là phần lớn công chúng cử tri ngay từ đầu? Liệu những giả định của chúng ta về chính ích chung và hình thức lý lẽ công cộng mà nó có liên quan trên thực tế có mang lại tính bất hiển thị của chúng không? Tất nhiên nguyên nhân của sự phát triển xã hội và văn hóa rất phức tạp. Tuy thế, liệu lý lẽ công cộng tự do trên thực tế có thể tạo ra một ý niệm thực tại có khả năng đào tạo khối óc và trái tim theo cách khiến chúng xa rời những khía cạnh căn bản của thực tại con người? Điều này đưa chúng ta trở lại với sự phê phán trước đây của tôi về lý lẽ công cộng tự do và những hàm ý phân mảnh của nó đối với con người có thân xác. Trong chừng mực lý lẽ công cộng không thể nhìn vào sự thật siêu hình, nó không thể nhìn vào sự vật như chúng thực sự là trong tính tổng thể của nó. Tôi đã đề cập đến việc lý lẽ công cộng ít nhất có thể nhìn thấy các phần của tự nhiên. Tuy nhiên, trên thực tế, chỉ nhìn thấy các bộ phận mà không nhìn thấy tổng thể cũng không thực sự là nhìn thấy các bộ phận, ít nhất là như chúng thực sự là. Chỉ có sự ăn khớp với nhau một cách tích hợp và không thể hoán đổi của chúng mới cho phép các bộ phận được hiện thực hóa và vượt qua chính chúng trong tổng thể. Nhưng điều này chắc chắn đòi hỏi một cái nhìn “duy toàn” về thực tại con người. Nếu không toàn bộ hoặc ích chung sẽ bị coi là xa lạ với “các bộ

phận” bản vị của nó. Hình thức lý lẽ công cộng nào giản lược các cộng đồng và các thành viên của chúng thành những bộ phận và những mảnh có thể hoán đổi cho nhau cũng là hình thức lý lẽ chỉ xem xét khả năng hoán đổi lẫn nhau đó về mặt vật chất, lực, chức năng, số lượng và những thứ tương tự. Bằng cách đó, nó chuyển đổi những gì tự nhiên không thể hoán đổi thành một phương tiện có thể hoán đổi vô tận. Nói cách khác, lý lẽ công cộng tự do có khuynh hướng cố hữu là tái tạo con người theo quan điểm tiềm ẩn của chính nó về thực tại.

Điều này dẫn đến một nhận xét nhỏ khác. Sự phân biệt tương đối sắc nét giữa lý lẽ công cộng và lý lẽ riêng tư có xu hướng bền vững như một định đề [formal proposition], nhưng không phải như một thực tại sống động. Tất nhiên, mặc dù luật pháp và đạo đức không cùng tương độ [coextensive] nhưng luật pháp có xu hướng định hình các phán đoán đạo đức của chúng ta. Thí dụ, nếu sự tách biệt giữa Giáo Hội và nhà nước có nghĩa là lý lẽ công cộng có thể không dựa trên các tiền đề tôn giáo thuần túy, thì nguyên tắc này có xu hướng mở rộng sang cách mọi người nhìn nhận các tương tác “riêng tư” về mặt kỹ thuật của họ. Thí dụ, chúng ta thấy điều này khi chuyển đổi “cây Giáng sinh” thành “cây ngày lễ”. Dù muốn hay không, Aristot chắc chắn đúng: luật pháp luôn điều hòa các tiêu chuẩn sống theo một số khẳng định về sự thật (dù ngầm) nào đó về con người là gì và do đó, sự hoàn hảo của họ là gì. Và, nếu đánh giá trước đây của tôi là đúng về việc lý lẽ công cộng giản lược tổng thể thành bộ phận, bộ phận thành bộ phận của bộ phận, và mối quan hệ giữa những bộ phận này với nhau có tính máy móc, chúng ta, những thành viên của những xã hội nhân bản đầy đủ hơn, mong lý lẽ công cộng đang chủ trì ngày càng bắt đầu nhìn chúng và chính chúng ta dưới ánh sáng này.

(*) "The man on the Clapham omnibus" là một thành ngữ tiếng Anh chỉ một con người bình thường, trung bình, thường được sử dụng trong các đồng văn luật pháp để chỉ tiêu chuẩn "con người hữu lý". Nó chỉ một người có lương tri và hiểu biết thường thức, được sử dụng làm khuôn thức để đánh giá tác phong hay hành động của người khác (chú thích của người dịch).

IV. Kết luận

Một vài suy nghĩ kết thúc được sắp xếp theo thứ tự. Đầu tiên, một số người lập luận rằng “các kết hợp dân sự” có thể đóng vai trò như một sự thỏa hiệp trước một xã hội có vẻ đa nguyên, để Giáo hội có thể “tiến lên” từ vấn đề “hôn nhân đồng tính”. Một câu hỏi cần đặt ra là liệu khái niệm kết hợp dân sự có thực sự mang lại sự thỏa hiệp hay không và liệu nó có tránh được những hàm ý giản lược về ích chung, lý lẽ công cộng và hôn nhân đồng tính như những điều đã được nêu ở trên hay không. Thông thường, kết hợp dân sự là một định chế pháp lý cung cấp tất cả các quyền và nghĩa vụ của hôn nhân nhưng không nêu tên hôn nhân. Nói rằng các cặp đồng tính có quyền bước vào các cuộc kết hợp dân sự nhưng không kết hôn hàm ý thừa nhận rằng họ có quyền tham gia vào bản chất của hôn nhân dân sự, tức là được nhận mọi quyền lợi và sống theo nghĩa vụ, trách nhiệm của hôn nhân. Nhưng chủ trương này không thể chống đỡ được. Nếu chúng ta nói rằng các cặp đồng tính có quyền được hưởng một điều, trong yếu tính, tương đương với hôn nhân dân sự, thì dựa trên nguyên tắc nào chúng ta phủ nhận dành cho nó một cái tên? Do đó, khái niệm kết hợp dân sự chỉ củng cố yêu cầu công nhận mối quan hệ như là hôn nhân.

Cuối cùng, và quan trọng hơn, xem ra vẻ đẹp của nhà nước tự do là thế này ngay cả khi các thành viên trong xã hội không đồng tình với những vấn đề như “hôn nhân đồng tính” thì tự do lương tâm của họ vẫn được tôn trọng. Thật vậy, luận lý bề ngoài của lý lẽ công cộng tự do là: trên thực tế nó sẽ bảo vệ các nguyên tắc tôn giáo, triết học và đạo đức nằm ở gốc rễ của tính hợp lý “riêng tư”, nghĩa là, lý trí dựa trên các nguồn lực không có sẵn cho cái nhìn phi siêu hình của lý lẽ công cộng hẹp hơn. *Theo giả thiết*, việc lý lẽ công cộng không tính đến

chúng không hẳn cho thấy sự thù địch của nó đối với chúng. Thực vậy, một số luận điệu xung quanh cuộc tranh luận về hôn nhân đồng tính dường như chỉ phản ánh quan điểm này. (85) Tuy nhiên, luận lý thực sự của tình huống lại gợi ý một hậu quả khác.

Như chúng ta đã thấy, nếu lý lẽ công cộng không thể giải thích các nguyên tắc làm nền tảng cho một lý trí toàn diện và riêng tư cam kết với siêu hình học hơn, thì nó chỉ có thể coi những nguyên tắc đó đứng bên ngoài chính nó, nghĩa là, trong yếu tính là phi lý theo quan điểm tranh luận công cộng. (86) Như chúng ta đã thấy, đây chính là vấn đề đối đầu với những lập luận phản đối sự công nhận dân sự đối với các mối quan hệ đồng tính như “hôn nhân”. Như đã lưu ý, các tòa án đã nói rằng những lập luận như vậy thậm chí không đạt đến mức căn bản nhất của sức thuyết phục pháp lý, và họ đã đưa ra quan điểm chính trên luận lý về khả năng hoán đổi đã nêu ở trên. Nhưng nếu những lập luận chống lại hôn nhân đồng tính là phi lý một cách công cộng thì chúng cũng không thể được ủng hộ từ quan điểm đạo đức công cộng. Trong khi các cá nhân có thể chọn sống “riêng tư” theo các tiêu chuẩn phi lý một cách công khai, trong đó quyền làm như vậy của họ xung đột với các quyền khác có thể được trình bày dưới dạng hình thức thống trị của lý lẽ công cộng, nghĩa là về mặt lựa chọn và quyền tự quyết, nó có vẻ rõ ràng nhóm quyền nào thường sẽ chiếm ưu thế. (87) Tính hợp lý của loại chủ trương đầu tiên sẽ luôn không hiển thị đối với lý lẽ công cộng, trong khi loại chủ trương sau sẽ chính là sự điển hình hóa của chính nó.

Do đó, người ta khá nghi ngờ rằng ngay cả khả năng duy trì một chủ trương “riêng tư” như vậy cũng sẽ được coi là hợp pháp về mặt xã hội hoặc văn hóa về lâu dài, nếu không muốn nói là ngay lúc này. Một quan điểm được coi là phi lý một cách công khai hẳn cũng *tự động* [ipso facto] thiếu văn minh và vô đạo đức một cách công khai, tức là một hình thức vô lý hoặc cuồng tín [bigotry]. Do đó, từ quan điểm thuần túy hình thức, kết quả sẽ là người ta có thể duy trì một cách hợp pháp một quan điểm mang tính đạo đức riêng tư (vì hữu lý dựa trên các nguyên tắc toàn diện) nhưng lại vô đạo đức một cách công khai (vì phi lý một cách công khai cùng vì một lý do). Nhưng sự căng thẳng như vậy rõ ràng và trong yếu tính là không bền vững. Nó gợi ý rằng niềm tin như vậy có thể được duy trì, nhưng chỉ trong chừng mực nó không thực sự tạo ra sự khác biệt thực sự trong đời sống công cộng. Nhưng không hề có những điều như các suy nghĩ, lời nói hay hành động hoàn toàn riêng tư. Do đó, quan điểm riêng tư, ngay cả theo các điều khoản của “dàn xếp” chính thức này, sẽ bị coi là bất hợp pháp ngay cả khi được duy trì riêng tư, và cuối cùng, sự phản đối đối với quan điểm hợp lý công khai sẽ phải bị loại bỏ một cách có hệ thống, nhân danh sự bình đẳng và khoan dung, đặc biệt thông qua luật pháp, định chế và bộ máy bàn giấy tạo ra phần lớn môi trường văn hóa và xã hội. (88)

DAVID S. CRAWFORD nhận bằng tiến sĩ luật từ Trường Luật Đại học Michigan và là phó giáo sư về thần học luân lý và luật gia đình tại Viện Nghiên cứu về Hôn nhân và Gia đình của Giáo hoàng Gioan Phaolô II tại Đại học Công Giáo Hoa Kỳ.

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

Ghi Chú

1. Xem. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* [Cơ thể và Xã hội: Đàn ông, Đàn bà và Sự từ bỏ Tình dục trong Kitô giáo Sơ khai], ấn bản đã tái duyệt (New York: Nhà xuất bản Đại học Columbia, 2008).

2. Đức Gioan Phaolô II, *Thư gửi các Gia đình*, 6–14.

3. Vấn đề tổng quát hơn này được nhấn mạnh trong *Tài liệu Làm việc* [Instrumentum laboris] được công bố gần đây (Phiên họp ngoại thường lần thứ ba: Những thách thức mục vụ của gia đình trong bối cảnh Phúc âm hóa) (Vatican City, 2014), được công bố trước Thượng hội đồng sắp tới về hôn nhân và gia đình.

4. Xin xem, chẳng hạn, *Sex and Reason* [tính dục và Lý trí] của Richard A. Posner (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), để xem một lối giải thích tình dục theo các thuật ngữ thuần túy kinh tế và thực dụng.

5. Đức Giáo Hoàng Phanxicô đã kêu gọi sự chú ý đặc biệt đến những đặc điểm có vấn đề của xu hướng này, nhắc nhở tầm quan trọng của việc phải có một người mẹ và một người cha và tái khẳng định giáo huấn dạy rằng trẻ em có quyền có họ. Xem “Diễn văn gửi các thành viên của Văn phòng Trẻ em Công Giáo Quốc tế (BICE)” (ngày 11 tháng 4 năm 2014), được trích dẫn trong *Tài liệu Làm việc*.

6. Thí dụ: *Phán quyết Goodridge kiện Bộ Y tế Công cộng*, 798 N.E.2d 941 (Mass. 2003), đảo ngược luật hôn nhân của tiểu bang hạn chế hôn nhân cho các cặp nam nữ và phán quyết *Perry kiện Schwarzenegger*, 721 F. Supp. 2d 921 (2010), vô hiệu hóa cuộc bỏ phiếu trưng cầu dân ý ủng hộ Dự luật 8, vốn định nghĩa hôn nhân như giữa một người nam và một người nữ. Cả hai tòa án này đều ra phán quyết không dựa trên cơ sở cho rằng “khuyến hướng tình dục” là một phạm trù được bảo vệ, giống như chủng tộc, và những người bảo vệ các đạo luật sẽ phải đáp ứng một tiêu chuẩn cao hơn (chẳng hạn như “sự xem xét kỹ lưỡng”) để luật pháp có thể được tuân giữ, mà đúng hơn dựa trên cơ sở tiêu chuẩn duyệt xét thấp nhất có thể (cơ sở hợp lý), cho thấy rằng các lập luận được đưa ra để bảo vệ định nghĩa về hôn nhân chỉ giới hạn ở một người đàn ông và một người đàn bà đã thất bại ngay cả ở vấn đề ngưỡng cửa thấp nhất có thể, tính hợp lý căn bản về mặt pháp lý (tức là tiêu chuẩn đánh giá “cơ sở hợp lý”).

7. Mark Murphy, “The Common Good,” [ích chung] *Tạp chí Siêu hình học*, tập. 59, số 1 (Tháng 9 năm 2005): 133–64, và trong *Luật Tự nhiên trong cuốn Natural Law in Jurisprudence and Politics* [Luật học và Chính trị] của ông (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 2006), ch. 3.

8. Murphy, “The Common Good,” [ích chung] 133–34.

9. *Sách Giáo lý Giáo Hội Công Giáo*, số 1906; *Tóm lược Học thuyết Xã hội của Giáo hội*, số 164.

10. *Gaudium et spes*, 26; xem thêm *Dignitatis humanae*, 6.

11. *Bản Tóm lược*, số 164.

12. *Như trên*.

13. *Sách Giáo lý*, số 1907.

14. Không cần phải nói, lập luận sau đây, trong khi dựa trên các nguồn cổ điển, đặc biệt là Thánh Tôma, không được đưa ra như một phương pháp chú giải hay giải thích, mà là một lập

luận dựa trên các nguyên tắc do Thánh Tôma và những người khác đề xuất.

15. X. Murphy, “The Common Good,” [Thiện ích chung] 134.

16. Aristotle, *Nicomachean Ethics* [Đạo đức học Nicomachean], bk. 1, ch. 2.

17. Do đó, đôi khi loại hình đức hạnh của Aristot có thể khiến những người hiện đại chúng ta cảm thấy kỳ quặc, bao gồm cả những hạng mục như tráng lệ nguy nga (*Nicomachean Ethics*, bk. 4, ch. 2).

18. Charles De Koninck, “On the Primacy of the Common Good: Against the Personalists,” [Về tính ưu việt của ích chung: Chống lại những người duy nhân vị,” bản dịch của Sean Collins, *The Aquinas Review*, tập. 4, số 1 (1997, bản gốc 1943).

19. Thí dụ: Thánh Tôma, *ST* I–II, q. 92, a. 1, ad 3; II–II, q. 47, a.10, ad 2; II–II, q. 58, a. 7, ad 2; II–II, q. 64, a. 2; *Commentary on Politics* [Bình luận về Chính trị], bk. 1, c. 1, n. 31; *Commentary on Ethics* [Bình luận về Đạo đức], bk. 1, c. 1.

20. Xem *Commentary on Politics* [Bình luận về Chính trị], bk. 1, c. 1, n. 31; xem thêm, M. S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought* [Ích chung trong tư tưởng chính trị cuối thời Trung cổ] (Oxford: Oxford University Press, 1999), 104; D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good: The Totalitarian Logic of Self-Limitation,” [Chủ nghĩa Tự do, Tự do Tôn giáo, và Ích chung: Luận lý Toàn trị về việc Tự giới hạn] *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 40 (Hè-Thu 2013): 576–615, trang 598.

21. *ST* II–II, q. 58, a. 7, ad 2.

22. X. Robert Spaemann, *Happiness and Benevolence* [Hạnh phúc và Lòng nhân từ], bản dịch của Jeremiah Alberg (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 55, trong đó, ông nói rằng “đanh dự” đối với Aristot đóng vai trò như một kiểu “bồi thường” [indemnification] cho người mà sự hy sinh bản thân, bao gồm cả mạng sống của mình, cho kinh thành [polis] khiến họ vượt quá khả thể hạnh phúc [eudaimonia].

23. Thật vậy, Murphy lập luận rằng cả quan điểm “công cụ” và điều mà ông gọi là quan điểm “tách rời” [detached] đối với ích chung cuối cùng đều phải rơi trở lại điều ông gọi là quan điểm “kết hợp” [aggregative]. Xem Murphy, “The Common Good,” [ích chung] 136–37.

24. Xem De Koninck, “On the Primacy of the Common Good.” [Về tính ưu việt của ích chung]

25. *ST* II–II, q. 64, a. 2.

26. Xem D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good,” [Chủ nghĩa Tự do, Tự do Tôn giáo và Ích chung] 598.

27. *ST* II–II, q. 26, a. 3, ad 2; Xem thêm Kempshall, *The Common Good* [ích chung], 104; De Koninck, “On the Primacy of the Common Good.” [Về tính ưu việt của lợi ích chung]

28. Xem *ST* I, q. 60, a. 5, ad 3; xem thêm, chẳng hạn, *Thư gửi Gia đình*, 11.

29. ST II–II, q. 23, a. 7.

30. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory* [Thần kịch: Lý thuyết kịch thần học], tập. 2: *Dramatis Personae: Man in God* [Vở kịch Ngôi vị: Con người nơi Thiên Chúa] (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 193.

31. X. David L. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* [Trái Tim Thế Giới, Trung Tâm Giáo Hội: Giáo Hội Hiệp Thông, Chủ Nghĩa Tự Do và Giải Phóng] (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996), ch. 10, và Adrian J. Walker, “Personal Singularity and the Communio Personarum: A Creative Development of Thomas Aquinas’ Doctrine of Esse Commune,” [Tính đơn nhất ngôi vị và sự Hiệp thông các Ngôi vị: Sự phát triển sáng tạo học lý Hữu thể chung của Thánh Tôma Aquinô] *Communio: International Catholic Review* 31 (Mùa thu 2004): 457–79, dành cho những cuộc thảo luận thực sự tinh túy về mối liên hệ bản vị như trước khi có sự lựa chọn có ý thức hoặc hành động yêu thương.

32. ST II–II, q. 183, a. 4.

33. Xem Walker, “Personal Singularity and the Communio Personarum,” [Tính đơn nhất ngôi vị và sự Hiệp thông các Ngôi vị] để thảo luận về cách thức “tính đơn nhất ngôi vị” được “cấu tạo một cách hiệp thông”.

34. D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good,” [Chủ nghĩa Tự do, Tự do Tôn giáo và Ích chung] 593.

35. Thánh Tôma, *Bình luận về Đạo đức*, cuốn 1, c. 1.

36. Xem. ST I–II, q. 21, a. 4, ad 3.

37. ST II–II, q. 64, a. 2.

38. Theo quan điểm chuyên biệt Kitô giáo, khi Chúa Giêsu thách thức chúng ta với thí dụ đường như cục đoran về việc hy sinh mạng sống cho cả kẻ thù hoặc kẻ bắt bớ, thì giáo huấn ấy có lẽ được biện minh hơn cả vì ích chung được đại diện trong nhân tính chung nằm ở bên dưới. Cử chỉ tử đạo không được điều hướng bởi ích chung của tình bạn dân sự hay giáo hội với kẻ bách hại, vì những cộng đồng này dường như đã bị phá vỡ. Đúng hơn, nó chỉ ra một điều hết sức căn bản hơn, trong đó những điều khác là sự phát triển của nó, nghĩa là, tính chất thụ tạo và vận mệnh chung của chúng. Người tử đạo không yêu kẻ bắt bớ hơn chính mình; sẽ là vô lý khi làm như vậy nếu có bất cứ sự thật nào trong câu *abyssus abyssum invocat* [vực thăm kêu gọi vực thăm] của tác giả Thánh vịnh hoặc ý tưởng cho rằng *capax Dei* [khả năng biết Thiên Chúa] của con người, một cách nghịch lý, là khả năng vô hạn của một hữu thể hữu hạn (x. Henri de Lubac, *The Mystery of the Supernatural* [Mầu nhiệm Siêu nhiên] New York: Herder & Herder, 1998). Nhưng họ yêu ích chung của họ hơn chính mình họ. Ý tưởng về “nhân tính chung” có vẻ như là một điều trừu tượng hóa không trung thực nhất cho đến khi máu của vị thánh biến nó thành cụ thể. Vấn đề đối với phần còn lại của chúng ta vốn không phải là các vị thánh, là: những gì có thật đơn giản có vẻ không như vậy đối với chúng ta. Đây là sự thật trong cách hiểu của Platông về thói hư như sự đốt nát (Meno, 77b–78b).

39. Xem ghi chú trước.

40. Do đó, ý nghĩa này của cộng đồng không cởi mở, chẳng hạn, đối với những đặc điểm có vấn đề của chủ nghĩa vụ lợi [utilitarianism], về nguyên tắc không thể giải thích tại sao một hoặc nhiều thành viên không thể hy sinh vì thương số [quotient] lớn hơn của khoái cảm, hạnh phúc, hoặc phúc lợi của thành viên khác hoặc nhóm thành viên. Thật vậy, “toàn thể”, ở trung tâm của sự chú ý vụ lợi, hóa ra ít là một toàn thể hơn là một tập thể, hiểu theo nghĩa định lượng, của những người tìm kiếm khoái cảm cá nhân. Tương tự như vậy, “toàn thể” theo quan điểm Hobbes không phải là một cộng đồng theo nghĩa này mà chỉ đơn thuần là những điều kiện để tạm dừng các hành động thù địch.

41. Xem thảo luận về *ordo amoris* [thứ tự yêu thương], vốn dường như thường đảo ngược việc đi lên hướng tới việc phổ quát hóa lớn hơn, trong Spaemann, *Happiness and Benevolence* [hạnh phúc và lòng nhân ái], ch. 10. Ngay cả khi, như một vấn đề tổng quát, việc yêu thương toàn thể hơn bản thân mình là điều tự nhiên, thì cũng là điều tự nhiên khi yêu những bình diện cộng đồng (toàn thể) gần gũi nhất với chúng ta hơn những bình diện xa xôi hơn. Bởi vì gia đình là một ích chung thực sự đã chiếm hữu chúng ta từ tận gốc rễ, nên việc một người cha giải cứu con mình trước những người khác cũng không phải là điều phi lý hay xấu xa. Nhưng sẽ là điều rối loạn nếu yêu những gì gần gũi nhất hơn toàn bộ sự hiệp thông chung của con người hoặc toàn bộ tạo vật hoặc Thiên Chúa, bởi vì chúng ta hoàn toàn thuộc về (ngay cả với tư cách là những công dân) những trật tự này, y hệt như việc yêu bản thân mình hơn hôn nhân hoặc gia đình của mình cũng là điều rối loạn.

42. D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good,” [Chủ nghĩa Tự do, Tự do Tôn giáo và Ích chung], 592.

43. Không cần phải nói, ý nghĩa “chức năng” được chỉ ra trong tiểu luận này hoàn toàn khác với cách sử dụng *ergon* của Aristotle, thường được dịch là “chức năng”. Khái niệm Aristotle liên quan đến đặc tính hoạt động của một loại sự vật nhất định, biểu lộ vị trí của nó trong một trật tự. Ý nghĩa của Aristotle về tính toàn thể của sự vật như không thể giản lược vào các phần của chúng đã phân biệt *ergon* của ông với nghĩa “chức năng” hay “chủ nghĩa chức năng” mà tôi đang đề cập ở đây. Ý nghĩa chức năng ở đây được hiểu theo nghĩa máy móc. Điều làm cho một thứ gì đó có chức năng là tính hữu dụng của nó đối với một số mục đích bên ngoài bản thân nó mà không quan tâm đến toàn thể đích thực và cuối cùng, không liên quan đến bản chất của nó.

44. Xem Michael Hanby, *No God, No Science: Theology, Cosmology, Biology* [Không có Chúa, Không có Khoa học: Thần học, Vũ trụ học, Sinh học] (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), thí dụ: 196–97.

45. Xem *Commentary on Politics* [Bình luận về Chính trị], bk. 1, c. 1, các số 24, 31.

46. Xem D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good” [Chủ nghĩa tự do, tự do tôn giáo và ích chung] 592.

47. X. *Thư gửi các gia đình*, 10.

48. Có thể trả lời rằng một cặp vợ chồng có thể thực hiện hành vi vợ chồng chỉ vì mục đích sinh con. Nhưng trong trường hợp này, trong chừng mực họ coi hành động của mình là tốt chỉ vì mục đích có được đứa con, thì họ vẫn hoạt động trong phạm vi trật tự của cơ thể, tuy nhiên họ đối xử với trật tự đó - và do đó đối xử với nhau - một cách công cụ.

49. Liệu những người theo chủ nghĩa tự do cổ điển như Locke có hình dung trạng thái tự nhiên tiền chính trị như đã mang tính xã hội một cách tự nhiên hay không sẽ được thảo luận dưới đây, bắt đầu từ trang 425.

50. John Rawls, *A Theory of Justice* [Lý thuyết Công lý], ấn bản duyệt lại (Cambridge, MA: Nhà xuất bản Belknap, 1999).

51. H.L.A. Hart, “Positivism and the Separation of Law and Morals,” [Chủ nghĩa thực định và sự tách biệt giữa luật pháp và đạo đức] trong *The Philosophy of Law* [Triết học về luật lệ] (Oxford Readings in Law), ed. Ronald M. Dworkin biên tập (Oxford: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1977), 17–37, 36.; idem, *Concept of Law* [Khái niệm về pháp luật], tái bản lần thứ 2. (Oxford: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1994), 185.

52. Ronald M. Dworkin, *Taking Rights Seriously* [Coi các quyền một cách nghiêm túc] (Cambridge, MA: Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1978).

53. J. S. Mill, *On Liberty* [Về Tự do], trong “*On Liberty*” and *Other Writings* [Về Tự do và các bài viết khác] (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1989).

54. Thật vậy, như đã chỉ ra ở phần trước, Ích chung của gia đình và dân sự khác nhau như *các trật tự*. Tôi nhấn mạnh điều này bởi vì quan niệm hiện đại và có tính tự do của chúng ta về sự khác biệt của chúng thường mang hình thức “lĩnh vực”. Lấy ví dụ về câu hỏi về “quyền riêng tư”. Theo quan điểm của trường phái Tôma, luật pháp con người nhằm mục đích bảo tồn và phát huy “ích chung” (*bonum commune*), và do đó không trực tiếp tham gia vào “ích riêng” (*bonum privatum*), nơi mà những điểm đặc thù của các mối quan hệ cá nhân và bản thân cần được xem xét. Tuy nhiên, luật có xem xét *toàn bộ* con người trong tương quan với ích chung. Thánh Tôma nói với chúng ta rằng mặc dù đúng là luật không quy định tất cả các hành vi của mọi nhân đức, tuy nhiên nó quy định một số hành vi của tất cả các nhân đức (ST I–II, q. 96, aa. 2–3), bởi vì tất cả các nhân đức đều liên hệ với công lý (ST I–II, q. 100, a. 2). Do đó, trong tư cách trật tự, ích chung dân sự và cá nhân cùng ở trong nhau, không hề suy sụp vào nhau. Để so sánh, chẳng hạn, trong luật pháp Hoa Kỳ, ý tưởng về “quyền riêng tư” xuất phát từ khái niệm về quyền sở hữu và quyền hợp đồng. Xem bài báo nổi tiếng và có ảnh hưởng sâu sắc của Samuel Warren và Louis Brandeis, “The Right to Privacy,” [Quyền riêng tư] *Tạp chí Luật Harvard*, tập. 4, số 5 (15 tháng 12 năm 1890): 193–220. “Quyền riêng tư” như được hình dung trong bài viết sau đó xuất hiện như một nguyên tắc hiến pháp, bắt đầu từ sự bất đồng quan điểm của Thẩm phán Tối cao Pháp viện Brandeis trong phán quyết *Olmstead v. United States*, 277 U.S. 438 (1928) và được khai triển trong các vụ kiện sau này như *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479 (1965) (tránh thai), *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973) (phá thai), và cuối cùng là những vấn đề liên quan đến “hôn nhân đồng tính” (ví dụ *Goodridge*). Bắt nguồn từ luật tài sản và hợp đồng, quyền quan niệm quyền riêng tư là quyền để tránh xa người khác. Như bài báo gốc đã nói, đó là quyền “được yên tĩnh”. Do đó, nó coi quyền riêng tư như một loại không gian hoặc lĩnh vực trống rỗng để tự thể hiện chính mình. Khái niệm này không cho phép sự hòa nhập hoặc ở trong nhau giữa công và tư. Một điểm khác nhưng tương tự có thể được đưa ra về nguyên tắc gây hại của Mill và quyền riêng tư như đã được khai triển trong *Báo cáo Wolfenden* nổi tiếng (1957) và cuộc tranh luận sau đó giữa H.L.A. Hart và Ngài Patrick Devlin.

55. Tôi nghĩ có nhiều điều để nói khi lập luận rằng nhà nước hiện đại không thực sự có khả năng trở thành loại cộng đồng mà chúng ta gọi là ích chung theo nghĩa đầy đủ nhất. Trước hết, có lẽ đó là một cộng đồng quá lớn và quá xa vời đối với sự tham gia tích cực đầy đủ của

các cá nhân, mặc dù sự hiện thân kỹ trị hiện đại của nhà nước đi vào hầu hết mọi khía cạnh của đời sống mỗi người một cách hữu hình và vô hình. Theo nghĩa này, nó vừa xa cách một cách trừu tượng vừa gần gũi một cách đáng sợ. Bởi vì nhà nước hiện đại là một sự trừu tượng nên nó gây ra một vấn đề cho con người hiện đại, ngay cả khi quy mô của đời sống kỹ thuật hiện đại đòi hỏi một điều giống như một nhà nước hiện đại. Do đó, khái niệm ích chung được thảo luận trong các trang này có lẽ sẽ đòi hỏi một điều giống như một *polis* đối với việc điển hình hóa chính trị của nó. Có lẽ, như nhiều người đã nói, điều này chỉ khả hữu trong các biến thể hiện đại, chẳng hạn như cộng đồng, thị trấn địa phương và các hình thức cộng đồng chính trị khác. Không cần phải nói, điều đó cũng có thể xảy ra dưới các hình thức phi chính trị, chẳng hạn như các Giáo Hội hoặc các nhóm tôn giáo khác và đặc biệt là trong gia đình.

56. Do đó, trong chừng mực các nguyên tắc tự do dường như cần thiết để giải quyết chủ nghĩa đa nguyên thực sự, thì cũng chính những nguyên tắc này sẽ phóng đại sự cần thiết của chúng theo thời gian. Như Rawls đã nói: “chủ nghĩa đa nguyên không được coi là một thỏa hiệp mà là kết quả tự nhiên của các hoạt động của lý trí con người dưới các định chế tự do lâu dài. Xem chủ nghĩa đa nguyên hợp lý là một thỏa hiệp cũng chính là coi việc thực thi lý trí trong các điều kiện của tự do là một thỏa hiệp” (*Political Liberalism* [Chủ nghĩa Tự do Chính trị], tái bản lần thứ 2. [New York: Columbia University Press, 2005], xxiv).

(57). Rawls, *A Theory of Justice* [Lý thuyết công lý], 554.

