

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 8

Năm III (1993)

Khoa Học và Đức Tin

**Thiên Chúa và
Chủ Nghĩa Duy Khoa Học**

**Thần Học Hệ Thống (II)
Năm phương pháp
nghiên cứu đang thịnh hành**



THẦN HỌC HỆ THỐNG:

SỬ MẠNG VÀ PHƯƠNG PHÁP (II)

NĂM PHƯƠNG PHÁP NGHIÊN CỨU ĐANG THỊNH HÀNH

*Francis Schussler Fiorenza*¹

Hiện nay, trong lãnh vực thần học công giáo, đang có nhiều phương pháp và cách thức nghiên cứu khác nhau, với những nét đặc trưng cá biệt, được đem ra sử dụng. Để có thể hiểu được thực trạng khác biệt ấy, xin được trình bày về một số “thể loại điển hình” sau đây: phương pháp tiên nghiệm, phương pháp chú giải, phương pháp phân tích, phương pháp đối chiếu, và phương pháp giải phóng. Sở dĩ các phương pháp này được coi là những “thể loại điển hình”, chính là vì chúng khác biệt nhau về phương diện lý thuyết. Tuy nhiên, trong thực tế, các phương pháp ấy không loại trừ lẫn nhau, và thường khi lại còn được phối hợp thực sự với nhau nữa. Dù có chủ trương theo một phương thức nghiên cứu cá biệt nào đó, thì một thần học gia cũng vẫn có thể vay mượn nhận thức, phạm trù và phương pháp làm việc của các phương thức nghiên cứu khác. Chẳng hạn, một nhà thần học giải phóng có thể dùng một lối phân tích tiên nghiệm hoặc là một học thuyết chú giải mới được đề xướng gần đây, vào việc minh giải một luận chứng đặc biệt nào đó, cho dù thần học giải phóng xét theo tư thế là trào lưu thần học, có rất khác biệt với thần học tiên nghiệm, hay thần học chú giải.

1. Đây là **Phần 2** - từ trang 35 đến trang 65, - trong ba phần của chương 1, cuốn I của bộ sách hai cuốn, tựa đề: **Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives**, do một nhóm tác giả biên soạn, và nhà xuất bản *Fortress Press, Chicago*, ấn hành năm 1991. Francis Schussler Fiorenza là tác giả của chương 1 mang tiêu đề: “*Systematic Theology: Task and Method.*” Xin đón đọc **Phần 3** trong số kế tiếp của HTTH.

THẦN HỌC TIỀN NGHIỆM

Khuynh hướng “trở về với chủ thể” (tức là lối suy luận dốc toàn lực để chú tâm vào việc tìm hiểu về tính chất chủ thể của con người và về vai trò mà tính chất ấy đóng giữ trong việc nhận thức cũng như trong tín ngưỡng tôn giáo của con người) là lối biểu thị trung thực nhất về nét đặc trưng của phần lớn thần học công giáo hiện đại, một nền thần học đã từng phải ở vào thế đối đầu với những thách đố lớn, mọc lên từ triết học tân thời do Descartes và Kant khởi xướng. Khuynh hướng trở về ấy đã đặc biệt thịnh hành trong các thế kỷ 18 và 19, khi mà nhiều trường phái thần học tìm cách để đối phó cho thích đáng với những thách đố do triết học tân thời đưa ra. Tuy nhiên, dưới thời các Giáo Hoàng Piô IX và Lêô XIII, các cố gắng như thế đã bị cự tuyệt. Đức Lêô XIII đã chuẩn nhận học thuyết Tôma như là hệ thống triết học chính thức của Giáo Hội Công Giáo Rôma. Do đó, đầu thế kỷ thứ 20, trong Giáo Hội Công Giáo, học thuyết Tôma đã trở thành lẽ lối chỉ đạo chính yếu cho công tác nghiên cứu triết và thần học. Nhưng, trong các thập niên 40 và 50, một khởi điểm mới đã thành hình. Lần này thì thần học tìm cách để phối hợp triết học tân thời với triết học Tôma. Cần phải tìm hiểu cho tỉ mỉ chi tiết hơn về tiến trình ấy, tiến trình bắt tay với triết học tân thời, kể từ những bước dạo dẫm ban đầu, qua những thời bị cự tuyệt cho đến những nỗ lực kiên trì để không ngừng tiếp tục.