(58). Một trong những tuyên bố mang tính biểu tượng nhất về nguyên tắc này là của Tối cao Pháp Viện Hoa Kỳ, trong vụ *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S.Ct. 2803, 2807 (1992): “Trọng tâm của tự do là quyền xác định khái niệm của riêng mình về sự hiện hữu, về ý nghĩa, về vũ trụ và về màu nhiệm của sự sống con người. Niềm tin về những vấn đề này không thể xác định được những đặc tính của tư cách nhân vị nếu chúng được hình thành dưới sự ép buộc của nhà nước.” Trong khi Casey quan tâm đến việc phá thai, đoạn văn này đã được trích dẫn và trích dẫn không ngừng trong các quyết định của tòa án liên quan đến việc tạo ra phạm trù pháp lý “hôn nhân đồng tính”.

59. Xem phần thảo luận của Tòa án Tối cao Hoa Kỳ trong *Maynard v. Hill*, 125 U.S. 190, 8 S. Ct. 723, 31 L. Ed. 654 (1888); xem thêm tuyên bố của Tối cao Pháp viện Massachusetts liên quan đến “hôn nhân đồng tính” ở Goodridge.

60. Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited [Xem xét lại ý tưởng về lý lẽ công cộng]”. *The University of Chicago Law Review*, tập. 64, số 3 (Mùa hè 1997): 765–807.

61. Ở đây người ta nghĩ đến câu nói nổi tiếng của MacIntyre rằng yêu cầu ai đó chết vì nhà nước tự do cũng giống như yêu cầu họ chết vì công ty điện thoại, được trích dẫn trong V. Bradley Lewis “The Common Good Against the Modern State? On MacIntyre’s Political Philosophy [Ích chung chống lại nhà nước hiện đại? Về Triết học Chính trị của MacIntyre],” *Josephinum Journal of Theology* 16 (2009): 357–78, và D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good [Chủ nghĩa Tự do, Tự do Tôn giáo, và Ích Chung],” 586n16.

62. Như Hans Jonas đã nói, tính hiện đại thay thế “hình thức quý tộc” bằng “nền dân chủ vật chất. Nếu, theo 'nền dân chủ' này, các tổng thể chỉ là những tổng số, thì những phẩm chất dường như chân thực của chúng là do sự kết hợp liên hệ ít nhiều có tính định lượng của một số cơ sở đơn giản và động lực của chúng” (*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* [Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966], 201).

(63) Một cuộc khảo sát gần đây (*Khảo sát Phỏng vấn Y tế Quốc gia*, do Trung tâm Kiểm soát và Phòng ngừa Dịch bệnh báo cáo [15 tháng 7 năm 2014]), được báo cáo rộng rãi, đã chứng thực các nghiên cứu trước đó cho rằng số lượng người đồng tính luyến ái vào khoảng 2%.

64. Vụ *Perry v. Schwarzenegger*, 721 F. Supp. 2d 921 (2010), vô hiệu hóa cuộc bỏ phiếu trưng cầu dân ý ủng hộ Dự luật 8, vốn đã định nghĩa hôn nhân là giữa một người đàn ông và một người đàn bà.

65. *Sách Giáo lý*, số. 2358. Đồng tính luyến ái là một “rối loạn khách quan” theo nghĩa nó là một điều kiện của linh hồn và trí óc – dù nguồn gốc của nó là do di truyền, bẩm sinh hay là sản phẩm của việc đào tạo hoặc những trải nghiệm ban đầu – khiến ai đó bị hấp dẫn về mặt tình dục bởi những người cùng giới tính. Tất nhiên, mỗi con người đều phải được coi trọng và tôn trọng như vậy. Như Karol Wojtyła đã nói, câu trả lời duy nhất thích hợp cho con người là tình yêu (xem *Love and Responsibility* [Tình yêu và Trách nhiệm], bản tiếng Anh của Grzegorz Ignatik [Boston: Pauline Books and Media, 2013], 25). Nhưng đặc biệt xét vì đồng tính luyến ái chủ yếu là không tự nguyện và bất cứ tính tự nguyện nào chắc chắn đều được định hình về mặt xã hội, những người sở hữu nó phải được tôn trọng và đối xử với lòng nhân ái tối đa. Vì vậy, mục tiêu của chúng ta không phải là lên án bất cứ ai; Tôi cho rằng mỗi người trong chúng ta đều có “rối loạn khách quan” của riêng mình. Mục tiêu sau đó là mô tả ý nghĩa của “tính khách quan” và “sự rối loạn” trong trường hợp đồng tính luyến ái, đó là một “sự rối loạn” chính theo nghĩa mà tôi đã phát triển trong suốt bài tiểu luận này: đó là khuynh hướng hướng tới những hành động tự do đứng ngoài trật tự được ghi khắc trong thân xác, vốn là nền tảng cho các cộng đồng hôn nhân và gia đình cũng như ích chung toàn diện của họ cũng như các hành vi tự do mà các cộng đồng này phát sinh. Khi đứng ngoài trật tự đó, đồng tính luyến ái hẳn mặc nhiên giảm lược cơ thể xuống mức sở hữu một ý nghĩa thuần túy bên ngoài, máy móc, công cụ - và trên cơ sở đó – một ý nghĩa dưới mức bản vị [sub-personal]. Trong khi hành động bên ngoài hoặc thực sự chống lại trật tự được biểu lộ trong cơ thể, tất nhiên nó chỉ có thể làm thế bằng cách lạm dụng nó. Điều này có nghĩa là nó phải thiết lập một bản sắc bản thân và xã hội – nghĩa là một “xu hướng” – trên cơ sở một cơ thể bị tính dục hóa mà từ đó ý nghĩa bản thân và xã hội đã cạn kiệt. Theo nghĩa này, đồng tính luyến ái như một ý thức hệ, sử dụng ngôn ngữ “xu hướng”, v.v., là một chủ nghĩa tâm linh sai lầm, điều mà một số người gọi là nhân học thiên thần. Tất nhiên, điều nghịch lý là cơ thể chỉ bị giới tính hóa trong chừng mực nó tương quan với người khác giới. Do đó, “rối loạn” chính là nỗ lực thực hiện các hành động của mình ngoài ý nghĩa của trật tự lưỡng hình của cơ thể, trong khi trên thực tế luôn phải dựa vào trật tự đó. Đồng thời, điều đó có nghĩa là xây dựng bản sắc bản thân dựa trên những gì nó mặc nhiên quan niệm như dưới hoặc phi bản vị. Những nghịch lý này cho thấy ý nghĩa của “sự rối loạn” trong ham muốn và hành động đồng tính luyến ái. Dựa trên cuộc thảo luận trước đây về ART, chúng ta có thể thấy các vấn đề của ART và “hôn nhân đồng tính” có liên quan chặt chẽ như thế nào với ích chung và biểu thức của nó trong trật tự tình dục của cơ thể. Mỗi vấn đề này nhất thiết phải sống ký sinh theo một trật tự mà nó đã cố gắng tự giải thoát. Để thảo luận thêm về những nghịch lý này, hãy xem bài “Liberal Androgyny: ‘Gay Marriage’ and the Meaning of Sexuality in Our Time [Tính ái nam ái nữ tự do: ‘Hôn nhân đồng tính’ và ý nghĩa của tình dục trong thời đại chúng ta],” *Communio: International Catholic Review* 33 (Mùa hè 2006): 239–65.

66. Muốn có cuộc thảo luận về sự khác biệt giới tính như một trật tự của cơ thể và ý nghĩa tất yếu của nó đối với con người, xem David L. Schindler, *Ordering Love: Liberal Societies and the Memory of God* [Sắp xếp tình yêu: Xã hội tự do và ký ức về Thiên Chúa] (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2013), 219–74.

67. Tất nhiên, liệu Locke trên thực tế có đại diện cho một quan điểm ôn hòa như vậy hay không chính là nguồn gốc của cuộc tranh luận giữa Leo Strauss và những người theo ông, chẳng hạn, và những người khác hiểu Locke là người liên tục hơn với truyền thống luật tự nhiên của Aquinas. Một mặt, xem Strauss, *Natural Right and History* [Quyền tự nhiên và lịch sử] (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Chicago, 1999); Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* [Lịch sử trí thức của chủ nghĩa tự do] (Princeton: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1996); Ernest L. Fortin “On the Presumed Medieval Origin of Individual Rights [Về nguồn gốc thời trung cổ của các quyền cá nhân],” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 26 (Mùa xuân 1999): 55–79; mặt khác, xem ví dụ, Paul E. Sigmund, *Natural Law in Political Thought* [Luật tự nhiên trong tư tưởng chính trị] (Lanham, MD: University Press of America, 1971).

68. John Locke, *Second Treatise of Government* [Chuyên luận thứ hai về Chính phủ], các chương 6–7, trong *Two Treatises of Government* [Hai chuyên luận về chính phủ] và *A Letter Concerning Toleration* [Thư liên quan đến sự khoan dung], ed. Ian Shapiro (New Haven, CT: Nhà xuất bản Đại học Yale, 2003), 122–41, đặc biệt. 128n67–131n73, 134n80–135n81.

69. Để có một cuộc thảo luận xuất sắc về những hệ luận đối với ý nghĩa của tự do trong các đoạn văn sau đây từ cuộc thảo luận của Rhonheimer về “tính thể tục Kitô giáo,” xem Schindler, *Ordering Love*, 55ff., bao gồm các thảo luận của Murray và Rawls.

70. Martin Rhonheimer, *The Common Good of Constitutional Democracy* [ích chung của nền dân chủ lập hiến] (Washington, DC: Nhà xuất bản Đại học Công Giáo Hoa Kỳ, 2013), 310.

71. Cùng nguồn, 134–35.

72. Như trên, 135.

73. Như trên.

74. Như trên, 134.

75. Cùng nguồn, 134–35.

76. Như trên, 311.

77. Như trên, 127.

78. Như trên, 128.

79. Như trên.

80. Như trên., 127.

81. Cùng nguồn, 128–29.

82. Cùng nguồn, 279. Trích dẫn này được lấy từ một bài báo viết để đáp lại lời chỉ trích trước đó (tương tự, nhưng không giống hệt) của tôi. Bài báo đầu tiên của tôi và phản hồi của Rhonheimer đã được đăng trên *Communio* (David S. Crawford, “Recognizing the Roots of

Society in the Family, Foundations of Justice [Nhận biết cội nguồn của xã hội trong gia đình, Nền tảng của công lý],” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 34 [Mùa thu 2007]: 379–412; Martin Rhonheimer, “Rawlsian Public Reason, Natural Law, and the Foundation of Justice: A Response to David Crawford [Lý tính công của Rawls, Luật tự nhiên và nền tảng của Công lý: Phản hồi cho David Crawford],” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 36 [Mùa xuân 2009]: 138–67). Mặc dù tôi vẫn chưa đưa ra câu trả lời cho câu trả lời của Rhonheimer, nhưng việc xuất bản lại nó trong cuốn sách gần đây của ngài *The Common Good of Constitutional Democracy* [Lợi ích chung của nền dân chủ lập hiến] (2013) mang đến cho tôi cơ hội kịp thời để làm điều đó, điều mà tôi dự định sẽ thực hiện trong lần xuất bản sắp tới. Tiểu luận này không nên được coi là một phản hồi trực tiếp cho cuộc tranh luận trước đó.

83. Lưu ý rằng điều này không hàm ý một quan điểm khác, đó là các hành vi tình dục riêng tư do đó phải được quy định. Do đó, nó cũng không ngụ ý, chẳng hạn, sự bất đồng với quan điểm của Rhonheimer phản đối luật chống kê gian [antisodomy]; những hành động riêng tư như vậy liên quan đến các thiện ích tư riêng (xem ghi chú 54, ở trên) có thể đơn giản nằm ngoài nhân quan của luật dân sự.

84. *Goodridge*, tại 962. Tòa án tiếp tục lập luận rằng “lập luận 'hôn nhân là sinh sản' đơn cử sự khác biệt không thể vượt qua giữa các cặp đồng tính và dị tính, và biến sự khác biệt đó thành bản chất của hôn nhân hợp pháp.” Tuy nhiên, phần lập luận còn lại của tòa án cho rằng trên thực tế, đây không phải là một “sự khác biệt không thể vượt qua”.

85. Thí dụ, hãy xem *Goodridge*, trong đó Tối cao Pháp viện Massachusetts bắt đầu bằng cách nói với chúng ta “Nhiều người có niềm tin sâu sắc về tôn giáo, luân lý và đạo đức rằng hôn nhân nên được giới hạn ở sự kết hợp giữa một nam và một nữ, và rằng hành vi đồng tính luyến ái là vô đạo đức. Nhiều người duy trì niềm tin tôn giáo, luân lý và đạo đức cũng mạnh mẽ như thế lại cho rằng các cặp đồng tính có quyền kết hôn và những người đồng tính luyến ái không nên được đối xử khác biệt hơn những người hàng xóm dị tính của họ. Không quan điểm nào trong số này trả lời câu hỏi trước chúng tôi. Mỗi quan tâm của chúng tôi là Hiến pháp Massachusetts như một hiến chương cai trị dành cho mọi người một cách phù hợp trong tầm tay của nó. ‘Nghĩa vụ của chúng tôi là xác định quyền tự do của tất cả mọi người, chứ không áp đặt quy tắc đạo đức của riêng chúng tôi’” (tr. 941, lược bỏ trích dẫn). Sự trấn an này gợi ý rằng “khoan dung” có nghĩa là chung sống trong xã hội với những người khác có quan điểm toàn diện khác trong căn bản. Thí dụ, đây cũng có vẻ là đề xuất của Phó Thủ tướng Tây Ban Nha, người đã tuyên bố vào năm 2005 rằng luật hôn nhân mới cho phép “hôn nhân đồng tính” “không bắt buộc bất cứ ai phải làm bất cứ điều gì họ không muốn làm” (trích trong “Dự luật hôn nhân đồng tính thu hút sự phản đối ở Madrid,” *The Washington Post* [Thứ Bảy, ngày 18 tháng 6 năm 2005], do Ciaran Giles đưa tin). Tất nhiên, tuyên bố tập trung vào việc không ép buộc liên quan đến hành động, nhưng tất nhiên vấn đề còn sâu xa hơn thế: đó là câu hỏi chúng ta sẽ được phép nghĩ gì. Chúng tôi tìm thấy một tuyên bố tương tự từ Nghị sĩ Barney Frank khi trả lời Nghị sĩ Henry Hyde: “[Hôn nhân đồng tính] hạ thấp hôn nhân của bạn như thế nào? Nếu người khác vô đạo đức thì điều đó hạ thấp hôn nhân của bạn như thế nào?” (trích trong Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999], 81). Ở đây lập luận dường như chỉ đơn giản mang hình thức kêu gọi sự chú ý đến sự khác biệt giữa luật pháp và đạo đức. Do đó, thật đáng lưu ý khi so sánh những tuyên bố ban đầu như vậy trong quá trình phát triển cuộc tranh luận với tuyên bố gần đây từ miệng của Phó Tổng thống Joe Biden, người đã tuyên bố về sự thúc đẩy hoàn cầu cho quyền của người đồng tính, “Tôi không quan tâm đến văn hóa của bạn là gì,” và sau đó nhận xét một cách thuyết phục, “Vô nhân là vô nhân đạo là

vô nhân đạo. Định kiến là định kiến là định kiến.” Sự chuyển dịch nổi bật trong các thuật ngữ trùng lặp của Biden là từ quan điểm khoan dung “đơn thuần” đối với những người mà chúng ta không đồng ý—một *modus vivendi* [lối sống] “đơn thuần”, như đoạn văn từ *Goodridge* dường như gợi ý—qua khoan dung như một yêu cầu mang tính quy chuẩn mà “đồng tính luyện ái” nói chung và “hôn nhân đồng tính” nói riêng được hiểu như những sự tương đương về mặt đạo đức đối với cặp nam nữ và sự hiệp thông hôn nhân của họ (như những đoạn khác trong *Goodridge* đã gợi ý).

86. Như đã lưu ý ở phần đầu của tiểu luận này, đây chính là quan điểm được bất cứ tòa án nào thông qua tại thời điểm này, Thí dụ: *Goodridge và Perry*. Xin xem ghi chú số 6, trên đây.

87. Xem “Có thể có tự do tôn giáo trong một nền văn hóa tự do?” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 40 (Mùa Hè-Thu 2013): 422–37, để thảo luận về vấn đề này trong bối cảnh “quyết định tránh thai” của Bộ Y tế và Dịch vụ Nhân bản [HHS].

88. Việc diễn trình này đang được tiến hành tốt đẹp có thể được thấy qua một loạt các vụ truy tố và kiện tụng thành công ở Hoa Kỳ liên quan đến các doanh nghiệp thuộc sở hữu của Kitô hữu, những người đã từ chối phục vụ “đám cưới đồng tính” vì lý do tôn giáo. Xem thêm, chẳng hạn, những phát biểu của Phó Tổng thống Biden, được trích dẫn ở trên, ghi chú 85.

Bài 9: Chăm sóc Mục vụ Hôn nhân: Khẳng định sự hiệp nhất của lòng thương xót và sự thật

Bài của Fabrizio Meroni

“Không củng cố đòi hỏi chung thủy cho đến chết của tình yêu... sẽ đưa Giáo hội đến chỗ trở nên trần tục, vô nghĩa và về mặt mục vụ, không có khả năng truyền đạt tình yêu của Thiên Chúa”.

Người sẽ chôn cất đàn chiên của mình như người chôn cất chiên, Người sẽ ôm các chiên con vào lòng, ẵm chúng vào lòng và nhẹ nhàng dẫn dắt những chiên con đang cho bú (Is 40:11)

1. Tình yêu vẫn khả hữu

Sứ mệnh của Giáo hội mang tính mục vụ vì vai trò làm mẹ thiêng liêng của Giáo hội: Hiền thê của Chúa Kitô, mang thai trong Chúa Thánh Thần, thụ thai, hạ sinh và nuôi dưỡng những đứa con mà Giáo hội nhận được cách nhưng không từ Thiên Chúa. Những đứa con này, toàn thể nhân loại, là con trai và con gái của Thiên Chúa trong xác thịt của Giáo Hội. Càng kết hợp với Mình và Máu Thánh Thể của Chúa mình là Chúa Giêsu Kitô, Mẹ càng có thể là mẹ, là thầy, là mục tử nhân lành và là quan tòa đầy thương xót. Không điều gì Giáo Hội có và chia sẻ thuộc về Giáo Hội; mọi sự đều đến như một món quà hy sinh từ trên cao, từ Chúa, từ Đâu và Phụ Quân của Giáo Hội. Nơi Đức Maria, Trinh nữ Mẹ Thiên Chúa, Giáo hội là mẹ vì Giáo hội đã trung thành đón nhận sự sống thần linh, trân trọng nó trong lòng và sẵn sàng cho đi vì sự sống của con cái mình (Lc 2:51). (1) Thừa tác vụ mục vụ bao gồm việc để cho Chúa phục sinh của mình làm cho Giáo Hội nên một với Người một cách sâu sắc đến nỗi Giáo Hội trở thành một công cụ trong sáng và mang tính bí tích cho sứ mệnh mục vụ của Chúa Kitô. Vì Mục Tử Nhân Lành làm cho Giáo Hội của Người trở nên mục vụ trong và qua sự hiệp nhất phu thê giữa Người và Hiền Thê của Người, được công bố trong Kinh Thánh và được hiện

thực hóa trong Bí Tích Thánh Thể, vốn làm cho Thập Giá và Phục Sinh hiện diện và hoạt động trong thế giới. Vì Giáo hội là một với Chúa của mình nên Giáo hội có thể làm chứng cho con cái mình rằng Chúa tốt lành và nhân hậu biết bao cũng như việc Giáo hội được đón nhận như thế nào để trở thành ngôi nhà và đền thờ cho tất cả mọi người nam nữ đang tìm kiếm sự sống và sự thật trong tình yêu. Trong việc chăm sóc mục vụ của mình, “Giáo Hội là một người mẹ.” (2)

Giáo hội chăm sóc mục vụ cho đời sống con cái mình bằng cách nuôi dưỡng chúng bằng Lời Chúa, dạy dỗ con đường cứu độ của Chúa Kitô và dẫn chúng đến đời sống Thánh Thể của Người. Giống như bất cứ người mẹ thực sự và yêu thương nào, sự khôn ngoan đầy sự phạm của Thiên Chúa (Chúa Thánh Thần) soi sáng cho Giáo Hội qua việc phân định sâu sắc về những con đường trần thế. Giáo Hội dần nhận ra trong đức tin và đức ái, trong sự thật và lòng thương xót, cách nào và khi nào con cái của Giáo Hội còn cần được cho ăn sữa hoặc, khi trưởng thành, có khả năng nhận được thức ăn đặc và đối đầu với thử thách làm chứng cho Chúa Giêsu Kitô cho đến lúc chết (1 Cr 3:1–3; Dt 5:11–14). Thức ăn đặc là Thánh Giá Chúa Giêsu được trao ban, chữa lành và cứu rỗi những ai mong muốn thuộc về Chúa Kitô, Đấng là Bánh thật từ trời xuống. Khi chúng ta là con Thiên Chúa, Cha chúng ta, chúng ta phải phát triển đến tầm vóc trọn vẹn trong Chúa Kitô và nhờ đó trở nên trưởng thành trong đức tin. Chúng ta được mời gọi hy sinh bản thân vì sự thật và vì phần rỗi của mọi người, nhờ đó tham gia vào sứ mệnh phổ quát của Giáo hội khi đạt đến tầm vóc trọn vẹn đó. Công việc mục vụ của Giáo Hội không bao giờ che giấu Thập Giá. Nó không bao giờ coi thường sự gian khổ hy sinh vì tình yêu (Ga 6:59-71). Sự sống, theo Tin Mừng, chỉ có thể được cho đi và chia sẻ thông qua sự hy sinh tự do. Như vậy, sự hy sinh là nội tại của sự thật tình yêu; đó là tính xác thực nội tâm và tính sinh hoa quả tinh khiết của nó. “Tình yêu hoàn hảo là tình yêu bị đóng đinh. Nhưng tình yêu bị đóng đinh, như Thánh Phanxicô Assisi đã nói, cũng là niềm vui trọn vẹn.” (3)

Giáo hội vừa là mẹ của mọi dân tộc, vừa là hiền thê của Chúa Kitô: tư cách làm mẹ của Giáo hội không phải là một điều trừu tượng, nhưng - giống như mọi tình mẫu tử - là một chức năng của sự hiệp nhất bất khả phân ly và ngày càng sâu sắc hơn với Chàng Rể của mình. Chúng ta biết và tham gia vào sự hiệp nhất này một cách đặc biệt và cao cả qua bí tích Thánh Thể. Như vậy, chúng ta thấy có một mối liên hệ đặc biệt giữa bí tích Thánh Thể và hôn nhân.

Bí tích Thánh Thể đưa Giáo hội và tất cả mọi người trong đàn chiên của Giáo hội vào sự hiệp nhất hữu cơ với Chúa, hoa trái mà chúng ta thấy nơi đức tin của các tín hữu và nơi chính các tín hữu – con cái thế giới, của mẹ chúng ta, Giáo Hội. Chúng ta thấy sự hiệp nhất và sinh hoa trái này được hình dung một cách đặc biệt trong hôn nhân: nơi hai người nam và nữ đến với nhau để sinh ra hoa trái một đứa con. Chính hai sự hiệp nhất này – sự hiệp nhất huyền nhiệm và nhưng không của thụ tạo và Đấng Tạo Hóa trong Bí tích Thánh Thể, cũng như sự hiệp nhất cũng huyền nhiệm và nhưng không của người nam và người nữ nơi đứa con – đã hướng dẫn Cô Dâu trong mọi hành động của mình trong thế giới này.

Vì vậy, khi nói về hoạt động mục vụ của Giáo hội, trước hết chúng ta phải biết rằng nó chỉ xuất phát từ—là kết quả của—sự hiệp nhất sâu sắc mà Cô Dâu có với Chàng Rể của mình. Và khi thừa nhận rằng hành động của mình chỉ có thể thực hiện được khi kết hợp với chính Mục Tử Nhân Lành, Giáo Hội sử dụng sự kết hợp này làm nguyên tắc cho tất cả các công trình của mình.

Sự sống con người chỉ có thể được chia sẻ và nuôi dưỡng thông qua việc dâng hiến bản thân, trong đó người nam và người nữ có thể trở thành một và hiến thân hoàn toàn vì sự sống của

người khác. Bằng cách đó, mỗi người trong họ cũng có thể tìm thấy cuộc sống của riêng mình. Việc chăm sóc mục vụ liên quan đến sự sống con người từ lúc thụ thai cho đến lúc chết tự nhiên, tuân theo chuyển động hữu cơ của việc hiển thân một cách hữu hiệu và tự do trong sự hiệp thông giữa những con người khác nhau về giới tính. Như vậy, hôn nhân là cốt lõi của bất cứ nỗ lực mục vụ nào, vì tình yêu vợ chồng có một đặc tính độc đáo hệ ở chỗ hiển tưng chính bản thân. (4) Trong thừa tác vụ mục vụ của mình, Giáo hội cố gắng tránh bất cứ quan tâm hành chính và quan liêu lấy mình làm trung tâm nào. Giáo Hội dân thân hướng ngoại để mọi người có thể chia sẻ cuộc sống của Chúa một cách rất bản thân.

Chiều kích mục vụ của sứ mệnh Giáo hội được xác định bởi khả năng bí tích của Giáo hội công hiến sự sống và ơn cứu độ của Chúa Kitô. Thực ra, qua việc thụ thai và sinh hạ con cái Thiên Chúa, sứ mệnh của Giáo hội mang tính mục vụ. Vì vậy, hôn nhân, sự hiệp thông yêu thương, độc đáo, không thể thay đổi và sinh hoa kết quả giữa người nam, chủ rể và người nữ, cô dâu, là trung tâm sứ mệnh của Giáo hội. Việc chăm sóc mục vụ hôn nhân không thể trở thành một mối quan tâm giữa những mối quan tâm khác. Thật vậy, Giáo hội hiện hữu để truyền đạt sự sống của Thiên Chúa cho thế giới. Hôn nhân và gia đình, vợ chồng trong và qua con cái là trọng tâm của sự hiện hữu và sứ vụ của Giáo Hội. (5)

Như vừa đề cập, sự trung gian bản vị cụ thể của một người nam và người nữ, những người trong bí tích trở thành vợ chồng, cha và mẹ, luôn luôn cần thiết cho bất cứ người con nào của Thiên Chúa đến trong thế giới; sự trung gian này vừa là một hồng ân vừa là một mẫu nhiệm. Do đó, hôn nhân không chỉ đơn thuần là một đối tượng chăm sóc mục vụ của Giáo hội. Bao lâu cuộc sống trong gia đình của Thiên Chúa là lý do cho việc tạo ra và hiện hữu của Giáo hội trong Thập giá như người phối ngẫu của Chúa Kitô, hôn nhân đúng nghĩa trở thành chủ thể thực sự, nền tảng và cơ cấu tích cực của bất cứ công việc mục vụ nghiêm túc và đích thực nào của cộng đồng Giáo hội. Hoạt động mục vụ phải được lên khuôn mẫu và lên cơ cấu dựa trên hôn nhân và gia đình vì hồng ân sự sống trọn vẹn cần được chia sẻ một cách rất bản vị. Giáo Hội được mời gọi làm chứng và làm việc vì vinh quang của Thiên Chúa, con người sống động. Khi sinh ra một hài nhi, Giáo hội đón nhận nó từ Thiên Chúa qua sự trung gian nhân bản và bí tích của cha mẹ nó (St 4:1); Giáo Hội trả lại đứa trẻ này trong Chúa Kitô cho Thiên Chúa bằng Lời Chúa và các bí tích. Vì thế, hôn nhân và gia đình tượng trưng cho tâm điểm của Mẫu nhiệm Kitô giáo và lý do hiện hữu của Giáo hội. Thế giới và sự sống của nó là cốt lõi của đức tin, hy vọng và tình yêu của chúng ta: để tất cả mọi người có được sự sống, sự sống thần linh và có nó cách dồi dào (Ga 10:10). Tương lai của nhân loại và của Giáo hội như vậy thông qua gia đình được thiết lập trên hôn nhân bất khả tiêu và sinh hoa trái của người nam và người nữ. (6)

Một cách nghịch lý, trong con người có một niềm khao khát tình yêu vô tận, luôn đi đôi với cảm nghiệm cụ thể thấy mình yếu đuối và thất bại trong việc đạt được cùng ước muốn đó. Hôn nhân luôn tượng trưng cho việc người ta trao chính mình cho ước muốn đó một cách vô tận; Bí tích hôn nhân xác nhận với chúng ta rằng ước muốn vô tận này không những là yếu tố có thể đáp trả được mà còn có tính tạo ra nhân tính: tính độc chiếm người yêu, khả năng nhân bản hoàn toàn phó thác bản thân mình (cả thể xác lẫn linh hồn) cho người khác, và khả năng sinh hoa trái siêu việt của sự phó thác hoàn toàn cho chúng ta niềm hy vọng rằng tình yêu vẫn có thể thực hiện được và đáng sống. Chúng ta biết, qua tình yêu và sự hiệp nhất của Chúa Kitô với Giáo hội của Người, và do đó, trong mọi hôn nhân bí tích, tình yêu đó không chỉ đơn giản là một lý tưởng. Những nỗi sợ hãi và thất bại không bao giờ có thể kết tội người đàn ông và người đàn bà phải có một khao khát nản lòng về một hạnh phúc đã hứa nhưng không thể đạt được. Tính mới mẻ tích cực và đầy hy vọng của Tin Mừng Giáo Hội là trong tình yêu của Chúa Kitô dành cho chúng ta, phép lạ gia đình được thiết lập trên mối dây hôn nhân là một

thực tại hiện tại thực sự có thể thực hiện được và có thể chấp nhận được:

Ngay từ giây phút bí tích hôn phối của họ, các đôi vợ chồng Kitô giáo đã được tháp nhập vào sứ mệnh của Chúa Thánh Thần, Đấng không chỉ hoàn thiện tình yêu tự nhiên của họ mà còn dẫn nhập đôi vợ chồng vào tình yêu cánh chung vốn kết hợp Chúa Kitô và Giáo hội. Tình yêu phu thê, do đó, được tiếp nhận và hội nhập bởi đức ái của Chúa Kitô, tháp nhập nó vào bên trong và đặt nó vào việc phục vụ hồng ân hôn nhân của chính Người dành cho Giáo hội. Một viễn cảnh như vậy làm sáng tỏ đặc tính bản thân của ân sủng, vỡ kịch đầy kịch tính của các ngôi vị Thiên Chúa đến gặp gỡ các cặp vợ chồng, chúc phúc cho họ bằng sự Hiện diện của các vị và lôi kéo họ vào việc phục vụ và tôn vinh Thiên Chúa bằng cách ở lại trong đền thờ Hiệp thông thần thiêng của các vị. (7)

Quan tâm đương thời của huấn quyền liên quan tới vai trò đức tin bản thân của các cặp vợ chồng đã được rửa tội, để bí tích hôn nhân thành sự, (8) chỉ ra sự thiếu sót và yếu kém ra sao. Việc đào tạo mục vụ và giáo lý về hôn nhân cho các cặp đính hôn đã diễn ra trong nhiều thập niên qua. Với tư cách là một Giáo hội, chúng ta thường không mang lại cho những người tìm kiếm bí tích hôn nhân một sự hiểu biết và nhận thức rõ ràng về ơn gọi tham gia vào tình yêu phu thê thần linh và nhân bản của Chúa Kitô và Giáo hội. Hơn những khóa học tiền Cana hời hợt, các cặp đính hôn nên được tiếp xúc với một cuộc gặp gỡ đầy cảm nghiệm và tín lý với Chúa Kitô hằng sống, Con của Chúa Cha, Đấng mà Giáo hội của Người chào đón họ như những đứa con hoang đàng trở về nhà. Họ trở lại Giáo hội và xin bí tích hôn nhân vì tình yêu nhân bản của họ, vì lòng mong muốn xây dựng một gia đình, nuôi dạy con cái và chung thủy. Những ước muốn vốn thúc đẩy sự quay trở lại của họ rất đáng lưu ý và mang tính quan phòng.

Trong tình yêu chung thủy và bền vững của Chúa Kitô dành cho Giáo hội, mọi tình yêu tự nhiên đều tốt lành và đáng tin cậy bao lâu nó mời gọi người nam và người nữ hiến thân cho nhau phù hợp với tính sinh hoa trái hiệp nhất của sự khác biệt giới tính nơi thân xác vợ chồng của họ. Trong đức tin qua bí tích hôn nhân, sự phó thác bản thân của con người trong tình yêu có thể tham dự vào, được đón nhận và nâng đỡ bởi lòng trung thành sáng tạo của Thiên Chúa. Nhờ bí tích, đôi vợ chồng, được lồng vào tình yêu của Chúa Kitô và Giáo hội, trao đổi tình yêu của họ trong Chúa, nhận và trao ban cho nhau từ Người. Họ không còn bị bỏ rơi một mình trong tình trạng bất lực bị thâm trong việc nói bằng lời và thể hiện qua thân xác mình toàn bộ hồng ân phu thê đặc trưng của tình yêu nhân bản và thần linh. Vợ chồng nhân bản được ban cho sự chung thủy không phải của riêng họ. Tuy nhiên, trong đức tin và bí tích, lòng trung thành này có thể trở thành của họ một cách hữu hiệu. Trong bí tích hôn nhân, họ bước vào một hình thức lớn hơn vô cùng so với khả năng yêu thương của con người. Bằng chính hành vi tự do vâng phục Chúa Kitô và hiến thân của Người là Giáo hội, hình thức này được trao tặng một cách nhưng không như một hồng ân. (9)

Đây không phải là chủ nghĩa lãng mạn: hình thức tình yêu phu thê của Chúa Kitô luôn sẵn có và hữu hiệu, cho cả những cặp vợ chồng chung thủy lẫn những người vì nhiều lý do khác nhau mà thất bại hoặc bị phản bội trong hôn nhân của mình. Trong hình thức thần linh-nhân bản của tình yêu phu thê của mình, Chúa Kitô nâng cao sự đồng ý tự nhiên và tự do bằng cách biến thành khả hữu và có thực chất tính bất khả tiêu và sự toàn vẹn mà đôi vợ chồng lúc đầu luôn mong muốn trong việc hiến thân vợ chồng của họ, nhưng không thể đạt được vì nhân tính yếu đuối và bị tổn thương của họ. Sự nâng cao này hiện hữu ngay từ thời điểm ưng thuận trong hôn nhân bí tích, và điểm cốt yếu là nó không bao giờ rời bỏ hôn nhân, bất kể tình trạng hiện tại của hôn nhân có ra sao. Vì vậy, mọi cuộc hôn nhân đều là biểu tượng thực sự của lễ đính hôn và sự hiệp nhất thần linh giữa Chúa Kitô và Giáo hội của Người.

Trong những cuộc hôn nhân thất bại, Chúa Kitô ban cho những tâm hồn bị tổn thương và tan vỡ của đôi vợ chồng Thánh Giá và Sự Phục Sinh của Người như niềm hy vọng thực sự cho sự bất trung tội lỗi và đau khổ của họ đối với hình thức hôn nhân bí tích. Đúng là những người phối ngẫu ly dị, những người phối ngẫu bị bỏ rơi, những cặp ly dị và tái hôn được kêu gọi theo những cách rất khác nhau để chia sẻ nỗi đau khổ của Chúa Kitô và có lẽ đặc biệt nhất là sự hy sinh của Người. Tùy theo hoàn cảnh của họ - nghĩa là, nếu họ không trung thành với lời thề hôn nhân của mình, và do đó không chung thủy với hôn nhân của Chúa Kitô và Giáo hội của Người - thì họ không thể lãnh nhận Bí tích Thánh Thể. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là họ bị loại trừ khỏi Giáo hội hoặc ân sủng của Chúa Kitô. Những người phối ngẫu này càng vâng phục những gì chân thật trong ân sủng mà họ được ban vào thời điểm ưng thuận bí tích, thì họ càng cảm nghiệm được lòng thương xót và sự tha thứ của Thiên Chúa, qua sự gian khổ thực sự của tình trạng hôn nhân tan vỡ và thậm chí không thể cứu vãn được của họ.

Nhưng điều này có thể có ý nghĩa cụ thể gì? Trước hết, hoặc sự cô đơn vì người phối ngẫu trung thành với hôn nhân bí tích của mình, hoặc thậm chí họ không được tham dự một cách hoàn hảo vào việc lãnh nhận Bí tích Thánh Thể do cuộc kết hợp mới, đều nói lên tác động cụ thể của việc rạn nứt mối quan hệ hôn nhân trong đó cơ thể con người, trái tim con người và Thánh Thần của Thiên Chúa tham gia một cách hữu hiệu. Dù duy trì vết thương của sự bất tuân vẫn còn đó, người phối ngẫu này vẫn làm cho tình yêu phu thê của Chúa Kitô đối với toàn thể nhân loại trở nên hữu hình, không có sự hiểu lầm nào liên quan tới ý muốn chính xác của Chúa về tính bất khả tiêu của hôn nhân. (10) Như Ratzinger từng viết:

Có sự đồng thuận rõ ràng giữa các Giáo phụ (của Giáo hội) về tính bất khả tiêu của hôn nhân. Giáo Hội vào thời các Giáo Phụ rõ ràng đã loại trừ việc ly dị và tái hôn, chính vì sự trung thành vâng phục Tân Ước. Trong Giáo Hội vào thời các Giáo Phụ, các tín hữu đã ly dị và tái hôn không bao giờ được chính thức rước lễ sau một thời gian sám hối. Tuy nhiên, cũng đúng là Giáo hội không phải lúc nào cũng thu hồi một cách nghiêm ngặt những nhượng bộ ở một số vùng lãnh thổ nhất định, ngay cả khi chúng được xác định là không phù hợp với tín lý và kỷ luật của Giáo hội. Có vẻ cũng đúng là các Giáo phụ, trong đó có Đức Lêô Cả, đã tìm kiếm các giải pháp mục vụ cho các trường hợp biên giới hiếm gặp. (11)

2. Chăm sóc Mục vụ: Tin Mừng Sự sống và Hôn nhân trong Chúa Kitô

Sự thật vẫn ở trong Chúa Cha, và lòng thương xót, chúng ta biết, đang được phục hồi và viên mãn nhờ sự sống vượt qua. Hai đặc tính và hoạt động này của Thiên Chúa gặp nhau, ôm hôn nhau trong Chúa hy sinh và phục sinh. Không thể có sự tách biệt giữa hai điều này; trong sự hiệp nhất trong Thân Thể phục sinh, chúng mang lại mô thức cho sự sống hiểu theo nghĩa hẹp.

Sự sống đến từ sự thật bằng cách bước đi trên nẻo đường của Chúa Giêsu (Ga 14:6). Không ai có thể đến được với Chúa Cha mà không qua Người (Ga 14:7; Ga 10:15; Mt 11:25-27; Lc 10:21-22), và chính sự thật về sự sống này làm cho sự sống trở thành khả hữu, dễ chịu và sinh hoa trái. Nghĩa là, cha và mẹ, kết hợp vợ chồng một lần và mãi mãi, làm cho tất cả nhân loại trở thành con cái thực sự của Thiên Chúa qua sự trung gian của cha mẹ và bí tích. Qua Con của Người, Cha trên trời của chúng ta, trong Thánh Thần, bằng tình yêu vợ chồng giữa người nam và người nữ, sinh ra những đứa con theo hình ảnh Thiên Chúa (St 1:27-28). Người nam và người nữ, trong hôn nhân, trao ban sự sống bằng cách đón nhận con cái và dâng hiến chúng lại cho Thiên Chúa Cha. Con đường dẫn đến sự sống là sự hiệp nhất vợ

chồng, mà trong Chúa Kitô, là bí tích của sự hiệp nhất không thể phá vỡ của Người với Giáo hội.

Sự sống, qua việc hy sinh tự hiến và đón nhận lẫn nhau, thiết lập một sự hiệp nhất không thể thu hồi và không thể đảo ngược, là nguồn sống cho con cái và cho sự hiệp nhất của vợ chồng. Chính bản chất của sự khác biệt giới tính làm cho sự hiệp nhất giữa vợ chồng trong bí tích có thể mang lại sự sống bằng cách làm cho vợ chồng trở thành một. Vợ chồng càng hợp nhất và ổn định trong sự kết hợp của họ thì con cái họ càng phát triển một cách tự do và ngoan ngoãn hơn. Sự sống mà Mục Tử Nhân Lành đã hy sinh được ban tặng một cách nhưng không và không bao giờ bị lấy đi. Người có quyền phục hồi sự sống của Người trong việc Phục Sinh qua hy tế Thập Giá mà không phải bãi bỏ Thập Giá của Người (Ga 10:17–18). Việc dâng Mình và Máu Người cũng không thể thu hồi và không thể thay đổi như hồng phúc miễn phí là đưa con dành cho vợ chồng. Sự sống xuất phát từ sự tự hiến hoàn toàn đó mà không có bất cứ hạn chế hay điều kiện nào. (12) Qua sự dâng hiến hoàn toàn này, sự sống của đứa con làm chứng cho tính không thể tách rời nội tại của việc kết hợp, thụ thai và sinh nở. Sự sống đến với chúng ta nhờ sự thống nhất bền vững của cha và mẹ, mà tính bất khả thu hồi của họ không chỉ phụ thuộc vào quyết định tự do của họ. Sự sống, dưới hình thức nhân bản của đứa con, là bằng chứng của việc cha mẹ hợp nhất với nhau bằng hôn nhân và tạo thành một gia đình.

Sự thật cứu độ về hôn nhân hoàn toàn tập chú vào sự khác biệt thực sự giữa người nam và người nữ, điều này làm cho sự hiệp nhất và tình yêu độc đáo và bất khả tiêu của họ thành khả hữu. Sự hiệp nhất bất khả tiêu này mang lại hoa trái nơi con cái, là dấu chỉ không thể đảo ngược của sự hiệp thông vợ chồng và sự hiệp nhất giữa Chúa Kitô và Giáo Hội của Người. Trong Chúa Kitô, không có cách nào khác để người được rửa tội kết hôn. Hôn nhân là một bí tích thực sự dưới ánh sáng của và được thực hiện bởi Bí tích Rửa tội, đó là hôn nhân đích thực và bất khả tiêu giữa Thiên Chúa và dân của Người. (13) Khi bước ra khỏi bí tích vợ chồng, những cuộc kết hợp sau đó của những người đã ly dị không bao giờ có thể được coi là ngang hàng về bản chất và bí tích với cuộc hôn nhân mà Chúa Kitô mong muốn cho Giáo hội và các môn đệ của Người (Mc 10:1–12; Mt 19:1–12; Eph 5:21–32; Kh 19:7–9, 21:1–14). Chúng ta phải thừa nhận rằng thật vô cùng khó hiểu làm thế nào một mặt có thể bảo vệ, tích cực công bố và làm chứng cho sự hiệp nhất bất khả tiêu của hôn nhân bí tích, và mặt khác, để cho tác phong mục vụ cho phép hoàn toàn ngược lại. Cách duy nhất để nắm bắt được luận lý nội tại của việc chăm sóc mục vụ so với tín lý là quay trở lại với việc Môsê, về phương diện mục vụ, cho phép ly dị do sự cứng lòng đầy tội lỗi của trái tim con người đi ngược lại ý muốn nguyên thủy của Thiên Chúa (Mt 19:7–8; Đnl 24: 1): việc phá bỏ điều Thiên Chúa đã hợp nhất một cách hợp lệ (Mt 19:6) khó có thể được mô tả như một hành vi thương xót mục vụ, mà chỉ là sự bất trung cần hoán cải và sám hối. Điều đáng kinh ngạc là có bao nhiêu suy tư thần học và mục vụ đương thời về chủ đề này lại tránh né bất cứ sự đề cập nghiêm túc nào đến tội lỗi và sức nặng đạo đức của việc tự ý phá bỏ một cuộc hôn nhân thành sự. Trong cuộc tranh luận đương thời, không có đủ sự quan tâm đến sự thật của bí tích được tự do cử hành. Không có đủ sự quan tâm nghiêm túc đến lợi ích và tương lai của những đứa trẻ bị tổn thương do cuộc ly hôn và sự kết hợp mới của cha mẹ ruột. Dường như việc chăm sóc mục vụ cho những người ly dị và tái hôn chỉ tập trung vào hai người trong cuộc hôn nhân thứ hai hoặc thứ ba của họ. Ngay cả ở nguồn gốc tự nhiên và tạo vật của nó, hôn nhân không chỉ là một cấu trúc đơn giản của ý chí chủ quan, tình cảm con người và cạnh tranh với sự ung thuận tự do. Sự hiệp nhất vợ chồng và con cái là những chứng nhân hữu hiệu về mặt thể xác – giống như bí tích nguyên thủy – đối với bản chất xã hội và đối với sự cởi mở siêu việt tới tình yêu phu thê của Thiên Chúa. Tình yêu vợ chồng này luôn sâu sắc hơn, cao cả hơn, trọn vẹn hơn và mạnh mẽ hơn sự tự do của con người và tình cảm của những người yêu nhau. Chúa

Kitô, trong tình yêu của Người đối với Giáo Hội, cho thấy người nam và người nữ có khả năng cụ thể như thế nào để có được tình yêu vợ chồng sinh hoa trái. Tình yêu nhân bản của họ, sự khác biệt giới tính của họ và sự ưng thuận tự nhiên, tự do, hôn nhân của họ được Chúa Kitô tiếp nhận và hoàn thành vượt quá khả năng tự nhiên của họ trong Giáo hội mà không cần phá hủy những chiều kích nguyên thủy của tình yêu thụ tạo, ý chí tự do và tình cảm con người. Việc giản lược ngây thơ bí tích hôn nhân thành tình yêu chủ quan cá nhân, mà sự biến mất của nó tuyên bố cái chết của bí tích đúng nghĩa, mở ra cánh cửa cho việc mục vụ thừa nhận bất cứ loại tình yêu chủ quan nào khác, độc lập với tính sinh hoa trái nội tại và sự khác biệt tính dục của nó. (14) Quyết định anh hùng của những người phối ngẫu bị bỏ rơi trong việc giữ vững sự chung thủy với bí tích hôn nhân mà không tái hôn cho thấy tính khách quan thực sự và bản chất hy sinh của tình yêu Chúa Kitô dành cho Giáo hội của Người. Sự khoan dung mục vụ nhân danh lòng thương xót, ngày nay thường được viện dẫn và đề cập đến, ít chú ý đến người phối ngẫu vô tội bị bỏ rơi đã quyết định trung thành với hôn nhân bí tích của mình. Giáo hội chung hàng với lòng thương xót không trung thực này có thể tỏ ra quan tâm về mục vụ hơn đối với người phối ngẫu đang tìm cách tái hôn hơn là với những người bị bỏ rơi và vẫn còn là người phối ngẫu chung thủy. Ở đây chúng tôi xin trích dẫn Đức Hồng Y Gerhard Müller:

“Tình yêu không chỉ là một cảm giác bản năng. Từ bản chất, nó là sự tự hiến.... Đối với các Kitô hữu, hôn nhân của những người đã được rửa tội tháp nhập vào Thân Mình Chúa Kitô có tính chất bí tích và do đó tượng trưng cho một thực tại siêu nhiên. Một vấn đề mục vụ nghiêm trọng nảy sinh từ việc nhiều người ngày nay đánh giá hôn nhân Kitô giáo chỉ dựa trên những tiêu chuẩn trần tục và thực dụng. Những ai suy nghĩ theo ‘tinh thần thế gian’ (1 Cr 2:12) không thể hiểu được tính bí tích của hôn nhân. Giáo hội không thể đáp ứng sự thiếu hiểu biết ngày càng gia tăng về tính thánh thiêng của hôn nhân bằng cách thực tế chấp nhận điều được cho là không thể tránh khỏi, nhưng chỉ bằng cách tin tưởng vào “Chúa Thánh Thần phát xuất từ Thiên Chúa, chúng ta mới có thể hiểu được những hồng ân Thiên Chúa ban cho chúng ta” (1 Cr 2: 12). Bí tích hôn nhân là một bằng chứng cho sức mạnh của ân sủng, sức mạnh thay đổi con người và chuẩn bị toàn thể Giáo hội cho thành thánh, thành Giêrusalem mới, Giáo hội được chuẩn bị “như cô dâu trang điểm cho chồng mình” (Kh 21:2). Tin Mừng về sự thánh thiện của hôn nhân phải được công bố với tinh thần thẳng thắn mang tính tiên tri. Bằng cách thích ứng với tinh thần của thời đại, một vị tiên tri mệt mỏi tìm kiếm sự cứu rỗi cho chính mình chứ không phải sự cứu rỗi của thế giới trong Chúa Giêsu Kitô”. (15)

Để trở thành một chân lý cứu độ mang lại sự sống, chân lý Kitô giáo về tính bí tích của hôn nhân phải đặt mọi sự đổ vỡ tội lỗi, sự bất trung và tái hôn dưới chân Thập Giá. Như bước đầu tiên hướng tới một sự hoán cải thực sự, việc ly hôn sau đó tái hôn cần phải được thừa nhận là tội lỗi nội tại và như một lời kêu gọi sám hối. Quả thực, phá vỡ một cuộc hôn nhân thành sự bao hàm một lời cáo buộc tội lỗi chống lại sự hiệp nhất vợ chồng giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. Tuy nhiên, sự khác biệt về giới tính, tình yêu hợp nhất bất khả tiêu và sự ưng thuận tự do vợ chồng của bí tích Kitô giáo có thể phải đối diện và thực sự ôm lấy nỗi đau khổ của tất cả những người bị ảnh hưởng bởi sự tan vỡ cố tình của một cuộc hôn nhân bí tích thành sự. Với cùng một tình yêu bị đóng đinh và phục sinh dành cho Hiền Thê của Người là Giáo Hội, Chúa, với tư cách là Mục Tử Nhân Lành dưới hình thức Chiên Con bị giết, đạt tới cốt lõi của bí tích hôn nhân. Cánh tay dang rộng của Người gặp gỡ tất cả những tâm hồn tan vỡ, mà không mâu thuẫn hay nhắm mắt nhắm mũi những cặp vợ chồng đang đấu tranh cho sự hợp nhất và chung thủy trong hôn nhân bí tích. Con chiên lạc luôn thuộc về cùng một đàn gồm chín mươi chín con là Giáo Hội Công Giáo. Ngay với một người lạc lối khi ly dị người phối ngẫu bí tích của mình, Chúa Kitô không bao giờ tách mình ra khỏi họ trong và qua bí tích rửa tội. Khi được kết hợp với Chúa Kitô, người phối ngẫu không bao giờ có thể rời bỏ Giáo hội hoặc tính

sinh hoa trái thiêng liêng và bí tích của Chúa Kitô.

Bằng cách phân định các bình diện khác nhau của trách nhiệm luân lý trong việc phá vỡ một cuộc hôn nhân bí tích thành sự, Bí tích Thánh Thể, và trong nó, bí tích hòa giải, không bao giờ có thể được hiểu hoặc tìm kiếm như một quyền bí tích. Chung thủy với hôn nhân, hoặc ly dị và tái hôn, người ta hoặc lãnh nhận trong đức tin hoặc loại mình ra khỏi Bí tích Thánh Thể, vốn là một hồng ân nhưng không - không bao giờ là một phần thưởng hay một quyền lợi. (16) Nếu một sự hòa giải đích thực xảy ra, tội lỗi phải được thừa nhận dưới ánh sáng lòng thương xót và tình yêu chân thật của Thiên Chúa. Giáo Hội nên phân định, cả tòa trong lẫn tòa ngoài, tính vô hiệu của cuộc hôn nhân đầu tiên, sự vô tội hay tội lỗi của vợ chồng, và cách họ phải nghiêm túc dấn thân vào đời sống Kitô giáo và bí tích thông qua việc sám hối và hoán cải. Những đòi hỏi thương xót trong một tiến trình rất vô đoán và mơ hồ về việc được lãnh nhận bí tích trở lại của những người đã ly dị và tái hôn, dựa trên những suy diễn mục vụ từ các điều giáo luật của các công đồng cổ xưa hoặc dựa trên những thực hành ngoại lệ của các giáo phụ, (17) đều gây hiểu lầm và có hại cho lợi ích tinh thần của các tín hữu—đặc biệt là con cái của các cặp vợ chồng ly dị. Theo luận lý sai lầm này, mục vụ của Giáo hội cuối cùng sẽ chấp thuận việc ly hôn của cha mẹ họ và cố gắng giải quyết cuộc ly thân đầy tội lỗi của họ bằng một cuộc hôn nhân mới được chúc lành. Hành động này làm gia tăng đáng kể sự đau khổ và đau lòng của những đứa trẻ bị tước mất gia đình ruột thịt của các em. Đức tin của trẻ em cũng có thể bị tổn thương nặng nề bởi một Giáo hội dường như rất nhượng bộ trước sự chia rẽ tội lỗi của cha mẹ chúng và gần như thờ ơ với chúng. Cuối cùng, những người dễ bị tổn thương – cụ thể là những đứa con của bí tích hôn nhân – sẽ bị tổn thương và bị lãng quên bởi mối quan tâm mục vụ vốn có mục đích thương xót và bao dung, nhưng trên thực tế lại bất công và có hại.

Có thể gợi ý rằng các kết hợp dân sự mới có thể mang lại những mối quan hệ tốt hơn giữa các người đàn ông và đàn bà cũng như một môi trường yêu thương và chăm sóc hơn cho con cái của những cuộc hôn nhân trước. Tuy nhiên, không gì có thể xóa bỏ hay xóa đi những vết thương của sự chia ly, chia rẽ. Nỗi đau khổ này do cha mẹ ly hôn áp đặt lên con cái, và chúng không chỉ lớn lên trong vết thương mà còn mang vết thương đó trong mình suốt cuộc đời. Tất nhiên, cha mẹ kể có thể dành sự chăm sóc và tình cảm của cha mẹ cho con cái của những cuộc hôn nhân trước bên cạnh con trai và con gái ruột của họ. Nhờ tình yêu tự hiến nhưng không của mình, cha mẹ kể lại luôn cởi mở và chữa lành vết thương do sự bất trung không thể cứu chữa của cha mẹ ruột của con cái. Các gia đình kể và nhận nuôi không bao giờ cần phải che giấu sự thật về danh tính của đứa trẻ để yêu thương nhiều hơn: các ông sẽ biết sự thật, và sự thật sẽ giải phóng các ông (Ga 8:32).

Nhưng cuối cùng, không có sự thay thế nào cho người mẹ và người cha ruột thịt, và “qua sự hiệp thông các bản vị diễn ra trong hôn nhân, một người đàn ông và một người đàn bà bắt đầu một gia đình. Gắn liền với gia đình là gia phả của mỗi cá nhân: gia phả của con người. Chức năng làm cha và làm mẹ của con người bắt nguồn từ sinh học nhưng đồng thời cũng vượt lên trên nó... Khi một người mới được sinh ra từ sự kết hợp phụ thê của hai người, họ mang theo mình vào thế giới một hình ảnh đặc thù và một họa ảnh của chính Thiên Chúa: gia phả của con người được ghi khắc trong chính sinh học của việc sinh hạ”. (18)

Vượt lên trên chính mình về thể xác và tinh thần, nhờ sự kết hợp vợ chồng và sinh sản, cho thấy chỉ có con người mới có thể có được lịch sử qua con cái như những chủ thể tự do, thông minh và yêu thương như cha mẹ chúng. (19) Không ai đứng trước mặt Thiên Chúa và nhận thức được bản chất của mình có thể che giấu sự thật về việc họ thuộc về Thiên Chúa Cha về mặt sinh học thông qua sự trung gian nhân bản của cha mẹ họ. Tuy nhiên, nơi Thập Giá Chúa

Kitô, bất cứ tình yêu quên mình nào cũng có thể mang lại sự sống cho mọi người, kể cả con cái của cuộc hôn nhân trước. Một lần nữa, luôn luôn có khả năng những người ly dị và tái hôn có thể đại diện và sống sự thật và lòng thương xót vốn là sự sống và món quà của Chúa Kitô dành cho chúng ta: họ có thể đào sâu việc tự hiến của mình bằng cách giữ cho vết thương của cuộc hôn nhân tan vỡ trước đó của họ luôn rộng mở cho tình yêu tự hy sinh đối với nhau và đối với con cái của nhau. Và cần phải nhấn mạnh một lần nữa rằng không thể có bất cứ đòi hỏi nào về việc được nhận lại Bí tích Thánh Thể như thể hôn nhân bí tích của họ không còn hiệu lực. Sự vâng phục của họ sẽ thể hiện ước muốn ăn năn và sẽ là dấu hiệu của sự phục vụ khiêm tốn đối với sự thật.

3. Sự thật và lòng thương xót trong hôn nhân và tình yêu

Bí tích hôn nhân có thể thông truyền một cách hữu hiệu tình yêu phu thê của Thiên Chúa và chỉ ban ân sủng thiêng liêng trong và qua hồng ân vợ chồng mà thôi. Thật vậy, quyền năng cứu độ và chữa lành của bí tích có thể hữu hiệu và chắc chắn tích cực với điều kiện là chất thể của bí tích, sự ưng thuận thể xác của vợ chồng, là trong sáng một cách khách quan đối với ơn thánh vô hình nhưng luôn hiện diện của Thiên Chúa. Mỗi tương quan hôn nhân giữa Chúa Kitô, Chàng Rể và Giáo Hội, Cô Dâu được Người tạo dựng, cần và đòi hỏi một cách hiển nhiên sự mặc khải cụ thể và lịch sử về thân xác phu thê của người nam và người nữ kết hợp trong hôn nhân bí tích để cứu chúng ta một cách đầy thương xót. (20)

David S. Crawford làm sáng tỏ:

“Sự cho đi trọn vẹn của con người được thực hiện qua cơ thể; tình yêu con người không bao giờ được thể hiện trọn vẹn trong sự ưng thuận không có thân xác. Tình yêu trọn vẹn của con người luôn là việc cho đi tất cả những gì mình có, như *corpore et anima unus* [một trong thân xác và linh hồn]. Do đó, sự hoàn hợp tình dục mang theo sự thuộc về nhau bắt đầu bằng sự ưng thuận để hoàn thành nó. Nó tiếp tục những gì đã được hàm ý trong sự ưng thuận bằng lời nói và đưa nó đến đỉnh cao và sự viên mãn trong xác thịt. Chính trên cơ sở này mà truyền thống hiểu vai trò của sự hoàn hợp tình dục là biểu thị sự kết hợp của Chúa Kitô với Giáo hội hay sự hợp nhất giữa bản chất thần linh và con người trong Nhập thể. Tóm lại, mỗi dây hôn nhân bí tích là bất khả tiêu vì sự kết hợp giữa bản tính Thiên Chúa và nhân loại trong Nhập Thể và qua vai trò làm mẹ của Đức Maria là bất khả tiêu”. (21)

Tính hiển thị của việc trao đổi xác thịt nam nữ của họ là điều cần thiết cho tính hữu hiệu và giá trị của bí tích. Ân sủng ban sự sống của Thiên Chúa kêu gọi họ tự hiến thân xác cho nhau để sinh hoa kết trái (nơi con cái) và cứu rỗi cũng như hoàn thiện vợ chồng trong sự hiệp nhất phu thê của họ. Sự vâng phục tự do và sự chung thủy đầy ân sủng của hai vợ chồng trong sự ưng thuận và hoàn hợp theo giao ước của họ cho phép Thánh Thần Chúa biến đổi thân xác họ thành một dấu chỉ bí tích sống động, hữu hình và tích cực của tình yêu Thiên Chúa vì lợi ích của sự sống con người. Theo luận lý của Nhập Thể, (22) bản chất thụ tạo, ơn cứu độ Kitô giáo và mặc khải đều hoàn toàn bất khả tiêu và không thể tách rời. Tạo dựng là vì giao ước với Thiên Chúa trong Chúa Kitô qua Chúa Thánh Thần. Hôn nhân, ngay từ khi bắt đầu được tạo dựng, đã mở ra và thích hợp cho việc thông truyền và biểu lộ bí tích tình yêu phu thê của Thiên Chúa. Điều đó đúng đến mức tình yêu của Thiên Chúa có lòng thương xót và hòa giải người nam và người nữ một cách hữu hiệu nhờ khả năng tự nhiên của họ và sự vâng phục vợ chồng tự do mà họ có được với tư cách là vợ chồng, trong trái tim và trên toàn bộ cơ thể của họ. Thiên Chúa cứu chúng ta bằng cách mặc khải chính Người, và sự mặc khải thần thiêng xảy ra trong khi cứu chuộc chúng ta. Tình yêu và sự thật luôn xuất hiện và trở thành nhập thể cùng nhau và cần nhau để được hữu hiệu và chân thực về mặt bí tích. Ngược lại, bất cứ sự

mâu thuẫn tùy tiện nào về thể xác và bí tích giữa hôn nhân và Bí tích Thánh Thể đều có nguy cơ làm suy yếu trật tự được tạo dựng tự nhiên của thân xác con người, nam và nữ, vợ chồng trong bậc đồng trình và vợ chồng. Hơn nữa, sự thiếu nhất quán này có thể làm giảm lòng tin vào khả năng của thân xác tự nhiên hướng về việc trở thành dấu hiệu hữu hiệu trông thấy và sự thể hiện tình yêu của Thiên Chúa cũng như sự hy sinh cứu chuộc của Chúa Kitô cho sự sống của Hiền thê của Người, là Giáo hội. Nói cách khác, mỗi quan hệ vợ chồng giữa người nam và người nữ trong hôn nhân bí tích, với tư cách là thân xác và linh hồn đã được rửa tội, được định hình bởi một trật tự thần học lấy Chúa Kitô làm trung tâm ngay từ đầu, vì toàn thể thiên nhiên được tạo dựng trong và cho mỗi quan hệ giữa Chúa Kitô và Giáo hội ngay từ đầu việc dựng nên nó cho đến khi nó hoàn tất về mặt cánh chung (Eph 1:3–14; Cl 1:15–20; Ga 1:1–5). Như Balthasar giải thích:

“Mỗi quan hệ giữa người nam và người nữ trong hôn nhân là hình ảnh của mỗi quan hệ giữa Chúa Kitô và Giáo hội và phải khuôn mẫu theo chuẩn mực của mỗi quan hệ đó. Do đó, quy tắc quyết định cho mỗi quan hệ nam nữ là một quy tắc thần học, không phải là một quy tắc rập khuôn theo phong tục xã hội của một thời điểm cụ thể”. (23)

Ân sủng bí tích tạo ra sự trong sáng khách quan giữa sự ưng thuận vợ chồng, thể xác và tình thần, và nội dung nền tảng nội tại của nó, tình yêu phu thê giữa Chúa Kitô và Giáo Hội, mà họ được mời gọi thể hiện một cách hữu hình và hữu hiệu ngay từ buổi đầu tạo dựng. Như vậy, mối tương quan yêu thương giữa Chúa Kitô và Giáo Hội, như sự hiệp thông mang lại sự sống giữa Thiên Chúa và con người, cho thấy lý do (logos) này là toàn thể tạo vật tìm kiếm Mầu Nhiệm Vượt Qua vì mục đích hoàn thành cánh chung của nó. (24)

Do đó, nếu Thập Giá và Sự Phục Sinh của Chúa Kitô, trong tính sinh hoa kết trái phu thê và thánh thể trong Giáo Hội, có thể bị mâu thuẫn bởi sự chống đối về mặt bí tích của những người đã rửa tội ly dị và sau đó tái hôn, những người mà cuộc hôn nhân trước vẫn còn hiệu lực, thì lòng trung thành cụ thể của Thiên Chúa đối với chúng ta và tính hữu hiệu của ân sủng cứu độ của Người trong đời sống lịch sử của chúng ta có thể bị nghi ngờ và không tin một cách nghiêm túc. (25) Chúng ta sẽ đặc biệt bối rối và lầm lạc về tình yêu phu thê vượt qua của Chúa Kitô đối với Giáo hội của Người và thế giới, cụ thể là ở khả năng của tình yêu Thiên Chúa trong việc cứu rỗi và biến đổi tạo vật theo luận lý đã được mặc khải của Nhập Thể. Cuộc xung đột bí tích về Bí tích Thánh Thể và sự tấn công vào giá trị bí tích của tình yêu thể xác vợ chồng của những cặp vợ chồng đã ly dị và sau đó tái hôn sẽ tạo ra một sự thuộc về Giáo hội một cách đáng ngờ vực. Sự mệnh làm chứng cho khả năng thực sự của Giáo Hội trong việc làm trung gian cho sự sống và tình yêu của Thiên Chúa cho thế giới sẽ bị nguy hiểm nghiêm trọng. Giáo Hội từng viết về điều này nhiều lần trước đây; tôi xin đơn cử một trường hợp ở đây:

Khi tiếp nhận những người ly dị và tái hôn vào Bí tích Thánh Thể, Giáo hội sẽ để cho những bên như vậy tin rằng họ, trên bình diện dấu hiệu, có thể thông đạt với Đấng mà họ chối bỏ mầu nhiệm vợ chồng trên bình diện thực tại. Hơn nữa, làm như vậy có nghĩa là về phần mình, Giáo hội tuyên bố mình phù hợp với những người đã được rửa tội vào lúc họ bước vào hoặc ở lại trong một sự mâu thuẫn khách quan rõ ràng với đời sống, tư tưởng và chính sự hiện hữu của Chúa như Hôn phu của Giáo hội. (26)

Việc phá vỡ một cuộc hôn nhân thành sự về mặt bí tích sẽ đâm và làm tổn thương Chúa Kitô và hiền thê của Người là Giáo hội. Sự chia rẽ này, một cách nội tại, làm rối loạn khả năng của thân xác con người dị biệt về giới tính trong việc diễn tả và làm cho tình yêu phong phú của Thiên Chúa trở nên thực sự và hiển thị, cả trong thân xác thánh thể lẫn trong sự hiệp nhất

thân xác vợ chồng.