Khuynh hướng Trở về với Chủ thể trong Thần học Hiện đại

Những cố gắng kết nạp và phối hợp triết học tân thời như thế, đã bắt đầu gặt hái được những thành quả đáng kể vào đầu thế kỷ thứ 19. Georg Hermes, một giáo sư thần học tại đại học Munster và Bonn, đã gia công để làm sao thiết đặt cho thần học một khởi điểm khả dĩ kết nạp được “nguyên tắc hoài nghi” trong triết thuyết của Descartes. Dù chỉ là một học giả và tác giả thần học tại gia sống ở Viên (Áo quốc), thì Anton Gunther cũng là người đã gây được ảnh hưởng lớn nhất đối với giới thần

học công giáo nói tiếng Đức hồi thế kỷ 19. Gunther đã cố dựa theo nền tảng của khoa nhân loại học và dùng các phạm trù mang đậm ảnh hưởng Descartes, để khai triển thần học. Còn các thần học gia thuộc trường phái Tübingen (như von Drey, Mohler, Staudenmeier, Kuhn, và Schell) thì đi vào con đường đối thoại với chủ thuyết duy tâm (*idealism*) tại Đức, đặc biệt là với những nhân vật tiếng tăm như Hegel, Jacobi, Schleiermacher, và Schelling.² Các thần học gia này đã ra sức dùng những suy tư và phạm trù rút tĩa - và đã được cải biến đi nhiều - từ tư tưởng của các triết gia vừa nói, mà khai triển thần học công giáo, nhằm bắc nhịp cầu nối kết nội dung và lịch sử của đức tin lại với chủ thể con người.

Trào lưu Tân kinh viện đã phản ứng chống lại các nỗ lực đưa ra nhằm giảng hòa triết học tân thời với thần học công giáo. Các luồng ảnh hưởng từ phía Giáo Hội cũng như từ phía các thế lực chính trị, đã tác dụng mạnh trên các tổ chức và cơ sở giáo dục công giáo. Kết quả là nhiều thần học gia tầm cỡ đã bị mất chỗ dạy. Học thuyết Tôma thì được giáo hoàng tuyên nhận làm khoa “triết học chính thức” của nền thần học công giáo; cho dù học thuyết ấy, học thuyết mà ngày nay người ta thường gọi là Tân học thuyết Tôma, cũng chỉ là một nhánh riêng biệt của học thuyết Tôma mà thôi. Và dù trào lưu Tân kinh viện có mạnh mẽ phản ứng chống lại triết học tân thời và thời đại Ánh sáng, thì mối liên hệ con đẻ mà trường phái ấy có đối với tân đại cũng vẫn bền chặt, không kém thua gì mối quan hệ đối địch vừa nói trên đây. Tân học thuyết Tôma phân biệt rõ ràng giữa tự nhiên (*nature*) và ơn thánh (*grace*), nới rộng phạm vi của phần dẫn nhập vào đức tin thành một khoa thần học tự nhiên có đủ lông đủ cánh, và khai triển một khoa thần học cơ bản cũng như biện giáo, khác biệt với thần học hệ thống. Các bước phát triển ấy đã có được là do công ơn sâu rộng của chính tân đại mà Tân học thuyết Tôma chống đối.³

2. Cho đây đủ hơn, xin xem Donald J. Dietrich, *The Goethezeit and the Metamorphosis of Catholic Theology in the Age of Idealism* (Frankfurt: Peter D. Lang, 1979).