Quyền năng của lòng thương xót Chúa phục hồi chúng ta vào sự hiệp thông bí tích với Thiên Chúa qua Hiến thể của Người là Giáo hội sẽ không còn hiệu lực nữa, bởi vì sự thật trong tính hữu hiệu của nó sẽ không định hình được mô thức của chất thể bí tích – cả Bí tích Thánh Thể lẫn hôn nhân. Sự chung thủy bất khả tiêu sẽ không thể thực hiện được nữa vì con người không có khả năng chung thủy trong việc sinh hoa kết quả vợ chồng. Mâu thuẫn này sẽ tạo ra xung đột nội tâm vì cơ thể, thời gian, không gian, chất thể và chuyển động của chúng ta vốn mang tính cởi mở đón nhận hôn nhân, đón nhận tình yêu. (27) Toàn bộ thể giới hữu hình và vật chất được xác thịt con người chúng ta đón nhận nhờ Nhập thể. Thật vậy, thân xác, cả thánh thể lẫn vợ chồng, đều quan trọng đối với tính thành sự, tính hữu hiệu và thực tại lịch sử của ân sủng cứu độ của Thiên Chúa để biến đổi thế giới.

Việc hiểu tín lý của Giáo hội về ơn gọi và vai trò của thân xác chúng ta cũng như ý nghĩa phụ thể của nó (28) phù hợp với luận lý của mặc khải của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô là điều cần thiết cho bất cứ ngành nhân học nào cho rằng nó thỏa đáng với kinh nghiệm con người và với ý chí của Thiên Chúa muốn cứu toàn thể nhân loại (1 Tm 2:3–7). Lý do thân xác chúng ta tự bản chất có tính phụ thể, cởi mở và thích hợp qua sự hiệp thông thân xác, là để đón nhận Thiên Chúa và bày tỏ tình yêu phụ thể của Người đối với nhân loại qua Con của Người, trong mối tương quan giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. Bất cứ sự không trung thành nào với luận lý bí tích của hình thức phụ thể của Nhập thể trong Mâu nhiệm Vượt qua đều cản trở nghiêm trọng khả năng nội tại của cơ thể chúng ta trong việc mang và thông truyền ân sủng ban sự sống của Thiên Chúa.

Bằng cách đi tắt khỏi những ý định mục vụ được cho là có lòng thương xót, tính đáng tin cậy và tính cụ thể lịch sử của các bí tích trong lời lẽ và nội dung phụng vụ của chúng bị đe dọa. Đức Gioan Phaolô II viết: “Không hề giảm bớt giáo huấn cứu độ của Chúa Kitô là một hình thức bác ái cao cả dành cho các linh hồn”. (29) Bởi vì về mặt luân lý, không thể khôi phục lại sự tương ứng trong sáng giữa hai người vợ chồng (thể xác và tinh thần) và sự thật về hôn nhân bí tích của họ, trong chiều kích hy sinh của thân xác Thánh Thể của Chúa Kitô, sự rạn nứt giữa hai người tạo ra một vết thương không thể hàn gắn được. Vết thương này đòi hỏi sự chăm sóc mục vụ đầy đủ và đích thực hơn một niềm tin công khai bên ngoài về sự công chính mang tính bí tích của mối quan hệ mới giữa một người đàn ông và một người đàn bà đã ly hôn. Một giải pháp mục vụ sai lầm có thể làm tổn hại đến tín lý, sự tín thác và đức tin vào bí tích rằng Thiên Chúa yêu thương và cứu rỗi chúng ta qua các bí tích. Những nhượng bộ mục vụ làm tổn hại đến sự hiệp nhất giữa tình yêu và sự thật sẽ tạo ra sự không chắc chắn và các nghi ngờ tín lý, giản lược tình yêu hôn nhân bất khả tiêu giữa vợ chồng thành một lý tưởng không thể đạt tới, từ đó loại mặc khải và sự hiện diện tích cực của Thiên Chúa ra khỏi lịch sử. Do đó, hiệu quả của bí tích sẽ bị giới hạn ở một chiều kích riêng tư rất chủ quan mà không có bất cứ tác động xã hội, văn hóa hoặc cộng đồng nào. Nếu những người trong thừa tác mục vụ có ý đi tìm con chiên lạc bằng cách gạt đi khó khăn của sự thật, thay vì chấp nhận khó khăn này vì chính sự thật, họ sẽ xúc phạm đến chín mươi chín con chiên vẫn đang cần ơn cứu rỗi theo bí tích. Hơn nữa, chúng nhất thiết gây nguy hiểm cho sự chắc chắn của tất cả các tín hữu đang nghi ngờ về quyền năng bí tích của Giáo hội và hoạt động hữu hiệu của Giáo hội trong và qua tất cả các hoàn cảnh và tình huống lịch sử cụ thể của chúng ta. Bất cứ quyết định mục vụ nào ảnh hưởng đến các bí tích luôn liên quan đến tín lý, vì nhờ sự thật được mặc khải và hiểu đúng, Giáo hội có thể phục vụ Thiên Chúa trong các bí tích của Người vì ơn cứu độ của thế giới, vì sự sống của chúng ta.

Thật không may, trong nhiều suy tư thần học liên quan đến những phát triển hướng tới một

cách tiếp cận mục vụ đầy lòng thương xót đối với những người ly dị và tái hôn, dường như thiếu sự hiểu biết mang tính bí tích về sự khác biệt giới tính của con người. Những người đề xướng những sáng kiến mục vụ này không đưa ra cũng như không suy tư đầy đủ về những quy chiếu đáng kể đến ý nghĩa phu thê của thân xác hoặc đến hôn nhân như một bí tích nguyên thủy. Những người đề xuất những ý tưởng như vậy không tham gia vào một nền nhân học thần học gắn kết về mặt bí tích với sự khởi đầu nguyên thủy của người nam và người nữ, sự hiệp nhất kép vợ chồng và hoa trái của họ. Hậu quả là sự kiện là nam hay nữ trở nên gần như đứng dưng với kế hoạch sáng tạo và nhiệm vụ cứu độ của Thiên Chúa.

Khi nói đến việc phá vỡ mối dây hôn nhân bí tích giữa người nam và người nữ đã được rửa tội do mối quan hệ vợ chồng mới, thì mối quan hệ Chúa Kitô-Giáo Hội, vốn đã được biểu thị nơi Adam và Evà, vẫn nằm ngoài bất cứ sự xem xét quan trọng nào. Đúng hơn, việc chăm sóc mục vụ cho các cặp ly dị và tái hôn có nguy cơ trở thành một lòng trắc ẩn tâm lý, sự thông cảm hời hợt hoặc sự hiểu biết thương xót chủ quan, tìm cách đưa vợ chồng trở lại đời sống bí tích trọn vẹn của cộng đồng trong khi phớt lờ sự thật của tình hình bí tích và nhân học của họ. Những người đề xuất những sáng kiến mục vụ này tỏ ra không đủ quan tâm đến tín lý và mẫu nhiệm hôn nhân của mối quan hệ giữa Chúa Kitô và Giáo Hội. Họ khẳng định, theo cách duy danh, rằng không cần phải thay đổi giáo huấn của Giáo hội, chỉ cần điều chỉnh nó cho phù hợp với những thách thức văn hóa mới bằng các hoạt động mục vụ. Lập luận của họ có xu hướng một mặt dựa vào những căng thẳng giữa lòng thương xót mục vụ và việc chăm sóc những người ly dị và tái hôn, và, mặt khác, dựa vào sự nghiêm ngặt của Giáo luật và Huấn quyền chính thức trong việc giải thích giới luật tuyệt đối của Chúa về tính bất khả tiêu của hôn nhân. Thực hành của các Giáo hội Đông phương thường được đề cập đến cùng với một số ngoại lệ mang tính lịch sử của các giáo phụ được đưa ra cho những trường hợp cụ thể. Họ quên rằng những trường hợp ngoại lệ này xảy ra khi tín lý của Giáo hội về hôn nhân chưa được phát triển, hiểu biết và giảng dạy một cách đầy đủ và có tổ chức như ngày nay - đặc biệt kể từ khi có tông huấn *Familiaris consortio*. (30) Sáng thế, trong nền tảng lấy Chúa Kitô làm trung tâm, và trọn lịch sử cứu độ được hoàn tất trong Giao Ước Mới, với ý nghĩa hữu thể học của nó đối với thiên nhiên, thể giới, lịch sử và nhân học, vẫn chưa được xem xét. Điều này càng trở nên khó hiểu hơn khi chúng ta nhớ lại rằng giáo huấn của Chúa Giêsu về hôn nhân luôn tham chiếu việc khởi đầu của công cuộc sáng thế, (31) được coi là nền tảng và mặc khải về kế hoạch cứu rỗi thể giới của Thiên Chúa (Mt 19:3-9; 10: 2-12; Eph. 5:21-32).

Hơn nữa, việc thiếu tham chiếu thần học tới bài giáo lý của Đức Gioan Phaolô II về tình yêu con người và thần học thân xác của ngài là điều đáng chú ý. Sự im lặng đáng chú ý này chứng tỏ sự mất trí nhớ liên quan đến giáo huấn về gia đình của một vị giáo hoàng được cho là có triều giáo hoàng thần học phong phú nhất về hôn nhân và gia đình trong lịch sử Giáo hội. Thật khó để không tin rằng việc né tránh và quên đi toàn bộ giá trị phu thê và bí tích của người nam và người nữ là một con đường tắt mục vụ để đạt đến một giải pháp đã được xác định trước về mặt ý thức hệ, và một giải pháp sẽ được tìm kiếm bằng bất cứ giá nào. Theo một số đề xuất mục vụ cho tương lai, những người ly dị và tái hôn phải thực hiện một thời gian sám hối lâu hơn để được rước lễ trở lại. Thực tế ngày nay là họ thường sống đời sống bí tích mà không bận tâm đến bất cứ yêu cầu nào của Giáo hội về việc sám hối, bởi vì khá thường xuyên họ đã nhận Bí tích Thánh Thể mà không cần chờ đợi sự cho phép chính thức hoặc sự chấp thuận của giáo quyền.

Chúng ta hãy rõ ràng: đây là những xúc phạm đến sự hiệp nhất của Chúa Kitô với Giáo hội. Chúng không chỉ tạo thêm sự chia rẽ giữa Cô Dâu và Chú Rể, mà còn đặt chính sự chia rẽ đó vào mối quan hệ giữa người phối ngẫu đã ly dị và Giáo Hội. Như vậy, xét cho cùng, không có gì thực sự mang tính mục vụ, trung thực hay nhân từ về những giải pháp như vậy.

4. Hy vọng ơn cứu rỗi của mọi người

Gia đình đang trải qua một cuộc khủng hoảng văn hóa sâu sắc.

... Hôn nhân ngày nay có xu hướng được coi là một hình thức thỏa mãn cảm xúc đơn thuần có thể được xây dựng theo bất cứ cách nào hoặc sửa đổi theo ý muốn. Nhưng sự đóng góp không thể thiếu của hôn nhân cho xã hội vượt lên trên tình cảm và nhu cầu nhất thời của vợ chồng. (32)

Giáo hội đang phải đối diện với những thách thức văn hóa sâu sắc trong thế giới phương Tây, hậu Kitô giáo này. Những thách thức này không phải ngẫu nhiên mà thực ra chúng xuất phát trực tiếp từ sự đổ vỡ và sự tấn công trực tiếp chống lại hôn nhân mà chúng ta thấy ở rất nhiều nơi. Việc thực hành và định chế hóa dân sự các hình thức đa thê và đa phu lâu đời (33) đã vượt qua cấu trúc xã hội và pháp lý đối với tình yêu hôn nhân giữa nam và nữ, và do đó xã hội của chúng ta đang hướng tới một xác tín văn hóa và tâm lý cho rằng tình yêu con người và tính hiệp nhất vợ chồng và sinh hoa trái của nó là điều không thể thực hiện được và có lẽ hoàn toàn vô nghĩa.

Các mối quan hệ rối loạn thực tế giữa nam và nữ, sự tan vỡ thực sự của việc chung sống tự phát, sự kết hợp tự do và tạm bợ, sự thay đổi bạn tình không ngừng và sự kết hợp đồng tính dường như làm cho tình yêu vợ chồng của con người trở nên không thể sống được và không thể chịu đựng được trong đòi hỏi của nó về sự chung thủy và sinh hoa trái. Cái hiểu hư vô chủ nghĩa về tự do trống rỗng như là nội dung duy nhất của tính chủ quan nhân bản làm suy yếu khả thể tình yêu trở thành nhân bản, sống còn, đáng vui hưởng và đáng hy sinh cho. Mỗi quan hệ đa thê đại diện cho một ảo tưởng lớn về một hình thức thỏa mãn mang tính quan hệ nhẹ ký hơn, lấy bản thân làm trung tâm. Niềm khao khát tình yêu vô hạn của con người được đáp trả trong việc hiến thân trọn vẹn, hoàn toàn và lâu dài chứa đựng trong những lời thề hôn nhân; vô số đối tác không chỉ khiến mong muốn này không được đáp lại mà còn che giấu tình yêu thực sự là gì. Hợp đồng đồng thuận (34) trở thành cách khả hữu duy nhất để thiết lập, ngay cả đối với tình yêu nhân bản, bất cứ loại ổn định xã hội và pháp lý nào cho các mục tiêu kinh tế, sức khỏe và sinh sản. Như vậy tình yêu bị giản lược thành một cảm giác xúc động: thể xác không còn tương ứng và không thể diễn tả được thực tại của tình yêu nữa. Những quan hệ đối tác có thể thay thế được và không ổn định trong các kết hợp tình dục và tình cảm chỉ cần hình thức tối thiểu của một khế ước xã hội để có giá trị pháp lý. Kết quả là, những mối quan hệ hợp tác như vậy nhanh chóng tan biến. Trớ trêu thay, cách tiếp cận mang tính pháp lý và bên ngoài này lại trở thành hình thức công khai đảm bảo cho sự hình thành liên tục của các mối quan hệ mới lấy mình làm trung tâm và mang tính cá nhân chủ nghĩa. Trong bốn thập niên qua, việc giải phóng tình yêu chủ quan bản thân khỏi sự ung thuận pháp lý và định chế của vợ chồng đã trở thành một vấn đề trọng tâm trong thần học luân lý và mục vụ. Cuộc cách mạng tình dục vào những năm 60 đặc biệt ủng hộ bất cứ sự tự do phát biểu tình yêu tính dục không có bất cứ quy định pháp lý nào, dẫn đến hậu quả là việc đấu tranh để được công nhận về mặt pháp lý đối với bất cứ hình thức kết hợp dân sự nào ngày nay đã trở nên quan trọng đối với sự tiến bộ của xã hội hậu hiện đại của chúng ta.

Hơn nữa, trong bối cảnh văn hóa khó khăn này, sự tham gia mục vụ của Giáo hội với những người ly dị và tái hôn nói lên một thách thức mục vụ có trọng tâm hơn những gì một số cơ quan giáo hội và giới truyền thông tuyên bố. Thay vì cố gắng nói lỏng mối tương quan bí tích giữa tình yêu phu thê của Thiên Chúa và tình yêu vợ chồng của chúng ta thông qua những thay đổi mục vụ không cần thiết đối với những người ly dị và tái hôn, Giáo hội cần phải kiên

trì làm chứng cho sự mới mẻ đầy đòi hỏi của Tin Mừng gia đình của Chúa Kitô. Việc không củng cố yêu cầu chung thủy cho đến chết của tình yêu với lý do nhượng bộ hoặc ngoại lệ sẽ đưa Giáo hội đến chỗ trở nên trần tục, tầm thường và không có khả năng truyền đạt tình yêu Thiên Chúa về mặt mục vụ. Tham gia vào những thách thức của chế độ đa thê tân ngoại giáo và chế độ đa thê của các nền văn hóa phương Tây đang hấp hối của chúng ta, các mục tử Công Giáo và các tín hữu cần đào sâu chứng từ của mình và đưa ra những lý do tốt hơn về lý do tại sao và như thế nào, trong tình yêu phu thê của Chúa Giêsu Kitô dành cho Giáo hội, đàn ông và đàn bà vẫn có thể yêu nhau một cách chung thủy, sinh hoa trái và ngày nay hơn bao giờ hết. (35) Làm chứng cho Tin Mừng đòi hỏi nhưng vui tươi về tình yêu phu thê của Thiên Chúa, chúng ta phải nỗ lực thuyết phục và hướng dẫn các thế hệ mới đừng sợ hãi về tình yêu, hôn nhân Kitô giáo và hoa trái của nó. Niềm vui và hạnh phúc thực sự mang tính nhân bản và chỉ có thể có được nơi Thập Giá và Phục Sinh của tình yêu Chúa Kitô. Ở đó, lòng thương xót luôn dành cho tất cả mọi người. Sẽ không phải bằng việc cải đạo, bằng việc áp đặt những nghĩa vụ mới mà Giáo hội, trong mối quan tâm mục vụ từ mẫu của mình, có thể phát triển, truyền giáo và khôi phục niềm vui đức tin, nhưng bằng sự thu hút của tình yêu hy sinh và hồng ân sự sống quảng đại. (36)

Đúng hơn, việc chăm sóc mục vụ nghiêm túc cho hôn nhân của những người ly dị và tái hôn nên quan tâm nhiều hơn đến chứng tá sống động của vợ chồng qua tình yêu hy sinh trong và cho thế giới. Trong hoàn cảnh hiện nay, phải tìm ra con đường cụ thể để thánh hóa bản thân trong việc làm môn đệ bị thương tích của Chúa Kitô trong Giáo hội dành cho những người ly dị và tái hôn, không phải qua đòi hỏi được thừa nhận về bí tích, nhưng qua tình yêu trung thành cho đến chết và tình yêu hy sinh cho việc sinh sản và giáo dục con cái. Họ không nên thúc ép một giải pháp sai lầm và được cho là mang tính mục vụ; đúng hơn, đức tin của họ, được củng cố qua việc cầu nguyện và tham gia phụng vụ vào đời sống thiêng liêng Kitô giáo dần dần, phải được sống một cách hữu hiệu qua kiến thức và công việc chuyên môn của họ. Các lĩnh vực như chính trị, kinh tế, tiếp thị, giáo dục, y học và truyền thông đều mở ra cho tất cả chúng ta, đặc biệt là những giáo dân này, như một cơ hội tuyệt vời để trở thành những chứng nhân trong sáng và sống động cho tình yêu biến đổi của Thiên Chúa dành cho tất cả mọi người. Do đời sống hôn nhân bị tổn thương trong Chúa Kitô, có thể họ không thể tham dự Bí tích Thánh Thể thông thường, nhưng với tư cách là thành viên thực sự của Giáo hội, họ có thể và được kêu gọi tham gia vào việc hy sinh bản thân vì tình yêu và làm việc cho các gia đình mới của họ và cống hiến sự đóng góp nghề nghiệp của họ cho việc thánh hóa thế giới bằng công việc, năng lực chuyên môn và việc phục vụ Kitô giáo cho người nghèo. Chỉ có một Giáo hội được thiết lập vững chắc trong việc hoàn thành sứ mạng của mình qua chiến thắng vượt qua của Chúa Kitô trong đời sống chúng ta mới có thể mang tất cả mọi thứ trong lòng mình hướng tới ơn cứu độ đời đời. Một Giáo hội được hỗ trợ bởi đức tin vượt qua mạnh mẽ vào sức mạnh cứu độ của Thập giá có thể thực sự dám hy vọng rằng tất cả mọi người có thể và sẽ được cứu rỗi, mặc dù cuộc hành hương của họ trên trái đất sẽ có liên quan khác nhau đến tính viên mãn bí tích lịch sử của đời sống giáo hội, tức Bí tích Thánh Thể. Sự bất lực về mục vụ và niềm xác tín suy yếu rằng những người ly dị và tái hôn có thể được thanh tẩy và cứu rỗi ngay cả khi không nhận Bí tích Thánh Thể có thể là một dấu hiệu tiêu cực của việc thiếu niềm tin và hy vọng vào sức mạnh cứu độ cánh chung của tình yêu. Vào cuối cuộc đời của chúng ta, tất cả—chín mươi chín con và một con chiên lạc—sẽ bị phán xét dựa trên tình yêu thương. (37)

FABRIZIO MERONI, PIME, là giáo sư trợ tá về nhân học thần học tại Viện Giáo hoàng Gioan Phaolô II nghiên cứu về Hôn nhân và Gia đình tại Đại học Công Giáo America.

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế

Ghi Chú

1. Đức Phanxicô, *Evangelii gaudium* (sau đây gọi là EG), 285.
2. *Như trên*, 139.
3. Marc Ouellet, “Theological Perspectives on Marriage [Các quan điểm thần học về hôn nhân],” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 31 (Mùa thu 2004): 431.
4. X. *như trên*, 430.
5. X. Angelo Scola, “The Nuptial Mystery at the Heart of the Church [Mầu nhiệm hôn nhân ở trung tâm Giáo hội],” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 25 (Mùa đông 1998): 630–62.
6. Đức Gioan Phaolô II, *Familiaris consortium* (sau đây viết tắt là FC), 56, 75, 86.
7. Marc Ouellet, “Theological Perspectives on Marriage [Các quan điểm thần học về hôn nhân],” 428.
8. X. Joseph Ratzinger, “The Pastoral Approach to Marriage Should Be Founded on Truth” [Phương pháp mục vụ về hôn nhân nên được thiết lập trên sự thật] (xuất bản lần đầu năm 1998 và tái bản trên *L’Osservatore Romano* vào ngày 30 tháng 11 năm 2011 với những chú thích mới). Cf. Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn với các vị Giám mục, các viên chức và những người bào chữa của Tòa Rota Rôma* (Vatican City, 1 tháng 2 năm 2001). Cf. Đức Bênêđictô XVI, *Diễn văn khai mạc Năm Tư pháp của Tòa án Rota Rôma* (Thành phố Vatican, 26 tháng 1 năm 2013).
9. X. Ủy ban Thần học Quốc tế, “Christological Theses on the Sacrament of Marriage [Luận đề Kitô học về Bí tích Hôn nhân]” (Vatican City, 1977), 7. Xem thêm Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* [Vinh quang của Chúa: Một Khoa thẩm mỹ Thần học], tập. 1: *Seeing the Form* [thấy hình thức], bản dịch của Erasmo Leiva-Merikakis (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 27, bản dịch đã được sửa đổi: “Điều gì có thể mạnh mẽ hơn một cuộc hôn nhân, hay điều gì có thể định hình bất cứ hình thức sống cụ thể nào sâu sắc hơn hôn nhân? Và hôn nhân chỉ đúng với chính nó nếu nó là một loại giá đỡ [bracket] vừa vượt lên trên vừa chứa đựng mọi khao khát của một cá nhân muốn “thoát khỏi” những ràng buộc của nó và khẳng định bản thân. Hôn nhân là thực tại không thể hủy tiêu, dùng bàn tay sắt đối đầu với mọi khuynh hướng tan rã của hiện hữu, và nó buộc người đang chùn bước phải phát triển, vượt lên trên bản thân mình, để đạt được tình yêu thực sự bằng cách lên mô hình cuộc sống của mình theo khuôn mẫu đã được quy định. Khi họ đưa ra lời hứa, vợ chồng không dựa vào chính mình—những [đụn cát] tự do hay thay đổi của chính họ—mà đúng hơn vào hình thức đã chọn họ vì họ đã chọn nó, hình thức mà họ đã cam kết trong hành vi của họ như những ngôi vị. Như các ngôi vị, vợ chồng không những phó thác mình cho “người” yêu dấu và cho những quy luật sinh học về sinh sản và gia đình; trước hết họ giao phó bản thân cho một hình thức mà họ có thể hoàn toàn đồng nhất hóa mình ngay cả trong những khía cạnh sâu sắc nhất của nhân cách họ bởi vì hình thức này trải dài qua mọi bình diện của cuộc sống - từ nguồn gốc sinh học cho đến những đỉnh cao của ân sủng và của sự sống trong Chúa Thánh Thần.

... Cả hình thức hôn nhân nữa, mà từ đó, nảy sinh vẻ đẹp của cuộc sống con người, ngày nay hơn bao giờ hết được giao phó cho các Kitô hữu chăm sóc”.

10. FC, 84; Bênêđictô XVI, *Sacramentum caritatis* [bí tích bác ái] sau đây gọi là SC), 29.

11. Ratzinger, “The Pastoral Approach to Marriage Should Be Founded on Truth [Phương pháp mục vụ về hôn nhân phải được đặt nền tảng trên sự thật].”

12. Hiển nhiên, sự sống được tạo ra ngay cả khi người đàn ông và người đàn bà dâng hiến cho nhau mà không có bất cứ sự hợp nhất vợ chồng không thể thu hồi nào, nhưng điều này chứng tỏ quy luật hơn là phủ nhận nó: cơ thể chúng ta (và quy luật tự nhiên) rộng lượng hơn chúng ta hiểu.

13. SC, 27.

14. X. Giovanni Cereti, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile* [Ly hôn và tái hôn. Một khởi đầu mới là có thể]? (Assisi: Cittadella Editrice, 2009), 111.

15. Gerhard Müller, “Testimony to the Power of Grace: On the Indissolubility of Marriage and the Debate Concerning the Civilly Remarried and the Sacrament [Chứng ngôn về sức mạnh của ân sủng: Về tính bất khả tiêu của Hôn nhân và Cuộc tranh luận liên quan đến việc Tái hôn Dân sự và Bí tích],” *L'Osservatore Romano* (23 tháng 10 năm 2013).

16. EG, 47.

17. X. Cereti, *Divorziati risposati*, 51–80.

18. Đức Gioan Phaolô II, *Letter to Families* [Thư gửi các Gia đình] (sau đây gọi là LF), 9.

19. X. Mary F. Rousseau, “The Roots of Liberation [Nguồn gốc của sự giải phóng],” *Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế* 8 (Mùa thu 1981): 254.

20. FC, 80.

21. David S. Crawford, “Of Spouses, the Real World, and the ‘Where’ of Christian Marriage [Về vợ chồng, Thế giới thực, và ‘Nơi’ của Hôn nhân Kitô giáo],” *Communio: International Catholic Review* 33 (Mùa xuân 2006): 116.

22. X. Scola, “The Nuptial Mystery at the Heart of the Church [Mầu nhiệm hôn nhân ở trung tâm Giáo hội],” 648–53.

23. Hans Urs von Balthasar, “A Word on Humanae vitae [Một lời về thông điệp Humanae Vitae],” *Communio: International Catholic Review* 20 (Mùa hè 1993): 443.

24. X. Carlo Caffarra, “Marriage as a Reality in the Order of Creation and Marriage as a Sacrament [Hôn nhân như một thực tại trong trật tự sáng tạo và hôn nhân như một bí tích]” trong Richard Malone, *Contemporary Perspectives on Christian Marriage: Propositions and Papers from the International Theological Commission* [Những quan điểm đương thời về hôn nhân Kitô giáo: Những đề xuất và bài viết của Ủy ban thần học quốc tế] (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Loyola, 1984), 117–80.

25. *FC*, 84.

26. Ủy ban Thần học Quốc tế, “Christological Theses on the Sacrament of Marriage [Cac luận đề Kitô học về Bí tích Hôn nhân],” 12.

27. X. David L. Schindler, “Is Truth Ugly? Moralism and the Convert- ibility of Being and Love [Sự thật có xấu không? Chủ nghĩa luân lý và khả thể Hoán cải của hữu thể và tình yêu],” *Communio: International Catholic Review* 27 (Mùa đông 2000): 704.

28. Đức Gioan Phaolô II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* [Đàn Ông và Đàn Bà Người đã Tạo dựng nên Họ: Thần học về Thân xác], bản dịch của Michael Waldstein (Boston: Pauline Books and Media, 2006), 177–90.

29. *FC*, 33.

30. Carlo Caffarra, “From Bologna with Love: Hold on a Moment [Từ Bologna với tình yêu: Chờ một chút!]” *Il Foglio* (14 tháng 3 năm 2014), tái bản bằng tiếng Anh vào ngày 24 tháng 3 năm 2014 với tựa đề “Cardinal Caffarra Expresses Serious Concerns About Family Synod Debates [Hồng Y Caffarra bày tỏ mối quan ngại sâu sắc về các cuộc tranh luận tại Thượng hội đồng gia đình],”

[http:// www.zenit.org/en/articles/cardinal-caffarra-expresses-serious-concerns- about-family-synod-debates](http://www.zenit.org/en/articles/cardinal-caffarra-expresses-serious-concerns-about-family-synod-debates).

31. Gioan Phaolô II, *Đàn Ông và Đàn Bà Người đã Tạo dựng nên họ*, 131–223.

32. *EG*, 66.

33. X. Thượng Hội đồng Giám mục, “Pastoral Challenges to the Family in the Con- text of Evangelization [Những thách thức mục vụ đối với gia đình trong bối cảnh Phúc âm hóa],” *Tài liệu chuẩn bị cho Phiên họp Toàn thể bất thường lần thứ ba* (Thành phố Vatican, 2013).

34. X. Michael Novak, “Man and Woman He Made Them [Đàn ông và Đàn bà Người đã tạo nên họ],” *Communio* 8 (Mùa thu 1981): 233.

35. *FC*, 68.

36. *EG*, 16.

37. *LF*, 22.

Bài 10: Hồng phúc sự sống và tình yêu của Thiên Chúa: về hôn nhân và Phép Thánh Thể

Bài của Đức Gioan Phaolô II

“Sống ở trung tâm của bí tích Giao Ước, cuộc hôn nhân của anh chị em được nuôi dưỡng bởi Bí tích Thánh Thể và Bí tích Thánh Thể được soi sáng bởi bí tích hôn nhân của anh chị em; tương lai của thế giới phụ thuộc vào nó.”

Anh chị em thân mến,

Anh chị em đã chọn lời của Chúa làm ánh sáng soi sáng cuộc hành hương của anh chị em đến Rôma: “Ước chi anh chị em biết đến hồng ân của Thiên Chúa”.

Anh chị em đã được linh hứng khi đưa ra lựa chọn này. Câu hỏi cấp bách và vui tươi này xuyên suốt toàn bộ Kinh thánh và đến với tất cả chúng ta: “Ước chi anh chị em biết được ân sủng của Thiên Chúa!” Nếu anh chị em biết, anh chị em, những người tìm cách uống, những người bị thúc đẩy bởi cơn khát trần thế, ước chi anh chị em biết nguồn vô tận! Nó ở gần anh chị em, nhưng liệu anh chị em có khả năng nhận ra nó không?

Câu hỏi này cũng liên quan đến anh chị em, bởi các cặp vợ chồng Kitô giáo. Anh chị em biết rõ điều đó, anh chị em là người gìn giữ và phát triển nhiệm vụ trở về nguồn tình yêu và ân sủng của mình dưới sự bảo trợ của Đức Mẹ, Mẹ của tình yêu đẹp đẽ nhất.

Màu nhiệm của Giao Ước

1. Ngay từ đầu, hồng ân Thiên Chúa ban cho con người là sự sống và tình yêu. Và hồng ân này, ân sủng này được phát biểu nơi ân sủng của một dung nhan, của một người phụ nữ, Evà, mẹ của kẻ sống – một hình ảnh không hoàn hảo, nhưng vẫn là hình ảnh của Evà mới, Đức Maria, đầy ân sủng. Niềm vui của Adam, người đã hoàn thành sự chờ đợi của mình, đã thốt lên: “Cuối cùng, đây là xương của xương tôi và thịt của thịt tôi!” (St 2:23). Cả hai đều vui mừng trước tình yêu và cuộc sống chung khi đưa con trai đầu lòng chào đời: “Nhờ sự giúp đỡ của Chúa, tôi đã có được một người đàn ông!” (St 4:1). Tuy nhiên, họ không nghi ngờ chiều rộng và chiều sâu của hồng ân Thiên Chúa (x. Eph 3:18-19).

Ân sủng này, món quà tình yêu và sự sống này chỉ là bước đầu tiên. Chúa muốn gắn kết mình với nhân loại, “hòa hợp” với nhân loại. Người lập giao ước với dân được Người chọn: “Ta là Giêhôva Thiên Chúa của các ngươi, Đấng đã đem các ngươi ra khỏi đất Ai Cập... Trước mặt Ta ngươi sẽ không có thần nào khác” (Xh 20:2-3). Nhưng giao ước này không phải là một hợp đồng đơn giản hay một liên minh chính trị: vì trong đó, Chúa giao phó Lời và Sự Sống của Người, nó kêu gọi tình yêu và tình âu yếm. Giao ước được phát biểu qua dấu hiệu hôn nhân. Các vị tiên tri đào sâu hơn vào màu nhiệm giao ước này qua lịch sử đầy sóng gió về lòng chung thủy của Đức Giêhôva và sự bất trung của dân Người, đôi khi thậm chí qua đời sống vợ chồng của chính các vị tiên tri (x. Hs 2:21-22). Giêrêmia đi xa đến mức công bố một giao ước mới (Grm 31:31).

Và thực tế, “khi thời gian viên mãn đã đến, Thiên Chúa đã sai Con của Người đến, do một người phụ nữ sinh ra...” (Gl 4:4). Chúa Kitô đã chấp nhận thân phận con người trong cung lòng Đức Trinh Nữ Maria – “Ngôi Lời đã trở nên xác phàm” – một Giao ước bất khả phân ly,

vì không gì có thể tách rời con người khỏi Thiên Chúa nữa, được hiệp nhất mãi mãi trong Chúa Giêsu Kitô (x. Rm 8:35–39). Vẫn là vì hôn nhân mà mầu nhiệm này được tỏ lộ: Chúa Giêsu thực hiện phép lạ đầu tiên tại tiệc cưới Cana (x. Ga 2:11); khi đó Tin Mừng cho chúng ta hiểu rằng Người chính là Chàng Rể đích thực (x. Ga 3:29; Ep 5:31–32). Chúa Giêsu đi đến cùng đích của tình yêu (x. Ga 15:13; 13:1), Người đã niêm phong Giao Ước bằng máu Thập Giá của Người, và “trút linh hồn” (Ga 19:30) cho Giáo Hội, Hiền Thê của Người.

Do đó, Giáo hội xuất hiện như mục tiêu cuối cùng của Giao ước: tràn đầy hồng ân của Thiên Chúa, Giáo hội là Hiền thê yêu dấu và sinh sản, sinh ra những con cái mới cho đến tận thế. “Bí tích cứu độ phổ quát” (x. *Gaudium et spes*, 41, 1 và 42, 3; *Lumen gentium*, 1, 1 và 48), Giáo Hội dẫn dắt nhân loại từng bước một, qua việc rao giảng Lời Chúa và qua các bí tích của mình, sống trọn vẹn hồng ân của Thiên Chúa trong Giao Ước được ban cho nó.

Phép Thánh thể và hôn nhân

2. Do đó, các bí tích là nơi cử hành và hoàn thành Giao ước. Bí tích Thánh Thể là điều này một cách ưu việt (x. *Presbyterorum ordinis*, 5), nhưng hôn nhân, “được kết nối mật thiết” với Bí tích Thánh Thể (Đức Gioan Phaolô II, *Familiaris consortio*, 57, sau đây được trích dẫn là FC), đã có một mối liên hệ cụ thể với Giao ước. Giao Ước Cựu được phát biểu qua dấu hiệu hôn nhân của con người; *nhưng thực tại của hôn nhân Kitô giáo dường như được Giao ước mới cư ngụ và biến đổi.*

Trong tông huấn *Familiaris consortio*, dành cho gia đình sau Thượng hội đồng năm 1980, tôi đã nhấn mạnh đến sự cần thiết biết bao của việc “tái khám phá và củng cố mối quan hệ này” (*ibid.*). Cuộc hành hương của anh chị em đến Rôma cho tôi cơ hội mở ra một vài con đường mà nhiệm vụ của anh chị em là phải khám phá thêm.

Hiệp thông

Bí tích Thánh Thể làm cho Giao Ước tiếp cận với chúng ta, đồng thời là món quà và là người tự hiến chính mình. Là bí tích tối cao của Giao ước, Bí tích Thánh Thể là một mầu nhiệm hiệp thông, hiệp nhất, liên quan đến mỗi người: “Ai ăn thịt Ta thì ở trong Ta và Ta ở trong họ” (Ga 6: 56). “Giống như... Tôi sống nhờ Chúa Cha, nên ai ăn thịt tôi sẽ sống nhờ tôi” (Ga 6:57). Nó biểu lộ sự hiệp thông giữa Chúa Cha và Chúa Con trong Chúa Thánh Thần, thu hút vào sự hiệp thông này các tín hữu, những người thấy mình hiệp thông với nhau (x. 1 Cr 10:17). Nhờ thân xác của Chúa Kitô Phục Sinh, sự hiệp thông trong Chúa Thánh Thần được thực hiện: “Ai kết hợp với Chúa thì trở nên một thần khí với Người” (1 Cr 6:17).

Việc hoàn thành Giao ước trong Bí tích Thánh Thể có ảnh hưởng đến giao ước vợ chồng. Chẳng phải bí tích hôn nhân cũng thiết lập một sự hiệp thông trong đó sự hiệp nhất xác thịt dẫn đến sự hiệp thông tinh thần hay sao? Giống như Giao ước của Chúa Kitô, giao ước vợ chồng dẫn đôi vợ chồng sống chung thủy trong “sự âu yếm và lòng thương xót” và đồng thời trong “sự công chính và chính trực” (Hs 2:21). “Do đó, hôn nhân của những người đã được rửa tội trở thành một biểu tượng thực sự của Giao ước mới và vĩnh cửu được ký kết bằng máu Chúa Kitô. Chúa Thánh Thần mà Chúa tuôn đổ ban tặng một trái tim mới và làm cho người nam và người nữ có khả năng yêu thương nhau như Chúa Kitô đã yêu thương chúng ta” (FC, 13). “Trong sự hy sinh của Giao ước mới và vĩnh cửu này, các cặp vợ chồng Kitô giáo gặp được nguồn mạch phát sinh giao ước hôn nhân của họ, được cấu trúc bên trong và được đổi mới liên tục” (57).

Từ Chúa, họ học cách yêu thương “đến cùng”, trong hiến mình và tha thứ. Và vì chính Người sống một Giao Ước bất khả tiêu, nên họ học nơi Người lòng trung thành không ngừng với lời Chúa và sự sống mà họ đã được ban cho.

Giao ước không những linh hứng cho cuộc sống vợ chồng, mà còn được hoàn thành trong đó, theo nghĩa là Giao ước bộc lộ năng lực của chính nó trong đời sống vợ chồng. Nó “hình thành” tình yêu của họ từ bên trong: họ yêu nhau không chỉ như Chúa Kitô đã yêu, mà còn, một cách huyền nhiệm, bằng chính tình yêu của Chúa Kitô, vì Thánh Thần của Người đã được ban cho họ... đến mức họ để cho mình được Người “nắn đúc” (x. Gl 2:25; Ep 4:23). Trong Thánh Lễ, qua thừa tác vụ của linh mục, Thánh Thần Chúa biến bánh và rượu thành Mình và Máu Chúa. Trong và qua bí tích hôn nhân, Chúa Thánh Thần có thể biến tình yêu vợ chồng thành tình yêu của Chúa; nếu vợ chồng để cho mình được biến đổi, họ có thể yêu bằng trái tim mới mà Giao ước mới đã hứa (x. Grm 31:31; *FC*, 20).

“Sự hấp dẫn của thể xác và bản năng, sức mạnh của tâm tư và cảm giới, khát vọng của tinh thần và ý chí” (*FC*, 13)—nhờ hồng ân của Chúa, tình yêu con người có thể được chiếu soi hoàn toàn bởi Nguồn Tình Yêu và thực sự biểu lộ Giao ước mới và vĩnh cửu vốn chiếu sáng qua họ.

Ở đây chắc chắn chúng ta còn rất xa so với sự thúc đẩy cơ bản, bản năng hoặc một thỏa thuận đơn giản, tạm thời liên quan đến những lợi ích tức thời và có thể dự đoán được mà nhiều người ngày nay có xu hướng coi thường món quà tình yêu này của Chúa!

3. Tôi nói: “Ước chi vợ chồng để mình được biến đổi,” vì hồng ân mà Thiên Chúa đề nghị không chỉ gặp sự ưng thuận: ngay từ đầu, nó đã gặp sự khước từ và kiêu ngạo. Những nỗ lực luôn được đổi mới nhằm hướng tới một Kitô giáo không hy sinh sẽ bị kết án thất bại: chúng va chạm với thực tế tội lỗi. Sự mạng của Chúa Kitô là sự thành toàn của con người chỉ có thể đi qua cái chết và sự Phục Sinh của Người. Thánh Thể không ngừng nhắc nhở chúng ta rằng máu của Giao Ước mới và vĩnh cửu được “đổ ra... để tha tội” (Mt 26:28). Giao Ước được niêm phong trong máu Chiên Con.

Vì vậy, không có gì đáng ngạc nhiên nếu bí tích hôn nhân buộc đôi vợ chồng đi trên con đường mà họ sẽ gặp Thập giá: thập giá trong đôi vợ chồng, sự hy sinh tính ích kỷ của mình, những sự từ chối, những yêu cầu, những thất vọng kêu gọi sự tha thứ, những đoạn tuyệt; thập giá đến từ con cái, từ những giới hạn của nhau, những yêu cầu của nhau, sự không chung thủy của nhau; thập giá của những gia đình không có con cái; thập giá của những người mà lòng trung thành với giao ước gây ra sự nhạo báng, mỉa mai hoặc thậm chí bắt bớ. Chúng ta không sống trong một thế giới vô tội! Tình yêu, giống như mọi thực tại của con người, cần được cứu rỗi, cứu chuộc. Nhưng việc thường xuyên đón nhận Bí tích Thánh Thể cho phép đôi vợ chồng biến những thử thách của họ thành con đường hiệp thông, tham gia vào hy tế của Chúa, một cách sống Giao ước mới. Và bên kia Thập Giá, bên kia mọi hình thức cái chết vốn đánh dấu sự hiện hữu của họ, nó cho phép họ đạt được niềm vui: *hôn nhân Kitô giáo là một Lễ Vượt Qua*.

4. Thực thể, hy tế của Chúa dẫn Người đến Sự Phục Sinh và ơn Chúa Thánh Thần. Nó tuôn vào việc tạ ơn và ca ngợi Chúa Cha. Đây là ý nghĩa nguyên thủy của từ “Thánh Thể”, trong đó chúng ta lãnh nhận “chén chúc tụng” (1 Cr 10:16). Phước lành của giao ước Adam và Eva được trọn vẹn trong phước lành của Adam mới và Eva mới. Đắm chìm trong Giao ước của Chúa Kitô và Giáo hội (x. Ep 5:25tt), giao ước vợ chồng cũng mở ra niềm vui, lòng biết ơn và tạ ơn. Cũng theo nghĩa này, mỗi gia đình Kitô giáo được mời gọi trở thành một “giáo hội

nhỏ”, một nơi vang lên lời ca ngợi và tôn thờ (x. Ep 5:19). Trong đó, vợ chồng thực hiện chức linh mục do phép rửa của họ. Lòng biết ơn, tạ ơn và niềm vui không dựa trên ảo tưởng, nhưng dựa trên sự thật về hồng ân và tha thứ, cũng có một vai trò trong thế giới: bám chặt vào những gì nó chinh phục, thế giới này có nguy cơ đánh mất cảm thức về tính nhưng không. Do đó, nó khép mình lại trước lòng biết ơn và tạ ơn, nguồn mạch của niềm vui, mà quên rằng việc tạ ơn không những là “đúng đắn và chính đáng” mà còn là “sự cứu rỗi của chúng ta”!

Xây dựng Giáo Hội

5. Tôi muốn nhấn mạnh đến chiều kích giáo hội của ơn gọi vợ chồng của anh chị em. Giao Ước mới và vĩnh cửu được ban cho “đám đông” (Mt 26:27). Dù cuộc gặp gỡ của mỗi Kitô hữu với Bí tích Thánh Thể có thể mang tính cá nhân đến đâu, nó vẫn liên quan đến toàn bộ Thân Thể. “Giáo hội tạo nên Bí tích Thánh Thể, nhưng Bí tích Thánh Thể làm nên Giáo hội”. Vượt lên trên sự đa dạng về chủng tộc, quốc gia, giới tính hay giai cấp, Bí tích Thánh Thể vượt qua mọi ranh giới, thân xác thánh thể của Chúa Kitô xây dựng Thân xác huyền nhiệm của Người, đó là Giáo hội. Việc cử hành Giao Ước mới và vĩnh cửu mang lại sự nhất quán hoàn toàn cho cộng đoàn Kitô giáo: cộng đoàn Kitô hữu “làm nên một thân thể” trong thân thể Chúa Kitô (x. 1 Cr 10:17). Nhưng thay vì đóng kín cộng đồng này trong cảnh thân mật của một căn phòng xa xôi nào đó, Bí tích Thánh Thể khiến cộng đồng này bùng nổ khắp bốn phương thế giới. Thánh Thần của Chúa Kitô Phục Sinh cùng một lúc đảm bảo sự hiệp thông và sứ mệnh (x. Cv 1:13, 2:4; Mt 28:18-20).

“Trong hồng ân bác ái Thánh Thể, gia đình Kitô giáo tìm thấy nền tảng và linh hồn của sự hiệp thông và sứ mệnh của mình: khi tham dự vào bánh Thánh Thể, các thành viên khác nhau của gia đình Kitô giáo trở thành một thân thể”; đồng thời, Thánh Thể nuôi dưỡng “năng động tính tông đồ truyền giáo” của gia đình (FC, 57). Trong bí tích của Giao Ước, giáo hội tại gia tức là gia đình sẽ sống sự hiệp thông một cách mãnh liệt: một sự hiệp thông hoàn toàn không gói gọn trong sự thân mật lệch lạc, nhưng hoàn toàn cởi mở với sứ mạng. Là một tế bào của Giáo hội mở ra cho các cộng đồng khác, gia đình Kitô giáo không phải là một nhà nguyện khép kín, một phòng tiệc nhỏ. Đây là lý do tại sao anh chị em phải quan tâm làm việc trong sự hiệp thông chặt chẽ với các giám mục của anh chị em và với các mục tử của Giáo hội, bắt đầu từ các linh mục giáo xứ của anh chị em.

Ơn gọi của anh chị em là những người “xây dựng” Giáo Hội bắt đầu với một hồng phúc sự sống quảng đại (ngay cả trong Giáo hội, nhiều gia đình cũng không còn biết rằng “con cái là hồng phúc tuyệt vời nhất của hôn nhân” [*Gaudium et spes*, 50])). Nó trưởng thành trong những hoạt động khác nhau mà mỗi cặp vợ chồng có thể thực hiện tùy theo ơn gọi riêng, từ việc dạy giáo lý đến việc linh hoạt phụng vụ hoặc hoạt động tông đồ dưới mọi hình thức. Mỗi gia đình sẽ học cách phân định ơn gọi của mình bằng cách đối chất các sở thích, tài năng và khả năng của mình trước những nhu cầu và lời mời gọi của Giáo hội và thế giới. Vì công việc truyền giáo cấp bách nhất phải vượt ra ngoài biên giới của Giáo hội. Thế giới đã già nua này không còn tin vào cuộc sống, vào tình yêu, vào lòng chung thủy và sự tha thứ. Nó cần những dấu chỉ của Giao ước mới và vĩnh cửu, mặc khải cho nó tình yêu đích thực, lòng trung thành với thập giá, niềm vui cuộc sống và sức mạnh của sự tha thứ; nó phải học lại cái giá của một lời đã cho và được giữ trong một cuộc đời đã dâng hiến. Qua sự chung thủy của vợ chồng, nó có thể thoáng thấy được sự chung thủy của Thiên Chúa hằng sống.

Cho tới khi Người đến

6. Cuối cùng, Bí tích Thánh Thể công bố và chuẩn bị cho sự trở lại của Chúa và việc hoàn thành Giao ước một cách dứt khoát. Bí tích Thánh Thể là lương thực đi đường: nó chuẩn bị cho thời điểm mà chính Bí tích Thánh Thể sẽ không còn cần thiết nữa, bởi vì “chúng ta sẽ nhìn thấy Người như chính Người” (1 Ga 3:2). Không khiến chúng ta coi thường thời gian đang trôi qua, nó cho phép chúng ta chuẩn bị cho cái vĩnh cửu bằng cái tạm thời nhưng đồng thời giúp chúng ta không bị mắc kẹt trong hiện tại bằng cách nhắc nhở chúng ta về thân phận của chúng ta là những người hành hương trên trái đất này (Hr 11:9–11; Pl 3:20; 1 Pr 2:11). Chúng ta là một dân hướng về Thành của Thiên Chúa, về Giêrusalem trên trời, nơi chúng ta sẽ tràn đầy hồng ân của Thiên Chúa.

Quan điểm cánh chung này của Bí tích Thánh Thể cũng được phản ánh trong hôn nhân. Hôn nhân mang dấu ấn phù du: “Hình thức của thế giới này đang qua đi” (1 Cr 7:31). Tuy nhiên, thân xác không phải chỉ là thân xác, nó là dấu hiệu của tinh thần ngự trong đó (x. Gioan Phaolô II, *Tiếp kiến chung*, 28 tháng 7 năm 1982); Hôn nhân Kitô giáo không chỉ là hôn nhân. “Tình yêu không chỉ là tình yêu” (Phaolô VI, *Diễn văn với các Nhóm Phong trào Đức Mẹ* [4 tháng 5 năm 1970], 6). Được Chúa Thánh Thần biến đổi, tình yêu xây dựng nên sự vĩnh cửu, vì “tình yêu không bao giờ qua đi” (1 Cr 13,8). Nhưng đồng thời, tình yêu vợ chồng đích thực, được hun đúc bởi sự âu yếm và chung thủy, vẫn tự giữ nó khỏi kết thúc nơi người phối ngẫu trong việc tôn thờ quá mức: nó dẫn từ giao ước vợ chồng đến Giao ước thần linh, từ hình ảnh đến Nguồn của nó. Đây là lý do tại sao nó biết mình không thể tách rời khỏi một dấu chỉ khác của Giao ước: đời sống độc thân vì Nước Trời (Mt 19:12; x. Gioan Phaolô II, *Yết Kiến Chung* [30 tháng 6 năm 1982]). Đời sống này nhắc nhở tất cả rằng điều hồng ân tối cao của Thiên Chúa không phải là một tạo vật, dù được yêu quý thế nào, nhưng là chính Chúa: “Chồng người là Đấng Tạo Thành người” (Is 54:5). Chàng rể đích thực của tiệc cưới cuối cùng là Chúa Kitô, và Cô dâu là Giáo hội (x. Mt 22:1-14). Đức trinh khiết thánh hiến, dấu chỉ của thế giới sắp đến (FC, 16), vang lên như lời mời gọi trong tâm hồn mọi gia đình Kitô giáo. Đó không phải là sợ hãi hay đàn áp, mà là lời kêu gọi đến một tình yêu lớn lao hơn (Đức Gioan Phaolô II, *Tiếp kiến chung*, 21 tháng 4 năm 1982). Tôi muốn nhắc lại rằng, theo nghĩa này, “Giáo hội... luôn bảo vệ tính ưu việt của đặc sủng này so với đặc sủng hôn nhân” (FC, 16), ngay cả ngày nay, khi điều này chưa được hiểu rõ. Điều này cho anh chị em biết tầm quan trọng mà Giáo hội gán cho một bầu không khí nào đó trong các gia đình Kitô giáo để lời kêu gọi từ bỏ mọi sự vì Chúa Kitô có thể phát triển ở đó, trong tự do và niềm vui.

Hành trình

7. “Ước chi người biết hồng ân của Thiên Chúa.” Thừa anh chị em, tất cả đời sống vợ chồng của anh chị em sẽ không đủ để khám phá hồng ân vô giá của Thiên Chúa đã được ban cho anh chị em trong bí tích Giao Ước. Trong cuộc hành trình trần thế của mình, Giáo hội sẽ không bao giờ kết thúc việc khám phá hồng ân của Thiên Chúa, “chiều rộng, chiều dài, chiều cao và chiều sâu” của tình yêu Thiên Chúa, “vượt quá mọi hiểu biết” (Ep 3:18-19). Càng có thêm lý do để bắt đầu thực hiện nhiệm vụ này ngay từ lúc này trong gia đình anh chị em và trong Giáo hội.

Tuy nhiên, việc nhớ lại kế hoạch của Thiên Chúa dành cho hôn nhân của con cái Người có thể khiến anh chị em cảm thấy ngột ngạt: làm sao một người có thể đảm nhận một sứ mệnh như vậy giữa những người nam nữ ngày nay?

Anh chị em có lý khi nhận ra những giới hạn của mình: khiêm tốn là bước đầu tiên hướng tới

sự thánh thiện. Nhưng anh chị em không nên giảm bớt tham vọng của Chúa dành cho anh chị em. Làm sao tình yêu có thể tồn hữu nếu nó không phản ánh sự thánh thiện của nguồn gốc nó, trong sự trung thành và sinh hoa trái? “Nếu hôn nhân Kitô giáo có thể được so sánh với một ngọn núi rất cao đặt vợ chồng ở rất gần Thiên Chúa, thì chúng ta phải thừa nhận rằng việc leo lên ngọn núi này đòi hỏi rất nhiều thời gian và công sức. Nhưng đây có phải là lý do để trấn áp hay san bằng ngọn núi?” (Đức Gioan Phaolô II, *Bài giảng ở Kinshasa, Zaire* [3 tháng 5 năm 1980]).

Sự không cân xứng mà anh chị em nhận thấy giữa những gì Chúa Cha chờ đợi và những phản ứng kém cỏi của anh chị em không nên làm anh chị em tê liệt mà trái lại còn khiến anh chị em trở nên năng động hơn. Qua kinh nghiệm, anh chị em biết rằng một người mẹ đích thực không tự coi mình là kẻ đồng lõa trong việc con mình từ chối ăn, làm việc hay yêu thương! Không hề yếu đuối hay khắc nghiệt, Mẹ thúc giục họ tiến bước trên con đường sự sống với một mệnh lệnh dịu dàng và đầy lòng thương xót. Nhưng qua kinh nghiệm, anh chị em cũng biết rằng một người cha yêu thương không áp bức con mình vì chúng chậm lớn! Trong tông huấn, tôi không nói đến “sự tiệm tiến của luật pháp”, vì những đòi hỏi của việc tạo dựng và sự cứu chuộc thân xác liên quan đến tất cả chúng ta kể từ hôm nay trở đi, nhưng đúng hơn là nói đến sự tiệm tiến của “diễn trình phát triển giáo dục” (FC, 9). Chẳng phải toàn bộ đời sống Kitô hữu của chúng ta phải được coi là một cuộc hành trình hay sao?

Trong tất cả các lĩnh vực mà anh chị em gặp các trở ngại, trong tình yêu và những phát biểu của nó, những do dự và phục hồi của nó, trong vấn đề khó khăn về điều hòa sinh sản – để đạt được các mối quan hệ vợ chồng được hướng dẫn bởi “sự tự chủ và tôn trọng các mục đích của hành vi hôn nhân” (Đức Gioan Phaolô II, *Diễn văn tại Center de Liaison des Équipes de Recherche* [3 tháng 11 năm 1979]) và luôn duy trì sự tôn trọng tuyệt đối đối với sự sống con người – cũng như đối với vai trò của các anh chị em trong Giáo hội và thế giới, tôi nhắc lại với anh chị em những gì Đức Phaolô VI đã nói trong bài diễn văn nổi tiếng gửi các anh chị em vào năm 1970:

“Con đường của vợ chồng, cũng như cuộc đời của mỗi con người, bao gồm nhiều bước, những giai đoạn khó khăn và đau đớn... cũng có vị trí của chúng trong đó. Nhưng chúng ta phải nói rõ ràng: nỗi thống khổ và sợ hãi không bao giờ được ngự trị trong những tâm hồn có thiện chí. Phải chăng Tin Mừng cuối cùng cũng là tin vui cho các gia đình và là một thông điệp, dù đòi hỏi khắt khe, nhưng cũng không kém phần giải phóng sâu sắc hay sao? (Phaolô VI, *Diễn văn với các Nhóm Phong trào Đức Mẹ* [4 tháng 5 năm 1970])”

Cuộc chiến thiêng liêng của anh chị em và thậm chí cả sự ăn năn về tội lỗi của anh chị em, được ủy thác cho Chúa trong bí tích hòa giải (FC, 58), vẫn có một vai trò: chúng có thể làm cho anh chị em trở nên huynh đệ hơn đối với anh chị em của anh chị em đang bị thử thách bởi đủ loại thất bại, do bị vợ/chồng bỏ rơi, sự cô độc hoặc mất cân bằng. Chúng có thể giúp đỡ anh chị em, mà không phủ nhận bất cứ điều gì về ơn gọi nên thánh của các cặp vợ chồng, để đồng hành với những anh chị em này và giúp họ tiến về phía trước.

8. Những suy tư cuối cùng này không làm chúng ta xa rời Bí tích Thánh Thể; ngược lại, chúng dẫn chúng ta quay trở lại với nó. Há Thánh Thể không phải là của ăn [“thức ăn cho đường đi”] cho những người đang hành trình hay sao? Há đó chẳng phải là cuộc gặp gỡ với Đấng là Sự Thật và Sự Sống, đồng thời là Đường (x. Ga 14,6) hay sao?

Vì vậy, anh chị em thân mến, hãy sống ở trung tâm của Bí tích Giao ước, cuộc hôn nhân của anh chị em được nuôi dưỡng bởi Thánh Thể và Bí tích Thánh Thể được soi sáng bởi bí tích

hôn nhân của anh chị em; tương lai của thế giới phụ thuộc vào nó. Bất chấp những giới hạn và yếu đuối của anh chị em, hãy khiêm tốn và đồng thời đầy kiêu hãnh, mong sao ánh sáng của anh chị em vẫn tỏa sáng trước mặt mọi người. Người dân của thời đại chúng ta vây quanh biết bao dòng suối ô nhiễm! Ước gì cuộc sống của anh chị em dẫn họ đến giếng nước của Giacóp, ước gì cuộc đời vợ chồng và gia đình của anh chị em hỏi họ: “Ước chi bạn biết ân huệ của Thiên Chúa!” Khi theo dõi anh chị em trực tiếp, ước gì họ thoáng thấy tiếng “xin vâng” đầy nhiệt tình của Chúa đối với tình yêu đích thực! Ước gì cuộc sống của anh chị em làm cho họ nghe được tiếng gọi của Chúa Kitô: “Ai khát, hãy đến với Ta mà uống. Ai tin vào Ta, như Kinh Thánh đã nói: ‘Từ lòng người sẽ tuôn chảy những dòng nước hằng sống’” (Ga 7:37–38).

Xin Đức Mẹ ban cho tất cả anh chị em [ân sủng] để đón nhận hồng ân của Thiên Chúa và trao tặng nó cho người khác, như Mẹ đã làm!

Và với trọn tâm hồn, tôi ban phép lành Tòa Thánh của tôi cho mọi gia đình của anh chị em, cũng như cho các linh mục và tu sĩ đồng hành cùng suy tư của anh chị em.

Thánh Giáo Hoàng Gioan Phaolô II (1920–2005) được Đức Giáo Hoàng Phanxicô phong thánh vào tháng 4 năm 2014.

Communio 41 (Mùa hè 2014). © 2014 bởi Communio: Tạp chí Công Giáo Quốc tế Bản tiếng Anh của Michelle K. Borrás.

1. Bài này ban đầu xuất hiện dưới dạng dài hơn một chút là “Diễn văn gửi các thành viên của các nhóm Phong trào Đức Mẹ” (23 tháng 9 năm 1982). In lại và dịch sang tiếng Anh với sự cho phép.

Bài 11: Ly dị và tái hôn trong Giáo hội sơ khai: Một số Suy nghĩ về Phương pháp luận Lịch sử

Bài của Henri Crouzel

“Mong muốn quá lớn tự thích nghi với nhu cầu của thời đại sẽ gây nguy hiểm cho tính chân chính trong công trình của nhà sử học và bởi chính sự kiện đó sẽ tước mất của nó sự quan tâm mà nó có thể có đối với những người cùng thời với ông.”

Sau sự can thiệp của Đức Giám Mục Zoghby tại Công đồng Vatican II, nhiều cuốn sách và bài báo đã được xuất bản nhằm nỗ lực đặt câu hỏi về kỷ luật của Giáo Hội Công Giáo liên quan đến việc ly hôn và tái hôn. Một số tác giả của họ đã tìm kiếm sự hỗ trợ từ các chứng từ còn sót lại của Giáo hội sơ khai và giải thích các bản văn theo nghĩa này. Thông thường, những tác giả này là những nhà thần học hoặc nhà giáo luật không chuyên về các thể kỷ đầu tiên của Kitô giáo và ít quen thuộc với những yêu cầu của phương pháp lịch sử. Vì mong muốn gây ảnh hưởng đến công chúng nên họ ít có ý định tham gia vào các cuộc thảo luận sẽ chỉ làm cho cuốn sách của họ dài hơn và làm nản lòng người đọc: vì vậy, giống như các nhà tiên tri, họ xác định ý nghĩa của mỗi đoạn văn mà không khổ công thực hiện những nghiên cứu cần thiết. Kết quả cũng không làm hài lòng nhà sử học, họ chỉ có thể lấy làm tiếc về ảnh hưởng mà những nỗ lực như vậy gây ra đối với công chúng rộng rãi hơn, đánh lừa họ bằng những hy vọng hão huyền. Nếu bất cứ nhà sử học nào quyết định công bố một lời giải thích rõ ràng, ông ta khó có thể hy vọng rằng nó sẽ được công chúng chú ý, trước hết vì công chúng sẽ không hài lòng với những lời giải thích của ông ta, nhưng trên hết là vì những lời giải thích của ông ta sẽ không được đọc; chúng đòi hỏi quá nhiều nỗ lực đối với người đọc bình thường và ngay cả đối với các tác giả được đề cập, những người gần như không quan tâm đến chúng. Phóng chiếu lên nhà sử học mong muốn của chính họ trong việc chứng minh một luận đề bằng lịch sử, và được củng cố trong niềm xác tín này bởi “các nhà triết học nghi ngờ” hiện đại, những tác giả này không thấy ở nhà sử học điều gì cả ngoài việc là một nhà hộ giáo. Họ không hiểu rằng việc chứng minh một luận đề khác với việc làm bất cứ chuyện gì khác, vì việc nghiên cứu lịch sử đòi hỏi một nỗ lực quên mình đi và quên những quan niệm của chính mình.

Thực tế, nhiều tác giả hiện đại được đề cập dường như coi tất cả các nghiên cứu có kết quả phù hợp với tính chính thống chỉ là những lời hộ giáo. Trình độ chuyên môn này giả thiết nhà sử học đã không làm nghĩa vụ của mình, vốn không phải là chứng minh một luận đề mà là rút ra ý nghĩa thực sự của các sự kiện lịch sử. Vì vậy, các nhà sử học sẽ chỉ “khách quan” nếu các kết luận của họ mâu thuẫn với tính chính thống. Nhưng, sau đó, nếu họ không phải là những nhà hộ giáo, thì liệu họ có phải là những nhà phản hộ giáo không, một điều sẽ dẫn đến cùng một điều, tức là bước tới câu hỏi bằng một luận đề tiên kiến? Há các mong muốn duy trì một luận đề truyền thống hay đáp ứng các nhu cầu đương thời không phải là hai thái độ đáng ngờ như nhau trong mắt các nhà sử học hay sao? Dường như có một sự mâu thuẫn nhất định trong việc tuyên bố tính khách quan của một người trong khi thể hiện ý định thích nghi với hoàn cảnh đương thời. (1)

Hơn nữa, lịch sử chỉ có thể được thực hiện với những tài liệu hiện có, những tài liệu này giải thích lẫn nhau càng nhiều càng tốt chứ không phải dựa trên những giả thuyết chưa được chứng minh. Chúng ta có thể cho rằng những lời chứng trái ngược đã biến mất hoặc những thực hành trái ngược không để lại dấu vết bằng bản văn. Nhưng những điều đó không có giá trị gì đối với một nhà sử học, vì ông ta chỉ có thể nghiên cứu những gì đã được bảo tồn, kéo rơi vào địa hạt của sự tưởng tượng và võ đoán. Chúng ta cũng có thể nghĩ rằng các Kitô hữu thời đó không

phải tất cả đều là những vị thánh trong cách cư xử hôn nhân, một số người trong số họ đã tái hôn sau khi ly hôn, và thậm chí một số giám mục đã chấp nhận điều này; nhân chứng Origen chứng thực điều này. Nhưng giả định trước hoặc ghi nhận điều này là một chuyện, còn việc xác định xem ở mức độ nào, thông qua tiếng nói hoặc ngòi bút của các mục tử, các Giáo phụ hoặc các công đồng của Giáo hội, mà những bài viết hoặc khoản luật của họ đã được truyền lại cho chúng ta, Giáo hội đã chấp nhận, dung túng hoặc khiển trách hành vi của họ. Đối với các nhà sử học, đây là hai câu hỏi khác nhau không thể nhầm lẫn được. Như một bước đầu, chúng ta sẽ khảo sát từng nguyên tắc một trong các nguyên tắc giải thích từng được viện dẫn nhiều lần để xin phép kết hôn lần thứ hai sau khi ly hôn trong những bản văn không minh nhiên nêu rõ điều này. Bước thứ hai, chúng ta sẽ chỉ ra một số phương thức tiến hành khiến nhà sử học không thể xem xét nghiêm túc nhiều câu chuyện trong số này. (2)

I. Các nguyên tắc giải thích đã được nêu ra

Vai trò của nhà sử học là giải thích những đoạn văn ông nghiên cứu. Nhưng cách giải thích này phải xuất phát từ chính bản văn hoặc từ sự kiểm chứng với các bản văn khác của cùng tác giả hoặc cùng thời kỳ. Nó không thể được phóng chiếu từ bên ngoài, xác định một cách tiên nghiệm trên cơ sở những ý tưởng của sử gia hay của thời đại ông ta. Hơn nữa, chúng có thể không mâu thuẫn với dữ kiện lịch sử. Thí dụ, việc thẩm vấn một tác giả về một vấn đề nảy sinh sau thời của ông ta hoặc yêu cầu ông ta giải quyết những câu hỏi mà ông ta chưa bao giờ hỏi là một hành vi vi phạm nghiêm trọng lịch sử. Do những sai sót về phương pháp luận như vậy, các nhà thần học cổ thời, bao gồm cả những nhà thần học vĩ đại nhất trong số họ, thường bị buộc tội tuyên bố những tà giáo đến sau họ vì họ đã sử dụng một cách ngây thơ một số công thức mà sau này mang ý nghĩa dị giáo, trong khi công trình của họ nếu được xem xét trong tính toàn bộ của nó, chứng tỏ rằng họ không hề bị cám dỗ bởi sự lệch lạc về mặt tín lý đó. Những gì chúng tôi nói ở đây cũng áp dụng cho thông diễn học: làm sao chúng ta có thể giải thích chính xác các bản văn của Origen nếu chúng ta không quen với các quy tắc căn bản về lối chú giải dụ ý [allegorical exegesis] của ông và thái độ của ông đối với Kinh thánh, vì những điều này xuất phát từ thực tiễn của ông và từ lý thuyết mà ông đã trình bày nhiều lần dựa vào nó?

Điều có liên hệ là rút ra lý thuyết từ các bản văn, chứ không phải biến bản văn thành một lý thuyết được áp đặt từ bên ngoài: các nguyên tắc giải thích phải được đánh giá từ các bản văn, dưới ánh sáng của các tiêu chuẩn lịch sử. Thực thể, chúng thường được trình bày như bằng chứng chứng thực: nói cách khác, chúng tái tạo lại quan niệm của những người sử dụng chúng, và những quan niệm này không nhất thiết phải phù hợp với quan niệm của thời đại mà chúng được áp dụng. Hoặc chúng là kết quả của một ý tưởng tóm tắt quá mức, gần với một khẩu hiệu, của thời đại liên quan. Hiên nhiên những nguyên tắc diễn giải này không cần phải được chứng minh, chúng là những định đề không thể nghi ngờ! Do đó, thông diễn học có nguy cơ trở thành nghệ thuật rút ra từ một bản văn điều trái ngược với những gì nó nói.

1. “Các Kitô hữu không thể làm những gì không có trong luật dân sự.”

Đây là nguyên tắc quan trọng nhất trong các nguyên tắc nêu trên. Nó được trình bày dưới nhiều hình thức khác nhau, một số trong đó chúng tôi sẽ xem xét riêng. Để khẳng định lại tuyên bố một cách rõ ràng hơn: “Các Kitô hữu không thể thừa nhận sự ly thân mà không cho phép một cuộc hôn nhân mới, vì luật La Mã không hề biết đến một định chế như vậy”. Do đó, mỗi khi các Giáo phụ nói đến việc ly thân vì lý do ngoại tình mà không nhắc đến khả thể tái hôn, chắc chắn họ ám chỉ điều đó. Và quan niệm của họ về ngoại tình chắc hẳn là của người La Mã, không bình đẳng giữa nam và nữ: chúng ta sẽ quay lại điểm thứ hai này.

Nguyên tắc như vậy có phù hợp với dữ kiện lịch sử không? Chúng ta phải trả lời phủ định. Về những điểm mà chúng tôi quan tâm, các Giáo phụ thường xuyên phản đối các quy định của luật La Mã. Về việc ly dị và tái hôn, chúng ta thấy những lời phản đối tương tự ở Thánh Giustinô, Thánh Athenagoras, thánh Grêgoriô thành Nazianzus, Thánh Gioan Kim Khẩu, Thánh Ambrôsiô, Thánh Chrômasiô thành Aquileia và Thánh Augustinô. Tương tự, Lactansiô, Grêgoriô thành Nazianzus, Thánh Asteriô thành Amasea, Gioan Kim Khẩu, Thánh Theodoret quê Cyrus, Thánh Zeno thành Verona, Thánh Ambrôsiô, Thánh Giêrôm, và thánh Augustinô chỉ trích luật dân sự, thường bằng những lời lẽ khá sôi nổi, vì sự bất bình đẳng trong thái độ của nó đối với cả hai giới tính về vấn đề ngoại tình. Một quan sát như vậy đủ để bác bỏ nguyên tắc đã được viện dẫn.

Hơn nữa, bản văn thống trị toàn bộ thần học hôn nhân của các Giáo phụ thời xưa, giống như đối với Chúa Giêsu trong các Tin Mừng, là Sáng thế 2:22–24: bởi vì chính Thiên Chúa là Đấng dẫn cô dâu đến với chàng rể, Eva đến với Adam, và là Đấng đóng ấn sự kết hợp của họ, sự kết hợp bất khả tiêu. Thiên Chúa can thiệp vào hôn nhân của người Kitô hữu. Vì sự kiện này, hôn nhân, đối với họ, không còn là điều đối với người La Mã nữa, vốn chỉ là một hợp đồng song phương đơn giản, có thể bị phá vỡ thông qua thỏa thuận chung mà không gặp khó khăn gì: đối với người La Mã, chỉ có sự rẫy bỏ [repudiation] đơn phương mới cần đến một quy trình pháp lý. Quan niệm Kitô giáo này đã rõ ràng vào cuối thế kỷ thứ hai trong *Ad Uxorem* [đối với vợ] II, VIII, 6 của Tertullian, và đã cách mạng hóa ý tưởng về hôn nhân: tính bất khả tiêu là hệ quả rõ ràng được rút ra từ nó. Theo đó, làm thế nào người ta có thể khẳng định rằng các Kitô hữu không thể có quan niệm bác bỏ khác với quan niệm bác bỏ của luật La Mã?

Hai phản bác chính được nêu ra đối với câu trả lời của chúng tôi. Đầu tiên, một số tác giả bày tỏ sự ngạc nhiên rằng, nếu đúng như những gì chúng tôi mô tả thì các hoàng đế Thiên Chúa giáo vẫn giữ khả thể tái hôn, mặc dù có rất nhiều hạn chế. Một cách nghịch lý, những tác giả này cũng cho rằng các hoàng đế là những nhân chứng tốt hơn cho tư tưởng của Giáo hội so với các nhà văn giáo hội cùng thời với họ, những người gần như đều là mục tử chứ không phải nhà lý thuyết thuần túy.

Nhưng vào thế kỷ thứ tư và thứ năm, Đế quốc không chỉ có các Kitô hữu sinh sống, và cho đến khi có thỏa hiệp được Justinian áp đặt cho cả Giáo hội phương Đông và cho nhà nước vào thế kỷ thứ sáu, luật pháp của đế quốc cũng phải áp dụng cho những người ngoại giáo. Bất chấp xác tín của họ cho rằng Sáng thế 2:24, được đưa vào trình thuật sáng tạo, áp dụng cho tất cả mọi người, kể cả những người ngoại đạo, nhưng trên thực tế, các Giáo phụ chỉ quan tâm đến đàn chiên của họ. Chỉ có một công đồng châu Phi yêu cầu tính bất khả tiêu phải trở thành đối tượng của luật đế quốc. (3) Hơn nữa, thật khó để đưa ra một tuyên bố về tính chân chính của tinh thần Kitô giáo nơi một số vị hoàng đế ở thế kỷ thứ tư và thứ năm.

Một số người cũng đề cập đến tình trạng khó khăn của một người phụ nữ ly thân bị cấm tái hôn, cho rằng họ không thể sống một mình, vì họ sẽ không có khả thể làm việc và kiếm tiền nuôi sống mình. Dù chúng ta làm gì với lời khẳng định này, vốn có vẻ cường điệu, thì đây cũng là tình trạng của những góa phụ mà cuộc hôn nhân thứ hai của họ Giáo hội khó khuyến khích - lời khẳng định này nói chung là không thể tranh cãi và thậm chí còn bị nhấn mạnh quá mức. Đó cũng là tình trạng của các trinh nữ, mà sự hiện hữu của họ trong Giáo hội vào thế kỷ thứ hai và thứ ba, trước khi bắt đầu phong trào đơn tu, đã được chứng thực bởi nhiều tài liệu. Nhưng chúng ta biết rằng cộng đồng đã hỗ trợ các góa phụ gặp khó khăn và những phụ nữ bị rẫy bỏ cũng nhận được sự trợ giúp. Cuốn *Didascalia*, trong bản dịch tiếng Syriac, cũng như trong việc tái chi tiết hóa nó trong các Tông hiến bằng tiếng Hy Lạp, (4) viết về các góa phụ trẻ không thể được nhận vào hàng góa phụ trong giáo hội vì tuổi đời của họ, nhưng họ nhận được sự giúp đỡ

nếu họ cần sự giúp đỡ này: “Nếu có một người trẻ, ở với chồng chỉ một thời gian ngắn, và chồng đã chết, hoặc vì một lý do nào khác mà thấy mình mới bị cô lập và do đó vẫn cô đơn...” Mọi phụ nữ, vì vậy, thiếu sự hỗ trợ của người chồng và đang gặp khó khăn là trách nhiệm của cộng đồng.

Tổng quát hơn, nguyên tắc diễn giải mà chúng ta đang thảo luận ở đây phủ nhận Kitô giáo có quyền có bất cứ tính độc đáo nào đối với các định chế của thời đó. Nhưng rồi, tại sao dừng lại ở đó và hạn chế hôn nhân? Phải chăng, một mình trong Đế quốc, Giáo hội đã phản đối việc sùng bái hoàng đế và thể hiện sự không khoan nhượng như vậy đối với tôn giáo chính thức? Nếu Giáo Hội chấp nhận phong tục La Mã về vấn đề kết hôn, há Giáo Hội đã không có thêm lý do để làm như vậy khi việc từ chối hiến tế dẫn đến tra tấn và chết chóc đó sao? Há chúng ta không nên kết luận rằng mọi điều nói về các vị tử đạo đều là sai sự thật hay sao? Cuối cùng, nguyên tắc được đề cập phủ nhận mọi khả thể độc đáo trong thông điệp Kitô giáo.

2. “Không có luật hôn nhân Kitô giáo nào trong những thế kỷ đầu tiên.”

Nguyên tắc này chỉ là một biến thể của nguyên tắc trước đó. Người ta buộc phải chấp nhận nó nếu họ đòi, để có luật, sự hiện hữu của một *Corpus iuris canonici* [bộ giáo luật] được soạn thảo theo mọi quy tắc của khoa học pháp lý đương thời. Điều tương tự cũng xảy ra nếu người ta cho rằng luật lệ này phải đặt các Kitô hữu vào tình thế xung đột trực tiếp với luật La Mã - điều mà chúng ta không hề có vết tích nào. Nhưng nếu, theo phong tục dân sự, việc ly thân cho phép tái hôn, thì hiển nhiên nó không áp đặt điều đó, và Kitô hữu không tái hôn không phản đối luật pháp của Đế quốc. Các Kitô hữu rõ ràng phải tuân theo các hình thức hợp pháp của hôn nhân La Mã hoặc thậm chí của việc rẫy bỏ nữa, như trường hợp của người phụ nữ được đề cập trong cuốn *Hệ giáo Thứ Hai* của Thánh Giustinô, nhưng điều này không mấy quan trọng, vì đây không phải là loại luật mà các Giáo phụ nghĩ đến khi nói về hôn nhân. Các Kitô hữu tiên khởi cũng ở trong hoàn cảnh tương tự như người Công Giáo ngày nay khi họ kết hôn dân sự trước hôn nhân tôn giáo, hoặc khi họ xin ly hôn dân sự mà không có ý định tái hôn, vì những ảnh hưởng pháp lý của việc ly hôn này; trong suy nghĩ của họ, cuộc ly hôn này chỉ đơn giản là một cuộc ly thân. Luật của các Kitô hữu có bản chất khác với luật La Mã và đi xa hơn luật La Mã. Việc kết hôn theo luật La Mã không ngăn cản Kitô hữu có luật lệ riêng, tức là cách sống hôn nhân của riêng họ. Nhưng họ tuân theo luật dân sự ở tất cả những nơi nó không trái với luật Thiên Chúa.

Thực tế, ngay từ đầu, các Kitô hữu đã có ý thức tuân theo “luật lệ” của chính mình. Sách Sáng thế 2:24, mà Chúa Giêsu gán cho chính Thiên Chúa theo Mt 19:4–5, được coi là một “luật” mà Đấng Tạo Hóa đã thiết lập ngay từ đầu, trước việc Môsê nhân nhượng trong Đệ nhị luật 24:1 vì sự cứng lòng. Do đó, theo Origen, những giám mục cho phép một phụ nữ tái hôn khi chồng nàng vẫn còn sống đã hành động “trái ngược với luật nguyên thủy được ghi trong Kinh thánh”. (5) Trong các văn bản của họ về ly hôn, ba nhà chú giải vĩ đại của Antiôkia, Theodore thành Mopsuestia, Thánh Gioan Kim Khẩu, và Thánh Theodoret què Đáo Cyrus, liên tục gọi câu Sáng thế 2:24 là “luật hôn nhân”. Thánh Gioan Kim Khẩu không ngại nhiều lần đặt “luật của Thiên Chúa”, vốn đòi hỏi sự bất khả tiêu đối đầu với “luật của người ngoài”, tức là của người ngoại giáo, cho phép ly dị và tái hôn - một phát biểu còn khắc nghiệt hơn ở chỗ những luật đó được ban hành vào thời điểm đó bởi các hoàng đế Kitô giáo. Thánh Gioan áp dụng cùng những lời như thế vào sự bình đẳng hoặc bất bình đẳng giữa hai giới trước tội ngoại tình. Ngoài ra, khi Thánh Athenagoras, trong *Lời khẩn cầu* 33, nói về “người phụ nữ mà chúng ta đã kết hôn theo những luật lệ đã ấn định cho chúng ta,” thì “chúng ta” này không nên sửa thành “bạn” như một số — và may mắn, cô lập—các bản dịch gần đây đã thực hiện, bất chấp việc thiếu các biến thể văn bản và không ghi nhận sự thay đổi. Vì các Kitô hữu ở những thế kỷ đầu tiên đã ý thức được

rằng họ đang tuân theo những luật lệ riêng của mình, cũng như họ ý thức được mình là một dân tộc tách biệt, khác biệt với những người ngoại giáo mà họ sống với: phải chăng chữ *paroikia* trong tiếng Hy Lạp (trong tiếng Latin, *paroecia* hoặc *parrochia*), mà họ áp dụng cho cộng đồng của họ—các giáo xứ hay các giáo phận, theo thuật ngữ ngày nay—có nghĩa là một thuộc địa nước ngoài sống giữa một dân tộc khác? (6)

Liệu chúng ta có thể nói rằng những “luật” này chỉ có ý nghĩa đạo đức và chúng thiếu tác động pháp lý hoặc định chế trong cộng đồng - hay nói cách khác, người vi phạm những luật này bằng cách tái hôn sau khi ly hôn sẽ phải tự quyết định lương tâm của mình và không phải là đối tượng bị giáo hội trừng phạt hay không? Chúng ta có thể hỏi liệu sự phân biệt này có lỗi thời không, như khi nó được áp dụng vào Mt 19:3–12 hay Mc 10:2–12. Để nâng đỡ một luận điểm như vậy, chúng ta phải bỏ qua sự hiện hữu và tính nghiêm ngặt của việc sám hối công khai, điều mà những người hiện đại không thể tưởng tượng được. Một trong những tội chính phải chịu đền tội như vậy là ngoại tình: kể từ thời Hermas, Thánh Giustinô, Theophilô, Thánh Clémentê, Tertullianô, Origen, v.v., người tái hôn sau khi rẫy vợ mình và người kết hôn với một người phụ nữ bị rẫy bỏ đều được hiểu, như trong chính Tin Mừng, rơi vào hạng người ngoại tình. Ngoại tình là một lỗi ảnh hưởng đến toàn bộ đời sống của Giáo hội: nó có hiệu quả định chế và pháp lý, vượt quá lương tâm của tội nhân.

3. “Không có phụng vụ hôn nhân nào trong những thế kỷ đầu tiên.”

Mặc dù câu hỏi này không liên quan đến chủ đề mà chúng ta đang nghiên cứu, nhưng nó liên quan đến điểm trước đó đến mức chúng ta phải bàn đến nó.

Đầu tiên chúng ta phải xua tan sự nhầm lẫn phổ biến. Hình thức hôn nhân tôn giáo không bị bắt buộc ở phương Tây cho đến khi có sắc lệnh *Tametsi* của Công đồng Trent; ở phương Đông, điều này xảy ra sớm hơn nhiều, vào năm 895, với tuyên bố của Hoàng đế Leo VI. Trước đó, trong Giáo hội Latinh, phù hợp với học thuyết kinh viện vốn hiểu vợ chồng là thừa tác viên của bí tích, thì sự hiện diện của linh mục không được coi là cần thiết: chỉ cần một người nam và một người nữ bày tỏ sự ưng thuận của mình, ngay cả không công khai, họ đã thực sự là vợ chồng. Để chấm dứt mối nguy hiểm mà những cuộc hôn nhân lén lút như vậy áp đặt lên tính bất khả tiêu, do sự thiếu công khai này gây ra, và để đảm bảo tính chất công khai của sự cam kết này, Công đồng Trent đã đưa ra hình thức tôn giáo cần thiết để có hiệu lực bằng một luật thực định.

Từ sự kiện nghi lễ tôn giáo không bắt buộc, một số tác giả đôi khi khá vội vàng đưa ra kết luận rằng nó không hiện hữu, mặc dù Dom K. Ritzer đã dành một tác phẩm lớn để nghiên cứu sự tiến hóa của nó trong thiên niên kỷ đầu tiên của thời đại chúng ta. (7) Thật không may, Dom Ritzer cảm thấy buộc phải loại bỏ hai văn bản rất quý giá của Tertullianô, trên cơ sở những gì tôi thấy là một lối chú giải không chính đáng. (8) Cùng với một lời ám chỉ ngắn gọn về Thánh Inhaxiô thành Antiôkia, hai văn bản này cung cấp thông tin duy nhất còn sót lại về thế kỷ thứ hai và thứ ba. Chúng cho thấy Giáo hội thực sự quan tâm đến hôn nhân của các tín hữu, ngay cả khi chúng ta không thể nói rằng những thực hành như vậy là tổng quát hay bắt buộc. Thánh Inhaxiô muốn hôn nhân được ký kết với sự đồng ý của giám mục. Tertullianô nói rằng các Kitô hữu yêu cầu nó (*postulare*) từ Giáo hội có phẩm trật, vốn đóng vai trò là người hòa giải (*conciliator*) trong hôn nhân; theo nghĩa thông thường của thuật ngữ đó, điều này có nghĩa là người đặt các người phối ngẫu tiếp xúc với nhau và sắp xếp việc kết hôn. Về nghi lễ, một *oblatio* được đề cập, một từ ngữ mà với Tertullianô thường chỉ Bí tích Thánh Thể nhưng từ ngữ này cũng có thể được áp dụng cho một lời cầu nguyện không phải Thánh Thể; và một *benedictio*, một lời chúc hạnh phúc do một người đàn ông nói lên - người ta không nói rõ ràng rằng đây phải là một linh mục - nhân danh Chúa. Có nhiều bằng chứng liên quan đến thế kỷ thứ

tư hơn. (9)

Người ta thường nói rằng các Kitô hữu ở những thế kỷ đầu tiên đã kết hôn theo cách giống như những người ngoại giáo. Một cụm từ trong *Thư gửi Diognetus* được trích dẫn để ủng hộ điều này, cụm từ này không đề cập đến nghi lễ hôn nhân nhưng khẳng định rằng giống như những người đàn ông khác, các Kitô hữu đều có vợ và con cái. Thực tế là, theo các nhân chứng sau này, phụng vụ hôn nhân vẫn giữ lại những đặc điểm rút ra từ các nghi thức cử hành thời cổ đại, chẳng hạn như đội vương miện hoặc nghi thức *dextrarum iunctio* [nắm tay phải nhau], dù sao cũng đưa ra một sự thật nhất định cho tuyên bố vừa được lưu ý. Nhưng người ta tưởng tượng rằng đám cưới của người La Mã cổ thời là một loại nghi lễ hôn nhân dân sự và thế tục giống như nghi lễ do Cách mạng Pháp thiết lập: đây là một chuyện lỗi thời khác. Đúng hơn, chúng là một nghi lễ tôn giáo trong gia đình bao gồm việc cầu nguyện và hiến tế các vị thần. Người ta có thể quan niệm được rằng các Kitô hữu ở những thế kỷ đầu tiên, những người vốn rất cứng rắn đối với bất cứ điều gì có thể giống như việc tham gia vào việc sùng bái ngẫu tượng, không thay thế những lời cầu nguyện hoặc hy tế này bằng những lời cầu nguyện và hy tế Kitô giáo hay không? Ngay cả khi chúng ta không có lời chứng của Tertullianô hoặc không tin vào lời chứng đó, thì việc khẳng định đơn thuần rằng các Kitô hữu kết hôn giống như những người ngoại đạo cũng hàm ý rằng việc cử hành đám cưới liên quan đến một nghi lễ tôn giáo. Và vì chúng ta không thể nghĩ rằng các Kitô hữu cầu nguyện hay hiến tế cho các vị thần ngoại giáo, nên chúng ta buộc phải xem ở đây sự khởi đầu của phụng vụ Kitô giáo. Điều này không nhất thiết giả định sự hiện diện của một giáo sĩ, nhưng Giáo hội không chỉ hiện diện ở nơi có giám mục hay linh mục. Dù sao đi nữa, Giáo hội trong các thế kỷ đầu tiên không hề thờ ơ với hôn nhân xét theo khía cạnh pháp lý, phụng vụ hoặc thậm chí theo quan điểm thần học, vì bắt đầu từ Thánh Clémentê và Tertullianô, hầu hết các Giáo phụ đều suy tư về chủ đề này, đôi khi theo những cách độc đáo.

4. “Khi các Nghị phụ nói về sự ‘đổ vỡ’ của một cuộc hôn nhân do ngoại tình, họ có ý định cho phép tái hôn, theo luật Rôma.”

Phát biểu này, hoặc những phát biểu tương đương, trên thực tế đã được các Giáo Phụ sử dụng, vì các ngài không cho phép tiếp tục chung sống với người phối ngẫu đang ngoại tình. Có vẻ tự nhiên khi coi những thuật ngữ này theo ý nghĩa mà các luật gia và giáo luật hiện đại thường gán cho chúng, và hiểu rằng đó là sự đổ vỡ của mỗi dây vợ chồng vốn tạo khả hữu cho cuộc hôn nhân thứ hai. Nhưng trên thực tế, nếu Tertullianô, Origen, Asteriô thành Amasea, Apollinariô xứ Laodicea, Thánh Gioan Kim Khẩu, Theodoret xứ Cyrus, Hilariô thành Poitiers, Thánh Ambrôsiô thành Milan, và cuốn *Opus Imperfectum* về Tin Mừng Mátthêu sử dụng những cách diễn đạt này, thì họ cũng phản đối việc tái hôn—đôi khi trong cùng một văn bản. Bản thân Thánh Augustinô, vị thánh mà việc bác bỏ cuộc hôn nhân thứ hai sau khi ly hôn là điều không bị ai tranh cãi, coi hành vi gian dâm [fornicatio] là “nguyên nhân duy nhất dẫn đến việc hủy tiêu (solutionis) các cuộc kết hợp.” (10) Do đó, ngài sử dụng cùng một từ vựng như những người khác; giống như những người khác, ngài chỉ muốn nói đến sự đổ vỡ cần thiết hoặc được phép của cuộc sống chung. Nói rằng các Giáo phụ chắc hẳn đã cho phép tái hôn vì đây là ý nghĩa của thuật ngữ “đổ vỡ” trong môi trường xung quanh chúng, như chúng tôi đã đề cập ở trên, là tiên thiên bác bỏ khả thể độc đáo của Kitô giáo trong lĩnh vực này; nó cũng không xét đến các văn bản hiện có, cả kinh thánh lẫn giáo phụ. (11)

Hôn nhân thực sự bị “gỡ bỏ” bởi ngoại tình, tự nó là một sự đổ vỡ của hôn nhân, và đời sống cộng đồng không còn khả hữu nữa; nhưng, “người vợ vẫn phải gắn bó với chồng bao lâu chồng còn sống” (1 Cr 7:39). Có phải chúng ta phải nói rằng vợ ràng buộc với chồng chứ chồng không phải ràng buộc với vợ? Như chúng ta sẽ thấy, lời khẳng định này phù hợp với quan niệm ngoại

tình của người Do Thái và Hy Lạp-La Mã, nhưng nó không được các Kitô hữu chấp nhận, vì trong 1 Cr 7:4, Thánh Phaolô công nhận cả hai vợ chồng đều có quyền như nhau đối với thân xác của nhau. Đại đa số các nhà văn giáo hội thời kỳ đầu đã làm theo ngài về vấn đề này. Nếu các Giáo phụ thường xuyên đề cập đến vấn đề mối liên hệ giữa người phụ nữ với chồng hơn là ngược lại, thì chúng ta vẫn gặp bằng chứng về mối liên hệ sau, chẳng hạn trong *Bài giảng V* của Thánh Gioan Kim Khẩu về *Bức thư đầu tiên gửi tín hữu Thessalonica*, trong đó nó được trình bày một cách mạnh mẽ. (12) Hơn nữa, nếu một người chồng có thể có hai người phụ nữ ràng buộc với anh “miễn là anh còn sống”, chúng ta sẽ phải thừa nhận rằng Giáo hội sơ khai đã chấp nhận chế độ hai vợ một chồng. Không hề có một chút dấu vết nào của bất cứ sự chấp nhận nào như vậy, hoàn toàn ngược lại.

Việc tiếp tục thấy, trong việc “đổ vỡ” hoặc “tiêu hủy” một cuộc hôn nhân vì ly dị, một việc cho phép tái hôn, là tuyên bố rằng các Giáo phụ hiểu những từ ngữ này theo ý nghĩa kỹ thuật mà chúng có trong luật Rôma. Trả lời cho chủ trương này là điều không khó. Đầu tiên, chúng ta có thể hỏi liệu có lỗi thời không khi phóng chiếu sự hiểu biết đương thời của chúng ta về ý nghĩa kỹ thuật lên thời cổ đại, và liệu việc sử dụng hiếm hoi các thuật ngữ này trong các văn bản pháp lý trước thời Justinô có cho phép chúng ta áp dụng đặc tính này cho chúng hay không. Trên hết, bất cứ ai quen với các bản văn giáo phụ đều biết rằng các Giáo phụ Hy Lạp không bao giờ hoàn toàn tôn trọng ý nghĩa được cho là mang tính kỹ thuật của các thuật ngữ triết học mà họ sử dụng, vì họ liên tục điều chỉnh chúng cho phù hợp với đề xuất Kitô giáo của mình; và các Giáo phụ Latinh cũng làm như vậy với các thuật ngữ lấy từ luật La Mã. Thí dụ, việc nghiên cứu thuật ngữ của một trong những tác giả giáo hội phương Tây, người được đánh dấu nhiều nhất bởi nền tảng pháp lý của ông và là người khai thác nó nhiều nhất, Tertullianô, đã dẫn đến những kết luận như vậy. (13) Cùng một phản bác cũng đã được đưa ra đối với việc sử dụng hạn từ *apoluein* trong Mt 5:32 và 19:9 và trong Mc 10:11–12. Người ta nói rằng các Kitô hữu gốc Do Thái trong Tin Mừng Mátthêu và các Kitô hữu Hy Lạp-La Mã trong Tin Mừng Máccô không thể hiểu được hạn từ này ngoại trừ việc rẫy bỏ và tái hôn. Nhưng điều này là quên rằng các tác giả Tin Mừng đã viết cho các Kitô hữu và những người này đã nhận được, qua giáo lý, giáo huấn về tính bất khả tiêu được chứng minh trong các bức thư của Thánh Phaolô. Do đó, họ có khả năng loại bỏ thuật ngữ này - nghĩa chặt chẽ của nó trong mọi trường hợp chỉ đơn thuần là “buông thả, đuổi đi” - mà hậu quả không được nó trực tiếp phát biểu, ngay cả khi hậu quả này được liên kết với nó bởi môi trường xung quanh.

I. Các nguyên tắc giải thích đã được nêu ra, tiếp theo

5. “Điều khoản ngoại lệ [Mátthêu] cũng liên quan đến việc tái hôn.”

Nếu, như chúng tôi vừa nhắc lại, nhiều tác giả của các thế kỷ thứ nhất nhìn thấy trong điều khoản của Mt 5:32 và 19:9 một ngoại lệ đối với việc cấm rẫy bỏ – hay nói điều này rõ ràng hơn, nếu trong mắt họ tội ngoại tình đã phá vỡ cộng đồng cuộc sống của vợ chồng, vì cuộc ménage à trois [sắp xếp ba người] không phù hợp với sự thánh thiện của hôn nhân - chỉ có nhà văn vô danh người, sau Erasmus, mang tên Ambrosiaster hoặc Pseudo-Ambrose, mới mở rộng ngoại lệ này đến việc cấm cuộc hôn nhân thứ hai. Đây là sự kiện tàn bạo mà một số người tìm cách trốn thoát nhưng vô ích.

Để khẳng định việc quan điểm của Ambrosiaster đã được những người khác chia sẻ, có chủ trương cho rằng các bản văn đề cập đến việc rẫy bỏ mà không chấp nhận tái hôn hoặc nói về các câu trong Mátthêu mà không ám chỉ đến các mệnh đề ở đó đều không đáng kể: theo cách này, các phần của những bản văn chống lại luận đề đều bị loại bỏ. Nhưng nếu các tác giả cổ thời không đề cập đến hai điều khoản này thì có thể là vì đối với họ, các điều khoản này dường

như không dẫn đến một ngoại lệ nào liên quan đến việc cấm kết hôn lần thứ hai. Làm sao chúng ta giải thích được điều đó nếu các Giáo phụ nghĩ rằng tái hôn được cho phép trong trường hợp này, họ chưa bao giờ nói rõ ràng như vậy (ngoại trừ Ambrosiaster), và để rút ra được khẳng định này từ họ, chúng ta phải sử dụng các tinh tế và dựa vào các nguyên tắc giải thích, mà tính giả tạo đã được chúng ta chứng minh?

Các Giáo Phụ được so sánh với một linh mục đương thời, trong các bài giáo lý, các bài giảng và đặc biệt là trong các bài giảng lễ cưới, nói về tính bất khả tiêu mà không cảm thấy cần phải đề cập đến đặc ân của Thánh Phaolô hay Phêrô hay các tuyên bố vô hiệu. Sự so sánh này hoàn toàn không thể áp dụng được, vì nếu vị linh mục đó phải trình bày về những trường hợp vừa được đề cập, ngài sẽ không quên nói rằng chúng không những cho phép ly thân mà còn cho phép tái hôn. Vậy thì làm sao có việc khi các Giáo phụ của các thế kỷ đầu tiên minh nhiên cho phép hoặc bắt buộc ly thân trong trường hợp ngoại tình, nhưng không ai trong số họ, ngoại trừ một ngoại lệ, đề cập đến khả thể tái hôn, trong khi ở những nơi khác các ngài khẳng định rất mạnh mẽ việc bác bỏ mọi cuộc tái hôn? Phương pháp chỉ tính đến những bản văn đề cập đến các điều khoản ngoại lệ sẽ không bị tấn công nếu việc cho phép kết hôn lần thứ hai cũng minh nhiên như việc cho phép rầy bỏ: nhưng trường hợp này không xảy ra ngoại trừ nơi Ambrosiaster.

Như thế, một mặt, có một số tuyên bố hoàn toàn rõ ràng cấm vợ chồng ly thân và tái hôn; mặt khác, những bản văn đề cập đến các điều khoản ngoại lệ của Máttêu, cho phép hoặc thực hiện sự ly thân cần thiết trong trường hợp ngoại tình. Trong số những bản văn sau này, chỉ có bản văn của Ambrosiaster nêu rõ rằng người phối ngẫu đã ly thân có thể kết hôn mới. Những người khác hoặc nói ngược lại - từ Hermas đến Thánh Augustinô, có đủ đoạn văn bác bỏ tái hôn sau khi ly thân vì ngoại tình để đối trọng với Ambrosiaster - hoặc không hề nói gì về nó cả. Và chúng ta không thể bắt họ nói điều đó ngoại trừ việc sử dụng những nguyên tắc giải thích không thể chấp nhận được và không tính đến những khẳng định tổng quát của họ. Do đó, chúng ta phải kết luận rằng nếu trường hợp ngoại tình là một ngoại lệ đối với việc cấm rầy bỏ thì đó cũng không phải là một ngoại lệ đối với việc cấm tái hôn.

Theo luận lý tốt, một quy luật chung sẽ mở rộng ra toàn bộ lĩnh vực mà nó xác định. Nếu có một ngoại lệ đối với nó thì điều này phải được hiểu theo nghĩa chặt chẽ, nghĩa là mọi điều nằm ngoài khu vực được giới hạn bởi ngoại lệ này đều thuộc luật chung. Ở đây, luật chung bác bỏ việc ly thân và tái hôn, và ngoại trừ điều kiện cho phép ly thân trong trường hợp ngoại tình. Do đó, việc mở rộng nó thành việc cho phép tái hôn là không phù hợp với luận lý. Sử dụng ngôn ngữ ít trang trọng hơn và thần học hơn, phù hợp với tư tưởng của các Giáo phụ: Thiên Chúa đã kết hợp các đôi vợ chồng qua hành vi hôn nhân đầu tiên của họ, lập lại hành vi mà ngay từ đầu Người đã kết hợp Evà với Áđam. Mỗi ràng buộc này không phải là một phát minh của Thánh Augustinô hay của các nhà giáo luật thời trung cổ. Trước Thánh Augustinô, các nhà thần học của trường phái Antiokia, chẳng hạn như Theodore thành Mopsuestia, đã đưa ra những công thức tương đương về điều này và không còn gì đáng mong đợi. Và đây là lý do tại sao một cuộc hôn nhân mới luôn bị coi là ngoại tình.

6. “Các Giáo phụ đọc trong Mt 19:9 việc cho phép cuộc kết hôn mới.”

Nếu câu này được xem xét theo cách *porneia* được hiểu là ngoại tình, thì theo cách giải thích nhất trí của các Giáo Phụ, nó được viết như sau: nếu ai đó đuổi vợ đi khi nàng đã ngoại tình và sau đó tái hôn, thì anh ta không phải là một kẻ ngoại tình. Máttêu 5:32, xét theo cùng một cách, không diễn tả cùng một điều: nếu ai đó đuổi vợ đi khi nàng ngoại tình, thì anh ta không chịu trách nhiệm về hành vi ngoại tình mà nàng sẽ phạm nếu nàng tái hôn. Thoạt nhìn, nguyên

tắc giải thích này có vẻ chân chính.

Nhưng đó chỉ là vẻ bề ngoài. Trên thực tế, nghiên cứu của chúng tôi, được xuất bản trong “Le texte patristique de Matthieu [bản văn giáo phụ về Tin Mừng Máthêu] V, 32 et XIX, 9,” chứng minh rằng tất cả các Giáo phụ thời tiền Nixê, trước tất cả các bản văn có sẵn cho chúng ta ngày nay—và do đó như những nhân chứng duy nhất của bản văn thời họ—đọc Mt 19:9 dưới hình thức Mt 5:32; tất cả các Giáo phụ Hy Lạp cho đến đầu thế kỷ thứ năm đều làm y hệt, ngoại trừ một trong nhiều trích dẫn của Thánh Gioan Kim Khẩu mà chúng ta có thể nghi ngờ có sự đính chính của một người sao chép; bản văn hiện tại của Mt 19: 9 xuất hiện ở phương Tây chỉ bắt đầu với Hilariô thành Poitiers, nơi nó phải chịu những khó khăn của ngài; và các Giáo phụ Latinh từ Hilariô đến Thánh Augustinô đều trích dẫn câu này dưới hình thức này hay hình thức khác. Truyền thống viết tay không hề có sự nhất trí, vì bản viết tay Kinh thánh bằng tiếng Hy Lạp cổ nhất của chúng ta, Vaticanus graecus 1209, cũng như một phần thiểu số quan trọng trong số những bản hiện có, cũng trích dẫn Mt 19:9 trong hình thức 5:32. Chúng ta thấy những nghi ngờ đè nặng lên bản văn tiếp thu hiện tại của Mt 19:9. Dù thế nào đi nữa, nguyên tắc diễn giải vừa được trình bày đã mất đi phần lớn sức mạnh của nó. Làm sao các Giáo phụ có thể đọc vào Mt 19:9 việc cho phép kết hôn lần thứ hai sau khi bị rẫy bỏ vì ngoại tình, khi bản văn họ đang đọc là sự lặp lại Mt 5:32 vốn không bao gồm điều này?

Đối với những người Latinh đọc Mt 19: 9 ở dạng hiện tại, một số người, như Pelagiô, không thấy có vấn đề gì và tiếp tục bác bỏ bất cứ cuộc hôn nhân mới nào; và những người khác, như Hilariô và Augustinô, vẫn còn bối rối, vì đối với họ, bản văn dường như không đồng ý với truyền thống mà họ đã tiếp nhận hoặc với toàn bộ đoạn văn Mt 19:3–12, trong đó câu này được chèn vào. Về câu vừa nói, họ là những nhà chú giải đủ giỏi để nhận ra sự mâu thuẫn. Sự mâu thuẫn này trước hết là giữa câu 9 và câu trước đó: khi đối diện với những người Pharisiêu hỏi Chúa Giêsu liệu Người có theo ý kiến lỏng lẻo của Hillel (sự rẫy bỏ có thể được thúc đẩy bởi bất cứ lý do nào) chống lại ý kiến khắt khe của Shammai (một vi phạm nghiêm trọng chống lại sự chung thủy cần có để rẫy bỏ), Chúa Giêsu, căn cứ vào luật pháp sớm nhất của Thiên Chúa trong sách Sáng thế 2:24 và coi sự nhượng bộ của Môsê trong Đệ nhị luật 24:1 là do “sự cứng lòng”, đã tái lập luật thần thiêng ban đầu và ngăn chặn mọi khả thể rẫy bỏ - và cùng với nó, chính đối tượng của cuộc tranh cãi giữa các giáo sĩ Do Thái. Còn một sự mâu thuẫn nữa với những gì tiếp theo sau câu này: nếu, theo cách giải thích mà chúng tôi đã đề cập đến trong đoạn văn hiện tại, Chúa Giêsu chỉ đơn giản đồng tình với ý kiến của Shammai, thì làm sao chúng ta có thể hiểu được sự hoang loạn của các tông đồ, điều này cho thấy một giáo huấn chưa từng có của thầy họ? Và Mt 19:12, câu nói về ba loại hoạn quan, có liên quan mật thiết đến đoạn văn này với trợ từ rõ ràng, *gar*. Không phương hại đến ý nghĩa tổng quát hơn, câu vừa kể, do đó, có một ý nghĩa trong đoạn văn, dường như như sau: người chồng nào đã ly thân với người vợ ngoại tình phải sống độc thân vì vương quốc thiên đàng. Tất cả những điều này cho thấy khó có thể là nguyên tắc giải thích đang được đề cập.(14)

7. “Giáo hội không thể bắt buộc người phối ngẫu ly thân phải tiết dục.”

Yêu cầu như vậy trong căn bản được đánh giá là bất khả và vô nhân đạo. Do đó, một số người nghĩ rằng vì các Giáo Phụ bắt người vô tội phải tách khỏi người có tội, nên các ngài nhất thiết phải cho phép người vô tội kết hôn mới, ngay cả khi các ngài không nói điều này.

Vì đang nói về người vô tội và người có tội, trước hết chúng ta lưu ý rằng trong những thế kỷ đầu, việc cấm kết hôn mới không được coi là một hình phạt nhằm vào người có tội nhưng sẽ là bất công nếu áp dụng cho người vô tội. Không nên nhầm lẫn khó chịu [pénible] với hình phạt [penal]. Sự cấm đoán này chỉ đơn giản là hậu quả của việc chỉ có cuộc hôn nhân đầu tiên mới

có giá trị trước mặt Thiên Chúa, và cuộc hôn nhân thứ hai khi người phối ngẫu của mình vẫn còn sống sẽ là ngoại tình.

Về nghĩa vụ tiết dục, Giáo hội sơ khai không chia sẻ quan điểm của người đương thời về tính chất không thể thiếu và không thể kìm nén của quan hệ tình dục. Điều này có thể được chứng minh bằng hai yêu cầu về định chế mà về chúng ta có đủ bằng chứng. Vào cuối thế kỷ thứ tư, các sắc lệnh của các Giáo hoàng Damasô, Sirisiô và Innocentê yêu cầu các giám mục, linh mục và phó tế đã kết hôn vào thời điểm thụ phong phải sống với vợ trong sự tiết dục hoàn toàn. Không có biện pháp pháp lý nào có thể so sánh được ở phương Đông vào thời điểm đó, nhưng tâm lý thì giống nhau: Đức Epiphaniô tuyên bố rằng một giáo sĩ đã lập gia đình phải sống tiết dục, mặc dù ngài biết rằng điều này không phải lúc nào cũng xảy ra.(15) Và khi người dân bầu chọn Synesiô của Cyrene, thủ phủ của Ptolemais ở Cyrenaica, ông biết rằng mình phải ly thân với vợ mình.(16) Tương tự như vậy, một số bản văn phương Tây bắt đầu từ thế kỷ thứ tư cho thấy rằng người đã chịu sám hối công khai phải tuân giữ sự khiết tịnh hoàn toàn cho phần còn lại của cuộc đời mình. Cho dù các biện pháp như vậy có vẻ gây tranh cãi đến đâu, chúng cũng chứng tỏ sự thiếu cơ sở biện minh cho nguyên tắc giải thích đang được đề cập.

8. “Một cuộc hôn nhân có thể ngoại tình mà không vô hiệu.”

Điều này đã được khẳng định bởi Origen và Thánh Basileô, những bản văn của họ chỉ được đọc một phần. Trong một đoạn văn nổi tiếng, Origen đề cập rằng một số giám mục – những người mà ông nhấn mạnh ba lần đã hành động trái với ý muốn của Kinh thánh – đã cho phép một phụ nữ tái hôn trong khi chồng nàng vẫn còn sống. (17) Ông quay lại trường hợp này ở phần cuối của đoạn sau, nhưng điều này thường không được chú ý: “Nhưng cũng như một người phụ nữ là kẻ ngoại tình, mặc dù nàng *dường như* đã kết hôn với một người đàn ông, trong khi người chồng cũ vẫn còn sống thế nào, thì người đàn ông *dường như* cưới nàng, người đã bị rẫy bỏ, cũng không cưới nàng cho bằng phạm tội ngoại tình với nàng như thế theo lời tuyên bố của Đấng Cứu Rỗi chúng ta.” (18) Câu này không thể rõ ràng hơn: sự kết hợp của người phụ nữ ly thân không chỉ là ngoại tình, nó chỉ biểu kiến là một cuộc hôn nhân (điều này được quả quyết hai lần), không thực sự là một cuộc hôn nhân. Vì vậy, giữa những người phối ngẫu hợp pháp thực sự có một mối dây ràng buộc được Thiên Chúa đóng ấn. Mối ràng buộc này tạo nên cuộc hôn nhân, và nó không hiện hữu trong sự kết hợp ngoại tình của một người phụ nữ ly thân với một người đàn ông khác.

Một số người muốn đọc trong các bức thư kinh điển của Thánh Basileô thành Xêdaria rằng những người đã phạm tội ngoại tình và do đó bị cấm kết hôn sẽ phải chịu sám hối công khai, nhưng sự kết hợp của họ không bị coi là vô hiệu: một khi việc đền tội đã hoàn thành, họ được để cho sống cuộc sống vợ chồng của họ trong hòa bình. Cơ sở cho lời giải thích này là điều 26 trong bức thư kinh điển thứ hai của Thánh Basileô (Thư 199). Nhưng những người đọc bức thư như vậy đã quên mất câu đầu tiên: “Tà dâm không phải là hôn nhân, hay thậm chí là sự khởi đầu của hôn nhân. Vì vậy, nếu có thể tách biệt những người đồng lòng gian dâm thì tốt nhất. Nhưng nếu họ cứ nhất quyết sống thử, thì trước tiên họ phải chịu tội gian dâm, sau đó mới được để yên, kéo có điều gì tệ hại hơn xảy ra”. Vì vậy, những kẻ gian dâm được để yên sau khi họ đã sám hối để tránh một điều ác lớn hơn, nhưng sự gian dâm của họ không ngừng là gian dâm và không trở thành hôn nhân; nó không được biện minh bằng việc đền tội. Cuộc hôn nhân thứ hai sau khi ly hôn có được hiểu bằng từ “tà dâm” hay khiêu dâm không? Đây là điều mà tất cả các Giáo Phụ đều hiểu là “ngoại tình” khi họ tìm thấy nó trong Mt 19:9 và 5:32. Ngoại tình, *moicheia*, là một thể loại tà dâm, *porneia*. Việc Thánh Basileô sử dụng hai từ này để chỉ việc tái hôn sau khi bị rẫy bỏ có thể khác nhau: đôi khi ngài sử dụng *moicheia*, chẳng hạn như trong điều 77; và đôi khi ngài coi tội của một người đàn ông đã có gia đình với một cô gái chưa lập

gia đình là *porneia* đơn thuần, chẳng hạn như trong điều 21 giáo luật. Trong đoạn văn sau, chúng ta sẽ xem xét cách giải thích về sự bình đẳng hoặc bất bình đẳng giữa hai giới. Trong mọi trường hợp, sự kết hợp ngoại tình hoặc gian dâm không thể trở thành hôn nhân qua việc sử dụng chúng: vì nếu đó là ngoại tình, nó vi phạm mối ràng buộc được Thiên Chúa đóng ấn, vẫn tiếp tục tồn tại ngay cả khi nó bị vi phạm.

9. “Sự bất bình đẳng về giới tính trong thế giới Do Thái hoặc Hy Lạp-La Mã được phản ánh nơi các tác giả Kitô giáo tiên khởi”.

Nhiều tác giả đương thời khái quát hóa quan điểm đơn độc của Ambrosiaster, người cho phép một người đàn ông đã ly thân với người vợ ngoại tình của mình tái hôn nhưng lại từ chối một người phụ nữ có cùng hoàn cảnh tái hôn. Khi làm như vậy, các tác giả này vô tình mâu thuẫn với những nguyên tắc quan trọng nhất trong cách giải thích đang được xem xét ở đây: nếu các Kitô hữu sơ khai không thể làm điều mà luật dân sự không làm, thì tại sao họ lại cấm phụ nữ tái hôn nhưng lại cho phép đàn ông, khi luật pháp La Mã không gặp vấn đề gì với việc cho phép cả hai được tái hôn? Và khi các tác giả này muốn chứng minh thái độ bất bình đẳng của Giáo hội đối với nam giới và phụ nữ trong vấn đề rẫy bỏ và ngoại tình, họ chỉ giới hạn ở việc trích dẫn một số quy luật trong đó Thánh Basilê mô tả phong tục Cappadocia trong khi thừa nhận một sự không hòa hợp nào đó giữa nó và Tin Mừng. Khi làm như vậy, họ gặp phải một vấn đề: về điểm này, Ambrosiaster và Thánh Basilê là những ngoại lệ duy nhất trong số các nhà văn Kitô giáo của những thế kỷ đầu tiên, còn tất cả những người khác đều chống lại họ.

Những giải thích sau đây đòi hỏi một số phân biệt sơ bộ. Tuyên xưng sự bình đẳng hoặc bất bình đẳng của vợ chồng đối với các quyền căn bản của hôn nhân là một điều, khi những quyền này xuất hiện trong các vấn đề rẫy bỏ hoặc ngoại tình. Việc xem hay không xem người chồng là chủ gia đình lại là một chuyện khác: chúng ta chỉ xét đến điểm đầu tiên. Hơn nữa, chúng ta không quan tâm đến quyền tự do trên thực tế mà người phụ nữ có thể được hưởng ở một số môi trường giàu có nào đó trong Đế quốc, mà quan tâm đến những quyền mà luật pháp trao cho mỗi giới tính. Bây giờ, trong vấn đề ngoại tình, phụ nữ là đối tượng của sự phân biệt đối xử về mặt pháp lý đối với nam giới, cả trong thế giới Do Thái lẫn thế giới Hy Lạp-La Mã. Một người đàn ông đã có gia đình không bị coi là kẻ ngoại tình khi anh ta cho phép mình phiêu lưu với một cô gái chưa lập gia đình: anh ta không vi phạm bất cứ quyền nào của người phụ nữ, vì trong lĩnh vực này cô ta không có quyền gì đối với anh ta cả. Anh ta chỉ ngoại tình nếu tình nhân của anh ta đã kết hôn, vì khi đó anh ta đã vi phạm quyền của một người đàn ông khác. Ngược lại, người phụ nữ đã có gia đình là kẻ ngoại tình mỗi khi quan hệ với người đàn ông khác, dù người đó đã có gia đình hay chưa, vì chồng cô có quyền đối với cô và cô đã vi phạm các quyền đó. Về vấn đề rẫy bỏ, sự bất bình đẳng giữa hai giới còn lớn hơn trong bối cảnh Do Thái, nơi chỉ người chồng mới có thể rẫy bỏ, so với ở La Mã, nơi người phụ nữ thường có thể chủ động như đàn ông.

Trong 1 Côrintô 7:3–4, Thánh Phaolô viết: “Chồng hãy làm tròn bổn phận đối với vợ, và vợ đối với chồng cũng vậy. Vợ không có quyền trên thân xác mình, nhưng là chồng; cũng vậy, chồng không có quyền trên thân xác mình, nhưng là vợ”. Ở đây, ngài đã hoàn thành một cuộc cách mạng thực sự đối với luật pháp xung quanh, vì ngài thừa nhận rằng người vợ có cùng quyền đối với chồng như người chồng đối với vợ mình. Một quan niệm công bằng hơn về tội ngoại tình do đó phải phát sinh: người đàn ông đã có gia đình mà quan hệ với một cô gái chưa lập gia đình cũng là kẻ ngoại tình, vì anh ta vi phạm quyền của vợ đối với anh ta. Hơn nữa, việc ly thân sau khi ngoại tình, như được nêu trong Mt 5:32 và 19:9, phải áp dụng cho trường hợp này cũng như trường hợp kia.

Ngoài hai trường hợp ngoại lệ được đề cập ở trên (Ambrosiaster và Thánh Basilêô), các Giáo phụ của các thế kỷ đầu tiên vẫn trung thành với quan niệm của Thánh Phaolô về vấn đề ngoại tình. Lactansiô, Grêgôriô thành Nazianzus, Asteriô thành Amasea, Gioan Kim Khẩu, Theodoret xứ Cyrus, Augustinô, Zeno thành Verona, Ambrôsiô và Giêrôm mạnh mẽ chỉ trích luật La Mã về sự sai trái trong các phán quyết của nó, và ba điều cuối cùng lặp lại gần như cùng một điều khoản: “Việc gì vợ không được phép thì chồng cũng không được phép”. Sự bình đẳng khi đối diện với tội ngoại tình cũng được nài tới tương tự bởi Hermas, Giustinô, Theophilô thành Antiôkia, Clêmentê, Origen, Tertullianô, Novatian và Đức Giáo Hoàng Innocentê. Trong trường hợp ly thân do ngoại tình, sự bình đẳng thể hiện rõ ở Hermas, Giustinô, Tertullianô, Lactansio, Grêgôriô thành Nazianzus, Asteriô thành Amasea, Theodoret xứ Cyrus, Đức Giáo Hoàng Innocentê và Thánh Giêrôm; nó tạo thành một nguyên tắc căn bản đóng vai trò chủ đạo trong các phán đoán của Augustinô. Nó được chứng thực, mặc dù ít rõ ràng hơn, bởi Clementê, Origen, Basileô thành Ancyra, Apollinarius, Isidore thành Pelusa, gioan Kim Khẩu, và cuốn *Opus Imperfectum in Matthaeum*: đôi khi nó được các tác giả này khẳng định và họ không phản đối nó, nhưng nói chung họ đặt ra câu hỏi như đã được đặt ra trong hai câu của Mátthêu, nghĩa là quy tội ngoại tình cho người phụ nữ và sự sáng kiến rầy bỏ cho người đàn ông. Một số tác giả này buộc người đàn ông phải đuổi một người vợ không chung thủy, trong khi họ đề cho người phụ nữ có nhiều tự do hơn trong việc đuổi một người chồng ngoại tình, một phần, như nơi Đức Giáo hoàng Innocente, vì những lý do liên quan đến tâm lý phụ nữ thời đó.

Không quên sự kiện này là sự bình đẳng giữa hai giới được xem xét ở đây trong một lĩnh vực biệt lập, đó là các quyền căn bản của hôn nhân, chúng ta không thể nói mà không có sắc thái về việc các Giáo phụ coi thường phụ nữ. Sẽ là bất công nếu đánh giá họ theo quan niệm hiện tại của chúng ta. Thực ra, văn học giáo phụ, theo bước Tân Ước, cho thấy sự tiến bộ rõ ràng so với các phong tục pháp lý của Do Thái giáo và luật La Mã.

10. “Nào trạng phổ biến ủng hộ việc tái hôn sau khi ly hôn.”

Những người tìm cách chứng minh nguyên tắc này đều trích dẫn những cuộc phiêu lưu vợ chồng của một phụ nữ La Mã quý tộc, Fabiola, mà Thánh Giêrôm kể lại trong Bức thư 77 gửi Oxêanô; nhưng họ không lưu ý rằng khi nêu bật vụ tai tiếng nghiêm trọng mà bà đã gây ra cho các Kitô hữu ở Rôma, trình thuật này cho chúng ta lý do lớn hơn để nghĩ ngược lại. Cũng được trích dẫn là chuyên luận *De Coniugiis adulterinis* [về các cuộc hôn nhân ngoại tình] của Thánh Augustinô, câu trả lời của ngài trước sự phản bác của một Pollenxiô nào đó, người được cho là đại diện cho nào trạng bình dân này. Một lần nữa, các nhà phê bình không nhận thấy rằng những phản bác này không chống lại những phong tục mà Thánh Augustinô đã khởi xướng, mà là chống lại thói quen thực hành của Giáo hội ở Châu Phi. Hóa ra Pollenxiô là một giám mục không có bất cứ cơ sở bản văn nào biến ngài thành người đứng đầu Giáo hội và do đó chứng thực cho lời khẳng định nhiều lần rằng Thánh Giêrôm và Thánh Augustinô là nguồn gốc của kỷ luật hiện đang có hiệu lực trong Giáo hội phương Tây. Tuy nhiên, Hermas đã làm chứng cho cùng một kỷ luật ở Rôma vào giữa thế kỷ thứ hai, và ngài được củng cố bởi nhiều lời chứng giữa ngài và Thánh Augustinô. Hơn nữa, không đề cập đến các bản văn minh nhiên mô tả sự gắn bó của tín hữu với tính bất khả tiêu, như bức thư của Đức Giáo Hoàng Sirixiô gửi Himerô thành Tarragona.

II. Các suy nghĩ về một số phương thức tiến hành

Việc dựa vào các nguyên tắc diễn giải được phóng chiếu một cách tiên nghiệm, từ bên ngoài, lên các văn bản không phải là thủ tục duy nhất khiến nhiều tiểu luận đánh mất phần lớn uy tín của chúng trong mắt các nhà sử học. Chúng ta cũng phải xem xét tổng quát hơn một số thói

quen sử dụng phương pháp có vẻ đáng tiếc này.

1. Câu hỏi được tiếp nhận “từ đầu”.

Một số tác giả “tiếp nhận câu hỏi từ đầu”. Họ không chú ý đến—nếu chỉ để tranh luận và bác bỏ—các phân tích về cùng những bản văn đã được người khác thực hiện. Đúng hơn, họ trình bày những cách giải thích của riêng mình một cách trực tiếp. Họ nghĩ rằng khi làm như vậy, họ đang mang lại một cái nhìn mới mẻ về vấn đề này, không bị che khuất bởi những thành kiến của những người đi trước. Họ không hề nghĩ rằng cái nhìn này có thể bị che khuất bởi những thành kiến hay tâm lý của chính họ, vốn là những thành kiến và tâm lý của môi trường và thời đại của chính họ, vì họ không cố gắng đi vào tinh thần của các nhà văn cổ thời. Bây giờ, không thảo luận những gì người khác đã nói, hoặc chỉ làm điều này một cách chung chung nhất mà không đi sâu vào lý do tại sao họ lại nói những gì họ nói, không có một cuộc thảo luận xứng đáng với tên gọi, là đồng thời loại bỏ những gì họ nói. Nhưng điều này không cho ta thấy điều gì sao? Đó chẳng phải là dấu hiệu cho thấy người ta không có khả năng đối đầu với những phản bác đã được đưa ra đối với những luận đề đang được tiếp nhận một lần nữa - vì “cái nhìn mới mẻ” không bao giờ thực sự mới mẻ – và người ta muốn vượt qua những khó khăn này trong im lặng? Hơn nữa, họ đã thực sự đọc những phản bác này chưa, và bằng cách nào? Một thái độ như vậy biến tác phẩm lịch sử thành một cuộc đối thoại của người điếc, trong đó không ai xem xét đến lý do thúc đẩy những người có quan điểm ngược lại.

2. Các kết luận vu vơ

Chúng ta có thể kể ra nhiều thí dụ. Từ những gì Origen nói, dường như chỉ trích các giám mục đã cho phép việc tái hôn của một phụ nữ có chồng vẫn còn sống - và một số tác giả thừa nhận rằng trên thực tế ông đang khiển trách họ - họ suy diễn rằng ông không đưa ra phán quyết như vậy trong trường hợp này về việc tái hôn của một người đàn ông khi vợ anh ta vẫn còn sống. Điều gì cho phép kết luận này? Một “nguyên tắc giải thích” mâu thuẫn với phần lớn các chứng từ. Mặc dù Origen trình bày trường hợp này như ngoại lệ, nó bị dựng đứng, không có bất cứ cơ sở nào, như sự khởi đầu của một thực hành mới sẽ lan rộng khắp nơi và khác với thực hành mà Hermas đã chứng thực - như thể, một vụ được giải quyết như thể ở một góc xa xôi của Palestine đã tạo thành khoa luật học của toàn thể Giáo hội. Hoặc, sau khi chứng minh rằng các thánh Giustinô và Athenagoras lên án mọi cuộc hôn nhân mới sau khi người phối ngẫu đã qua đời, bắt chấp phép Thánh Phaolô về cùng một điều - và việc phân tích cẩn thận các bản văn của hai tác giả này khiến cho kết luận này trở nên gây tranh cãi - phán đoán này được mở rộng, không có bất cứ cảnh báo nào, tới tất cả các tác giả của thế kỷ thứ hai và đầu thế kỷ thứ ba, nhằm làm mất giá trị những gì họ nói về cuộc hôn nhân thứ hai sau khi ly hôn. Kiểu khái quát hóa trên cơ sở một bản văn không nói gì về điểm đang được bàn là điều được thực hiện khá thường xuyên.

3. Vòng luẩn quẩn

Mỗi lần một tác giả xưa nói đến việc ly thân trong trường hợp ngoại tình, chúng ta nghe một số tác giả đương thời tuyên bố rằng các Giáo phụ có ý cho phép người chồng vô tội tái hôn. Bằng cách này, ngay từ đầu họ đã giả định trước những gì cần được chứng minh, một lần nữa dưới danh nghĩa “nguyên tắc giải thích”. Liệu chúng ta có ngạc nhiên không nếu lý luận của họ dẫn đến kết luận này, vì kết luận đã có ngay từ đầu, nhờ một cách giải thích không xuất phát từ các sự kiện mà được áp đặt lên chúng từ bên ngoài, hoặc bị coi là đương nhiên đến mức không cần phải biện minh?

4. Các giả thuyết làm việc

Trong hầu hết các trường hợp mà chúng ta quan tâm ở đây, một “giả thuyết làm việc” trên thực tế là một luận điểm được định trước nhằm hướng dẫn nghiên cứu; và nghiên cứu bao gồm việc chứng minh rằng các sự kiện biện minh cho giả thuyết. Nếu bạn phản đối rằng giả thuyết này trên thực tế chưa bao giờ được các tác giả giáo phụ đang xem xét đề cập đến, thì tác giả đương thời coi sự im lặng này là một bằng chứng về tính xác thực của giả thuyết của mình. Nếu các tác giả cổ thời không nói một lời nào về nó, đó là vì họ đã chấp nhận nó như một dữ kiện (*a given*) mà không ý thức về nó. Thật không may, cách tiến hành này dễ dàng loại bỏ khối lượng công việc đáng kể mà một nghiên cứu lịch sử yêu cầu. Những bản văn duy nhất được đề cập là những bản văn có thể được sử dụng để hỗ trợ giả thuyết - những bản văn khác được bỏ qua trong im lặng. Ý nghĩa của chúng được xác định một cách chính thức mà không cần xem xét bối cảnh trực tiếp hay xa xôi, dù theo nghĩa đen, văn học hay lịch sử, và không cần xem xét đến thói quen của nhà văn đang được nghiên cứu: kiểu nghiên cứu này có thể dẫn đến những kết luận ngược lại. Vì vậy, giả thuyết được chứng minh bằng phí tổn thấp.

Sử dụng một giả thuyết làm việc phải ngụ ý rằng khi người ta tìm thấy những sự kiện mâu thuẫn với giả thuyết, người ta không gạt chúng sang một bên hoặc tước đi của chúng bất cứ ý nghĩa quan trọng nào qua các giải thích tối thiểu hóa, các tinh tế ngẫu nhiên, các lập luận *e silentio* [từ sự im lặng] hoặc những lời giải thích không có sự hỗ trợ nào trong bản văn và đôi khi thậm chí khiến bản văn nói ngược lại với những gì nó nói. Những thủ tục như vậy cho phép người ta chứng minh bất cứ điều gì bằng bất cứ điều gì và không có dữ kiện lịch sử nào có thể chống lại cách xử lý như vậy. Nếu người ta không thể giải quyết những khó khăn mà bản văn đặt ra theo cách thông thường, thì người ta phải có can đảm từ bỏ giả thuyết làm việc và cố gắng nắm bắt kết luận xuất hiện trực tiếp từ bản văn. Chúng ta sẽ được hỏi: liệu có thể tiếp nhận cuộc tìm hiểu lịch sử mà không có định kiến trong đầu, không có một *Vorverständnis* [hiểu trước] tiềm thức định hướng nghiên cứu của một người? Há chẳng tốt hơn hay sao nếu tiềm thức trở nên có ý thức và ở dạng một giả thuyết làm việc? Há “tính khách quan” của sử gia không là một ảo tưởng hay sao? Há không tốt hơn hay sao nếu từ bỏ mong muốn bất khả hữu muốn đạt đến một sự thật lịch sử được hình thành theo kiểu kinh viện như một *adaequatio intellectus et rei* [trí hiểu tương đương với sự vật], vì có quá nhiều hoàn cảnh tách biệt nhà sử học với nhà văn hoặc các sự kiện mà ông ta nghiên cứu? Há chẳng tốt hơn hay sao khi phát biểu ý kiến của riêng mình trước tính bất khả này và cam chịu phải tước bỏ nghiên cứu lịch sử trong các tham vọng không thể thực hiện được? Khi đó lịch sử sẽ không gì khác hơn là ý nghĩa mà chính sử gia gán cho các bản văn hoặc các sự kiện trong quá khứ, dựa trên não trạng của chính họ và não trạng của thời đại họ.

Tất nhiên, đây là một phản bác đáng sợ và phản ứng lại thì khá tế nhị. Trong cuộc thảo luận này, tốt hơn hết là không nên sử dụng chữ “khách quan” quá mơ hồ. Vì nếu tham vọng của nhà sử học nhằm muốn đạt đến một sự thật nào đó phải dựa trên công trình nghiên cứu đáng kể về chất liệu khách quan theo nghĩa từ nguyên - tức là thuộc về trật tự của đối tượng - thì nó có ý định dẫn đến một kiểu trùng hợp chủ quan về các não trạng giữa nhà sử học và các nhà văn hoặc những người mà ông nghiên cứu. Ở đây từ “chủ quan” không có nghĩa là tưởng tượng hay viễn vông mà gắn liền với trật tự của chủ đề. Rõ ràng là mong muốn này không thể thực hiện được một cách hoàn hảo: nhà sử học là một con người khác với con người mà ông ta đang nghiên cứu; họ sống ở những thời đại khác nhau và có những não trạng khác nhau. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là mong muốn đó hoàn toàn không thể thực hiện được hoặc nó không thể được thực hiện một cách tiệm cận [*asymptotically*], thông qua cách tiếp cận nhiều hay ít đối với sự trùng hợp mà chúng ta vừa đề cập. Trong bất cứ trường hợp nào, nếu nhà sử học cam chịu từ bỏ lý tưởng này và bắt đầu một cách có ý thức gán ý nghĩa của riêng mình và ý nghĩa của thời đại mình cho những sự kiện hoặc con người trong quá khứ, thì ông ta không còn là nhà

sử học nữa - vì lịch sử được hình thành chính bởi nỗ lực bắt gặp quá khứ.

Lấy một thí dụ, không được nhầm lẫn triết học với lịch sử triết học, hay thần học với lịch sử thần học, và điều tương tự đối với nhiều ngành khoa học khác. Nhà triết học nghiên cứu các tác giả trước đây với một mục tiêu khác với mục tiêu của nhà sử học: ông ta tìm kiếm ở đó một động lực cho sự suy gẫm của chính mình. Với mục tiêu này, ông sử dụng những gì các triết gia trước đây đã nói, nhưng ông đang làm rõ suy nghĩ của chính mình và xây dựng tổng hợp của riêng mình. Ngược lại, nhà sử học triết học tìm cách khám phá lại tư tưởng, sự tổng hợp và tâm lý của tác giả mà ông nghiên cứu. *Mutatis mutandis* [với những sửa đổi thích đáng về chi tiết], chúng ta có thể nói điều tương tự về nhà thần học và sử gia thần học. Tất nhiên, việc nghiên cứu Kinh Thánh và truyền thống là những phần thiết yếu trong nhiệm vụ của một nhà thần học, nhưng mục tiêu của nhiệm vụ này là áp dụng sứ điệp của Chúa Kitô, vì đây là điều được Giáo hội truyền lại, vào con người ở thời đại của Người. Đây không phải là mục tiêu đầu tiên của nhà sử học thần học: mong ước quá lớn muốn thích ứng với nhu cầu của thời mình sẽ gây nguy hiểm cho tính chân chính của tác phẩm của nhà sử học và do chính sự kiện ấy sẽ làm mất đi tầm quan trọng mà nó có thể mang lại cho những người cùng thời với ông: đó là tầm quan trọng của việc làm phong phú và sự mất phương hướng hữu ích. Chúng ta sợ rằng các tác giả đương thời mà chúng ta quan tâm không tri nhận được yêu cầu này, có nguy cơ thực hiện một tác phẩm vô ích hoặc thậm chí gây bất lợi.

5. Lập luận *e silentio* [căn cứ vào sự im lặng]

“Một số tác giả cổ xưa cố gắng ngăn cản người phụ nữ đã ly thân tái hôn, nhưng trong bản văn đang xem xét, họ không đề cập đến người đàn ông đã ly hôn; nên họ chấp nhận việc người đàn ông [tái] hôn trong cùng một hoàn cảnh.” Do đó, những người tranh luận không hỏi liệu có bản văn nào khác của cùng một nhà văn cấm tái hôn đối với người đàn ông đã ly hôn hay không, liệu chúng ta có tìm thấy trong số các bài viết của ông một sự khẳng định rõ ràng về sự bình đẳng giữa hai giới trong vấn đề các quyền cơ bản của hôn nhân hay không, hoặc cuối cùng, liệu bối cảnh đưa ra lệnh cấm như vậy có giải thích được tính chất một bên biểu kiến của nó hay không.

Một thí dụ khác. Nhà văn cổ thời này không bao giờ nói rằng cuộc hôn nhân thứ hai sau khi ly hôn là được phép, nhưng chắc chắn ông đã nghĩ như vậy. Tại sao? Bởi vì ông là một nhà chú giải và không bao giờ đối diện với vấn đề khó khăn do Mt 19:9 đặt ra. Như thế, hẳn ông đã gán cho nó cái ý nghĩa có vẻ tự nhiên nhất đối với tác giả hiện đại khi đưa ra khẳng định này. Nhưng một nghiên cứu về các trích dẫn của [nhà văn cổ thời] cho thấy ông không quen thuộc với câu văn ở dạng hiện tại: đối với ông, nó lặp lại Mt 5:32, một câu không gọi ra những kết luận tương tự.

Khó khăn của các lập luận *e silentio* [do im lặng] là chúng chứa đựng một lượng lớn tính tùy tiện vô đoán: nhà phê bình đánh giá một bản văn theo luận lý riêng của mình, mà không đặt mình vào não trạng của tác giả mà ông nghiên cứu, không tính đến các ý định của tác giả đó và những vấn đề mà ông quan tâm hoặc những công cụ ông có sẵn. Kiểu lập luận này rất thường được thực hiện theo hướng ngược lại: mọi sự đều phụ thuộc vào não trạng của người đưa ra lập luận. Một số bản văn không đề cập đến việc cấm tái hôn: người thì nói việc tái hôn đã được chấp nhận, nhưng người khác lại cho rằng việc bác bỏ khả thể này là đủ rõ ràng đối với Giáo hội thời đó được các tác giả cổ thời không cảm thấy lúc nào cũng phải nhắc lại điều này. Do đó, một tác phẩm dựa trên loại lập luận này có nguy cơ trở nên hoàn toàn vô đoán, vì nó phóng chiếu lên các Giáo Phụ thời xưa một não trạng thuộc về tác giả hiện đại, trong khi tác giả hiện đại này không nỗ lực tìm kiếm não trạng của chính các Giáo Phụ.

6. Thích việc ám chỉ mơ hồ hơn là sự khẳng định rõ ràng

Trong trường hợp không có những khẳng định rõ ràng về việc chấp nhận tái hôn sau khi ly hôn – vì không có khẳng định nào ngoại trừ khẳng định của Ambrosiaster (19) – người đọc được đề cập buộc phải chuyển sang điều mà họ cho là những ám chỉ ngầm. (20)

Sự hiếm hoi tốt độ của những lời khẳng định rõ ràng gây nguy hiểm lớn cho tính chân chính của những ám chỉ ngầm này. Một số tác giả cổ xưa đã đưa ra những tuyên bố rõ ràng theo hướng ngược lại: phải chăng chúng ta đã tùy tiện thích điều tối nghĩa hơn điều rõ ràng? Đối với những người không đưa ra tuyên bố chính thức bằng cách này hay cách khác, những lời được cho là ngầm cũng đặt ra một vấn đề nghiêm trọng. Nếu những vị Giáo phụ này nghĩ rằng việc tái hôn được cho phép, thì tại sao họ không bao giờ nói điều này một cách rõ ràng trong những bản văn mà trong đó họ có mọi cơ hội mong muốn để bày tỏ chính mình về vấn đề này? Chúng ta được biết: họ sợ rằng làm như vậy có vẻ như sẽ khuyến khích hành vi tồi. Giải đáp này không hài lòng chút nào. Nó biến các bản văn, hầu hết là những bài giảng được thuyết giảng trước những người theo Kitô giáo, thành những câu đố cần phải giải mã một cách khó nhọc. Nhà giảng thuyết không dám công khai tuyên bố rằng Tin Mừng cho phép tái hôn khi đã ly thân vì ngoại tình, nhưng ông bóng gió điều này bằng những cách diễn đạt trong đó chúng ta có thể tìm thấy một ý nghĩa kép, nếu không thì ông không thể hoàn toàn giữ được niềm tin sâu sắc của mình khỏi bộc lộ khi ông muốn giấu nó! Liệu chúng ta có thể hình dung được những chân lý Tin Mừng mà chúng ta không muốn nói cho các Kitô hữu vì sợ họ sẽ sa đọa không? Chúng ta có thể tưởng tượng rằng một mục tử liên tục phải đối đầu với các khó khăn hôn nhân của các tín hữu trong một thời đại như thời đại chúng ta, khi luật dân sự cho phép ly dị và tái hôn, liệu họ có ngần ngại bày tỏ rõ ràng giáo huấn giúp họ thoát khỏi khó khăn không? Chúng tôi được biết ông ấy đã trấn an từng cá nhân họ. Một câu trả lời tồi, trước hết vì nó không thể được chứng minh, sau đó bởi vì người ta không cần kinh nghiệm sâu rộng cũng như tâm lý nhiều để biết rằng ở những khu vực này, người ta tự động tuân theo giới luật của Tin Mừng: “Những gì các con nghe thì hãy rao giảng trên mái nhà” (Mt 10:27). Do đó, rất có thể những ám chỉ ngầm này chỉ tồn tại trong trí tưởng tượng của các nhà bình luận.

7. Các cách đọc sai

Các bản văn thường được đọc không chính xác để chúng có thể dễ dàng thích nghi hơn. Ở đâu có sự cấm đoán, người đọc nhìn thấy một lời khuyên, một cách vô căn cứ biến một mệnh lệnh thành một điều kiện cách. Ông gán cho một hạn từ chuyên biệt một ý nghĩa mà không từ điển nào có thể mô tả được. Thông thường, lòng khoan dung bị nhầm lẫn với sự cho phép: một số chứng từ về lòng khoan dung của Giáo hội sơ khai đối với những người ly dị và tái hôn được coi là sự tích cực chấp nhận việc tái hôn, trong khi bản văn không nói điều này hoặc thậm chí nói rõ điều ngược lại. Hoặc một cụm từ thuộc về bản ngữ [vernacular], được sử dụng mà không có sự quan tâm đặc biệt bởi các giám mục thiếu đào tạo văn học, phải chịu sự phân tích hợp lý và văn phong, được thực hiện theo yêu cầu của ngữ pháp cổ điển, để chứng minh tính vô lý của những gì đã được nói và thuyết phục người đọc rằng bản văn cần được sửa chữa để nói lên điều chúng ta mong muốn.

Những người không thường xuyên tiếp xúc với các bản văn cổ và việc truyền tải chúng có thể khó hiểu rằng người ta có thể có một lý do chắc chắn - không phải thuộc trật tự hệ giáo nhưng hoàn toàn mang tính lịch sử—để tranh cãi về những sửa chữa do các biên tập viên dẫn nhập, khi chúng mâu thuẫn với các bản văn được lưu truyền trong các bản viết tay: đây là trường hợp của Epiphaniô, **Panarion** 59, (21) hoặc của Tertullianô, *Adversus Marcionem* IV, 34. (22) Khi, bắt

chấp sự nhất trí của truyền thống viết tay, có người đề nghị sửa đổi một đoạn văn để nó hợp với luận đề, gợi ý thường được tiếp nhận một cách hoàn toàn tự nhiên: đó là trường hợp của Công đồng Arles, (23) hoặc của Thánh Athenagoras, *Supplication* [Lời khẩn cầu] 33. (24) Nhưng khi một người nào khác mạo hiểm bày tỏ những nghi ngờ đề nặng lên *textus receptus* [bản văn đã tiếp thu] hiện nay của Mt 19:9, trên cơ sở truyền thống giáo phụ và các bản văn của một phần bản thảo, nhận xét của ông ít khi được thấu hiểu. (25)

8. Phân tích lịch sử không đầy đủ

Lời trách móc này có thể được trình bày khá chung chung. Chúng tôi có ấn tượng rằng nhiều tác giả không có đủ sự tò mò để xem Bộ Giáo Phụ Học của Migne, chưa nói đến những ấn bản phê bình gần đây nhất. Hầu hết các tác giả này làm việc với việc biên soạn các bản văn được chọn lọc và sắp xếp mà không đặt chúng trở lại bối cảnh trực tiếp nhất của chúng. Vì thế câu này của Thánh Gioan Kim Khẩu được trích dẫn: “Người đàn bà ngoại tình không phải là vợ của một ai,” (26) để kết luận rằng ngoại tình phá hủy mối dây vợ chồng và người phụ nữ ngoại tình có thể tái hôn với bất cứ ai mình muốn. Nhưng nhà phê bình chưa đọc câu trước đó: trước mặt người chồng thứ nhất, người chồng thứ hai tự nhủ rằng người phụ nữ này không phải là vợ của người này cũng như của người kia; của người chồng đầu tiên, vì việc ngoại tình của cô ngăn cản cô sống với anh ta, theo kỷ luật thường xuyên của Giáo hội sơ khai; và về của người chồng thứ hai, bởi vì cô ấy vẫn còn bị ràng buộc với người chồng thứ nhất. Điều này được công bố trong toàn bộ bài giảng của Thánh Kim Khẩu trong đó có cụm từ này. Thí dụ này cho thấy thật dễ dàng khiến một đoạn văn nói ngược lại với những gì nó nói nếu chúng ta không tìm hiểu những gì xung quanh nó. Theo cách này, người ta có thể khẳng định rằng Thánh vịnh 14 tuyên xưng chủ nghĩa vô thần bởi vì theo nguyên văn nó nói, “Không có Thiên Chúa,” bỏ qua dòng trước nó: “Kẻ ngu dại nói trong lòng.” Cách giải thích mà chúng tôi vừa đề cập có cùng bản chất.

Nếu bối cảnh trực tiếp của đoạn văn không được tôn trọng thì chúng ta còn nói gì về bối cảnh xa xôi? Nhiều nhà phê bình không cố gắng đọc một chương hoặc một bài giảng để xác định ý nghĩa của một cụm từ, họ cũng không đọc tất cả những lời khẳng định của cùng một tác giả về cùng một chủ đề: họ tuân theo những bản văn mà, một cách biệt lập, có thể được chuyển sang hướng của luận đề. Về việc hiểu được sự tiến hóa trong tư tưởng hoặc phong thái của nhà văn cổ thời, họ thấy không cần thiết phải làm như vậy. Vì vậy, họ thấy trong *Adversus Marcionem* IV của Tertullianô, việc cho phép tái hôn sau khi ly hôn mà không tự hỏi liệu cách giải thích này có phù hợp với lịch sử của tác giả và với những gì ông đã viết ở nơi khác hay không; và không để ý rằng bản văn đã được các biên tập viên chỉnh sửa lại và không giống với các bản viết tay, hoặc trong bối cảnh trực tiếp nơi đoạn văn được tìm thấy, cách giải thích này khiến Tertullianô nói điều gì đó vô lý. (27)

Tương tự, họ cho rằng Origen đã chấp thuận trường hợp ông báo cáo về việc tái hôn sau khi ly hôn mà không để ý, như chúng ta đã thấy ở trên, rằng ở cuối đoạn văn sau, ông quay lại chủ đề để nói rằng đây chỉ là một hôn nhân biểu kiến, không phải là một cuộc hôn nhân đích thật. (28) Hoặc, cũng theo đề xuất của Origen, họ giải thích câu chuyện ngụ ngôn về Chúa Kitô bác bỏ Giáo đường Do Thái và tán thành Giáo hội dân ngoại mà không biết lỗi chú giải ngụ ngôn và cách giải thích Kinh thánh của ông bao gồm những gì. Họ coi các Thư Quy Điển của Thánh Basileô như thể chúng chứa đựng các quy tắc chung, trong khi tác giả đang phản hồi các trường hợp chuyên biệt, đặc thù đã được Amphilôchiô thành Iconium đệ trình để ông phán quyết. Nếu chúng ta xem xét mục đích ban đầu của chúng, thì chúng sẽ gần giống với một cảm nang về các trường hợp lương tâm hơn, xa lạ với cách sử dụng mà các nhà giáo luật Byzantine đã áp dụng cho chúng.

Chỉ một mình thường thức [common sense] không tạo nên một nhà sử học: họ còn cần phương pháp và việc nghiên cứu.

Kết luận : Truyền thống là gì?

Tại sao người ta lại háo hức chứng minh, thông qua tất cả các loại thủ tục gián tiếp và đáng nghi vấn, rằng kỷ luật được ủng hộ bởi một mình Ambrosiaster liên quan đến việc tái hôn của các Kitô hữu đã ly dị là phù hợp với thực hành của Giáo hội sơ khai, trong khi tất cả các chứng từ khác, được hiểu là không có “giải thích” này, đều phản đối điều đó? Họ không che giấu câu trả lời của mình: họ muốn Giáo hội hiện đại tự do hóa thái độ của mình đối với những người ly dị và tái hôn, và một số người không nghĩ rằng có thể đạt được kết quả này nếu Giáo hội sơ khai không thể được chứng minh đã làm cùng một việc.

Khái niệm truyền thống làm nền tảng cho nỗ lực này có thể tỏ ra khá lỗi thời và thậm chí là “theo chủ nghĩa duy toàn diện [integralist]”. Khi đó, truyền thống sẽ không gì khác hơn là sự lặp lại theo nghĩa đen những gì đã xảy ra lúc ban đầu, không có khả năng phát triển. Nếu, để cách ứng xử của Giáo hội đối với người ly dị và tái hôn được phát triển, Giáo hội của các thế kỷ đầu tiên đã phải làm điều mà chúng ta muốn Giáo hội ngày nay làm, thì truyền thống là sự tái sản xuất liên tục các mô hình của quá khứ mà không có bất cứ khả năng tiến bộ hoặc thích ứng nào.

Giờ đây, truyền thống mà Giáo hội coi là tiêu chuẩn đức tin của mình lại là một điều gì đó khác. Chúng ta có thể so sánh nó với sự phát triển hiểu biết của một con người, khi lớn lên từ thời thơ ấu đến tuổi thiếu niên và từ trường thành đến tuổi già, có nhận thức ngày càng mạnh mẽ và thích nghi hơn về những gì mình mang trong mình. Nguồn gốc của truyền thống là kho tàng mặc khải mà Chúa Kitô đã ủy thác cho Giáo hội qua giáo huấn và trọn cuộc đời của Người. Trong mỗi thời điểm của lịch sử mình, Giáo hội ngày càng ý thức sâu sắc hơn về khoản ký thác này, dưới nhiều ảnh hưởng khác nhau. Chúa Thánh Thần hành động trong Giáo Hội: “Người sẽ dạy các con mọi sự và nhắc lại cho các con nhớ tất cả những gì Thầy đã nói với các con.... Người sẽ làm chứng cho Thầy. Người sẽ dẫn các con tới sự thật toàn vẹn” (Ga 14:26; 15:26; 16:13). Cơ hội của sự phát triển này là kinh nghiệm tích lũy của Giáo hội, cũng như sự phát triển trí tuệ của trẻ xuất phát từ việc làm phong phú thêm kinh nghiệm của trẻ. Khi Giáo hội gặp những nền văn hóa mới và đối diện với những vấn đề mới, Giáo hội phải chống lại những lỗi lầm mới; tương tự như vậy, Giáo Hội thu được ích lợi từ sự suy tư của các tiền sĩ của mình. Không hề bị đóng băng, truyền thống là một dòng chảy của sự hiểu biết và tư duy vẫn duy trì được sự thống nhất nhưng dễ phát triển và thích ứng. Về vấn đề ly dị và tái hôn, lịch sử ghi nhận một sự tiến triển trong quan điểm của Giáo hội: từ thời Trung cổ trở đi, việc tái hôn được phép trong trường hợp “đặc quyền của Phaolô” và tiếp theo thời kỳ Phục hưng, theo sự mở rộng “Phêrô” của nó. Do đó, không cần thiết phải bóp méo lịch sử của các thế kỷ đầu tiên để làm cho nó phù hợp với những cái cách mà người ta có thể mong muốn trong thế kỷ thứ hai mươi.

Chúng ta có thể từ chối đứng ra ủng hộ những người hộ giáo theo đúng nghĩa của từ này, hoặc những người phản hộ giáo: sự quan tâm quá lớn đến những vấn đề nóng bỏng, dù là để biểu lộ tính liên tục hay tính gián đoạn của chúng với quá khứ, không thể không làm sai lệch nghiên cứu lịch sử. Và nếu lịch sử bị xuyên tạc thì làm sao nhà sử học có thể giúp ích được cho những người đương thời? Ông sẽ mang gì đến cho họ?

HENRI CROUZEL, SJ, (1918–2003) là giáo sư về giáo phụ tại Học viện Công Giáo Toulouse và Đại học Gregorian ở Rome.

Ghi Chú

1. Sau đây là đoạn văn được trích từ lời nói đầu của tuyển tập các bài viết về ly hôn. Cùng với nó, các biên tập viên của tạp chí đã xuất bản nó (*Reserches de Science Religieuse* 61 [1973]: 489) có ý trình bày một đóng góp về chủ đề ly hôn trong Giáo hội sơ khai: “Quay về quá khứ, không phải với cái nhìn thành kiến của một nhà hộ giáo nhưng với con mắt của một sử gia, có khả năng xử lý các bản văn cổ theo cách hiện đại và đánh dấu khoảng cách của chúng ta với bối cảnh lịch sử trong đó chúng được viết ra: đây là một cách mở ra một cửa sổ hướng tới tương lai, tự ban cho chúng ta các phương tiện để hình dung một tương lai khác với hiện tại cũng như hiện tại khác với quá khứ. Chính trong tinh thần này mà truyền thống cổ xưa của Giáo hội phương Tây về kỷ luật hôn nhân sẽ bị đặt lại vấn đề”. Do đó, nhà sử học xứng đáng với cái tên này, người không phải là một nhà hộ giáo với cái nhìn đầy thành kiến, phải mang đến cho các bản văn cổ một xử lý hiện đại: ở đây chúng tôi thú nhận mình không hiểu. Nó có nghĩa là gì, “đánh dấu khoảng cách của chúng ta với bối cảnh lịch sử trong đó chúng được viết ra?” Có lẽ nêu bật những hoàn cảnh có thể đã ảnh hưởng đến tín lý hoặc việc thực hành ly hôn, và đó không còn là những hoàn cảnh của chúng ta nữa? Chắc chắn rằng đây là một khía cạnh quan trọng trong nhiệm vụ của nhà sử học nếu ông ta muốn hiểu hoặc giúp đỡ người khác hiểu về thời kỳ mà ông ta đang nghiên cứu. Nhưng vai trò của nhà sử học là “mở ra một cửa sổ hướng tới tương lai” hay “hình dung ra một tương lai khác với hiện tại cũng như hiện tại khác với quá khứ?” Rất gián tiếp, theo nghĩa là các dữ kiện mà ông ta cung cấp sẽ giúp người khác hình dung ra tương lai này. Nhưng sẽ rất nguy hiểm nếu nhà sử học quá bận tâm đến vấn đề này, vì ông ta có nguy cơ bóp méo dữ kiện lịch sử một cách nghiêm trọng để điều chỉnh nó cho phù hợp với nhu cầu đương thời.

2. Trước và sau cuốn sách của chúng tôi, *L'Église primitive face au divorce: Du premier au cinquième siècle*, coll. Théologie historique, 13 [Giáo hội sơ khai đối diện với việc ly hôn: Từ thế kỷ thứ nhất đến thế kỷ thứ năm, Tuyển tập Thần học lịch sử 13] (Paris: Beauchesne, 1971), chúng tôi đã công bố một số bài báo chuẩn bị hoặc hoàn thiện cuốn sách này. Chúng tôi đưa ra một danh sách ở đây, vì trong đó người đọc sẽ tìm thấy sự biện minh cho nhiều khẳng định được đưa ra trong nghiên cứu này: “Séparation et remariage selon les Pères anciens [Ly thân và tái hôn theo các giáo phụ xưa],” *Gregorianum* 47 (1966): 472–94 (“Separazione o nuove nozze twoo gli antichi Padri [Sự ly thân hoặc hôn nhân mới nơi các giáo phụ xưa],” *La Civiltà Cattolica* 117, số 3 [1966]: 237–57); “Les Pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation [Các Giáo phụ có cho phép tái hôn sau khi ly thân không?],” *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 70 (1969): 3–43; “Nuove nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva? A proposito di un libro recente [Tái hôn sau ly hôn trong Giáo hội sơ khai? Một đề xuất gần đây],” *Civ. Catt.* 121, số 4 (1970): 455–63, 550–61 (“Remarriage after divorce in the primitive Church? A propos of a recent book [Tái hôn sau khi ly hôn trong Giáo hội nguyên thủy? Lời đề xuất của một cuốn sách gần đây],” *The Irish Theological Quarterly* 28 [1971]: 21–41). “Le canon 10 (ou 11) du Concile d'Arles de 314 sur le divorce [Điều 10 (hoặc 11) của Công đồng Arles năm 314 về ly dị],” *Bull. Litt. Eccl.* 72 (1971): 128–31; “Le texte patristique de Matthieu [Bản văn giáo phụ về Mátthêu] V, 32 et XIX, 9,” *Nghiên cứu Tân Ước* 19 (1972–1973): 98–119; “Le mariage des chrétiens aux premiers siècles de l'Église [Hôn nhân của các Kitô hữu ở các thế kỷ đầu của Giáo Hội],” *Esprit et Vie* 83, no. 6 (1973): 3–13 (“Il matrimonio dei cristiani nei primi secoli della Chiesa [Hôn nhân Kitô giáo trong những thế kỷ đầu tiên của Giáo hội],” *La Rivista del Clero Italiano* 54 [1973]: 342–50). “Deux textes de Tertullian concernant la

procédure et les rites du mariage chrétien [Hai bản văn của Tertullianô liên quan đến thủ tục và nghi thức hôn nhân Kitô giáo],” *Bull. Litt. Eccl.* 74 (1973): 3–13; “A propos du Concile d’Arles: Faut-il mettre non devant prohibentur nubere dans le canon 10 (ou 11) du Concile d’Arles de 314 sur le remariage après [Về Công đồng Arles: Chúng ta có nên đặt chữ ‘non’ (không) trước prohibentur nubere [họ bị cấm kết hôn] trong điều 10 (hoặc 11) của Công đồng Arles năm 314 về việc tái hôn sau khi ly hôn?],” *ibid.* 75 (1974): 25–40; “Le remariage après separation pour Adultère selon les Pères latins [Tái hôn sau ly thân vì ngoại tình theo các giáo phụ La-tinh],” *ibid.*, 189–204; “Selon les lois établies pour nous: Athénagore, Supplique, ch. 33 [Theo luật được thiết lập cho chúng ta: Athenagoras, Lời khẩn cầu, chương 33],” *ibid.*, 76 (1975): 213–17.

3. Điều 8 của Công đồng Carthage lần thứ 11, ngày 13 tháng 1 năm 407, cũng được trình bày như điều 17 của Công đồng Milium lần thứ hai năm 416.

4. *Didascalia*, ấn bản Nau, tr. 81; *Các Tông Hiến*, III, 1–2.

5. *Chú giải Thánh Mátthêu*, XIV, 23; GCS X, tr. 341, dòng 7.

6. X. “Selon les lois établies pour nous [Theo luật được thiết lập cho chúng ta].”

7. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* [Các hình thức, nghi thức và phong tục hôn nhân tôn giáo trong các nhà thờ Thiên chúa giáo của thiên niên kỷ thứ nhất]. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* [Nguồn phụng vụ và nghiên cứu], 38 (Münster i. W., 1962).

8. X. “Hai Bản văn của Tertullianô] »

9. X. “Le mariage des chrétiens aux primes siècles de l’Église [Hôn nhân của các Kitô hữu ở các thế kỷ đầu của Giáo Hội].”

10. *De Sermone Domini in monte* [về bài giảng trên núi của Chúa], I, 16 (50).

11. Xem *L’Église primitive face au divorce* [Giáo hội sơ khai đối diện việc ly dị], 76–77, 363–66.

12. *PG* 62, 425.

13. Xem “Le remariage après separation pour adultère selon les Pères latins [Tái hôn sau khi ly thân vì ngoại tình theo các Giáo phụ Latinh],” 194–97.

14. Xem “Le texte patristique de Matthieu [Bản văn Giáo phụ về Mátthêu]” và “À propos du Concile d’Arles [nhân Công đồng Arles],” 28; 31 cũng như “Le remariage après separation pour adultère selon les Pères latins [Tái hôn sau ly hôn vì ngoại tình theo các Giáo phụ Latinh],” 190–94

15. *Panarion* 59, 4, 1–7; *GCS* II, 367–68.

16. *Thư* 107: *PG* 66, 1485 A.

17. *Chú giải Thánh Mátthêu*, XIV, 23; *GCS* X, tr. 340, dòng 25.

18. *Như trên*, XIV, 24; P. 344, dòng 31.

19. Các quy luật của Patricius mà chúng tôi đã trích dẫn trong *L'Église primitive face au divorce* [Giáo Hội sơ khai đối diện với ly dị], 314 không chân chính và có sau này : các quy luật Armenia và Syria được nghiên cứu ở các trang 240–46 có tính chân chính đáng ngờ.

20. Ở đây chúng tôi cho đăng lại những gì chúng tôi đã viết trong *L'Église primitive face au divorce*, 361–62.

21. *L'Église primitive face au divorce* [Giáo Hội sơ khai đối diện với ly dị], 221–29.

22. Cf. “Le remariage après separation pour adultère selon les Pères latins [Tái hôn sau khi ly thân vì ngoại tình theo các Giáo phụ Latinh],” 199–200.

23. Cf. “À propos du Concile d’Arles [nhân Công đồng Arles].”

24. Cf. ““Selon les lois établies pour nous [Theo các lệ luật thiết lập cho chúng ta].”

25. Cf. “Le texte patristique de Matthieu [bản văn giáophụ về Tin Mừng Máthêu].”

26. Bài giảng lễ De Libello Repudii [về đơn rẫy bỏ], par. 3: PG 51, 221–22.

27. Điều này được Enzo Bellini nhấn mạnh, “Separazione o nuovo matrimonio nella Chiesa antica (A proposito di una controversia Neare) [Ly thân hoặc tái hôn trong Giáo hội cổ thời (Liên quan đến một cuộc tranh cãi sắp xảy ra),” *La Scuola Cattolica* 103 (1975): 382–83, ghi chú 28.

28. Xem ghi chú 17 và 18 ở trên.

29. Bản văn này được công bố dưới tựa đề “Divorce et remariage dans l’Église primitive [Ly hôn và tái hôn trong Giáo Hội sơ khai],” *Nouvelle Revue Théologique* 98, số 10 (1976): 891–917.