3. Liên quan đến đà phát triển lịch sử của thần học cơ bản, xin xem Francis Schussler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church* (New

Tuy nhiên, tiến trình đối thoại với triết học tân thời đã không chấm dứt với việc áp đặt Tân học thuyết Tôma. Với thời gian, luận trào chống tân thời cũng tàn dần đi; còn các thần học gia Tân học thuyết Tôma thì rút dần lui khỏi cuộc luận chiến chống lại triết học tân thời. Thay vào đó, ngành nghiên cứu sử liệu đã triển phát mạnh mẽ.⁴ Trong bối cảnh ấy, một số những người thừa kế học thuyết Tôma phục hưng, đã thử tìm cách để bắc nhịp cầu nối kết thần học Tôma lại với triết học tân thời. Những thần học gia công giáo có ảnh hưởng lớn vào bậc nhất trong thời công đồng Vaticanô II cũng như trong thời hậu công đồng, đều đã được đào luyện theo truyền thống Tân kinh viện, và tất cả—chỉ trừ Hans Kung và Joseph Ratzinger—đã chọn những chủ đề về Tôma để viết luận án hoặc là những tác phẩm đầu tay đáng kể của mình. Họ ra sức giải thích lại Tôma Aquinô theo một đường hướng và phương thức độc lập khỏi những giả định và lối nhìn của học thuyết Tân kinh viện. Họ khai quật các chiều kích thần học trong tư tưởng của Tôma và đưa chúng lên hàng đầu, cũng như cố phục hồi những gì ảnh hưởng Augustinô còn để lại ở trong thần học Tôma. Họ minh chứng rằng lối phân biệt trừu tượng giữa tự nhiên và siêu nhiên mà học thuyết Tân kinh viện thường dùng tới, không phải là một phương thức của học thuyết Tôma chính thống. Là một trào lưu thần học, và bởi không để cho những hào nhoáng của tân thời mê hoặc mà vứt bỏ quá khứ hẵn đi, cũng như không để cho những tiếc nuối nhớ về quá khứ ám ảnh mà đâm ra chua chất ruồng rẫy hết những gì thuộc tân đại, nên các nỗ lực trên đây đã gây được ảnh hưởng mạnh mẽ, hữu hiệu và sâu rộng. Nói cách khác, chính những nỗ lực ấy đã mở đường đưa thần học Tôma đến tiếp xúc và đối thoại với triết học tân thời.

Những thành quả mà trào lưu này đã mang lại được, thì thật là to lớn. Karl Rhaner đã đưa các phạm trù của cả Kant lẫn Heidegger vào dùng trong công trình tìm hiểu về khoa học luận

York: Crossroad, 1984).

4. Các công trình nghiên cứu của Grabmann, Glorieux, Chenu, etc... là một vài thí dụ về đà triển phát ấy.

theo tư tưởng Tôma Aquinô.⁵ Qua hai thiên khảo luận về ân sủng tác động và về mối tương quan giữa nội ngôn (*inner word*) và các ý tưởng, Bernard Lonergan đã liên hệ Tôma lại với chủ thuyết tân thời trong ngành khả tri luận.⁶ Trong thiên khảo luận nghiên cứu cách thức Tôma hiểu về các bí tích, Edward Schillebeeckx đã thử đặt một giây liên hệ giữa các bí tích và hiện tượng gặp gỡ.⁷ Cả thiên khảo luận của Henri Bouillard viết về mối quan hệ giữa ân sủng và tự nhiên⁸ lẫn các công trình nghiên cứu của Henri de Lubac về tiến trình phát triển của khái niệm siêu nhiên, đều nêu bật cho thấy tầm trọng yếu mà các nhân tố thừa hưởng từ hệ thống tư tưởng của Augustinô, đóng giữ ở trong thần học Tôma, nhưng lại không được Tân học thuyết Tôma lưu ý tới.⁹ Và cả thế hệ các thần học gia tiếp sau đó (đặc biệt nhất là Johann Baptist Metz, Max Seckler, và Otto Hermann Pesch) cũng đã tiếp tục đối thoại như thế với Tôma Aquinô.¹⁰

5. Karl Rahner, *Spirit and the World* (New York: Herder and Herder, 1968). Xin xem phần dẫn nhập do F. Fiorenza biên soạn, "Karl Rahner and the Kantian Problematic," XIX-XL.

6. Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, ed. David Burrell (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967); và *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. J.P. Burns (New York: Herder and Herder, 1971), 1224-30

7. Edward Schillebeeckx, *De Sacramentele heilseconomie: Theologische bezinning op St. Thomas's sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse* (Antwerp: Nelissen, 1952). Những kết quả có tính cách hệ thống của công trình khảo luận này đã được tóm kết lại ở trong cuốn *Christ, the Sacrament of Encounter with God* (New York: Sheed and Ward, 1963).

8. Henri Bouillard, *Conversion et grâce* (Paris: Editions du Cerf, 1944).

9. Henri de Lubac, *The Mystery of Salvation* (New York: Herder and Herder, 1967); và *Augustinianism and Modern Theology* (New York: Herder and Herder, 1969).

10. Johann Baptist Metz, *Christliche Anthropozentrik* (Munich: Koesel Verlag, 1962). Xin cũng xem Max Seckler, *Instinkt und Glaubenswille* (Mainz: Matthias-Gruenewald, 1961); và *Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich: Koesel, 1964); Otto H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Gruenewald, 1967), và *Thomas von Aquin: Grenze und Groesse mittelalterlicher Theologie* (Mainz: Matthias-Gruenewald, 1988).

Hiện tượng luận tiên nghiệm theo Karl Rahner

Đà phát triển của phương pháp tiên nghiệm trong thần học công giáo có một tầm quan trọng đặc biệt.¹¹ Từ “tiên nghiệm” (*transcendental*) là một danh từ chuyên môn trong triết học, mang nhiều ý nghĩa gắn liền với nhiều giai đoạn lịch sử. Trong triết học kinh viện, *tiên nghiệm* chỉ về những gì có thể áp dụng được cho mọi hữu thể. Chẳng hạn: “thiện” là tiên nghiệm, vì tính chất ấy có thể dùng để nói về bất cứ một vật hiện hữu nào (như Thiên Chúa, các thiên thần, loài người, các sự vật thể trong thiên nhiên), trong khi đó, thì “số lượng” chỉ được dùng cho các thực tại vật chất mà thôi. Trong triết học tân thời, Kant đã dùng từ *tiên nghiệm* để chỉ về những điều kiện tiên thiên (*a priori*) cần để cho kinh nghiệm có thể có được. Theo nghĩa ấy, một cuộc phân tích tiên nghiệm là không gì khác ngoài một cuộc khảo xét về những điều kiện tiên quyết và tính cách khả dĩ của việc nhận thức, bằng cách khảo xét về tri năng con người.

Trong học thuyết Tôma hiện đại, từ *tiên nghiệm* còn mang một ý nghĩa thứ ba, bao hàm cả hai ý nghĩa trên đây. Bởi nó chỉ về những điều kiện nơi phía chủ thể, cần cho khả năng nhận thức, nên ý nghĩa này gồm hàm cách hiểu của Kant. Vì thế, từ *tiên nghiệm* lại được gán thêm cho một màu sắc thần học để chỉ về các điều kiện thiết yếu cần phải có trong việc nhận thức mạc khải. Thần học hệ thống là tiên nghiệm khi nó khảo xét về “các điều kiện tiên thiên nơi phía tín hữu (người có lòng tin), cần cho việc nhận thức các chân lý trọng yếu của đức tin.”¹² Rồi, từ *tiên nghiệm* cũng vẫn còn giữ lại phần ý nghĩa kinh viện của nó để chỉ về chân trời vô biên của tri thức con người. Theo nghĩa này, thì từ *tiên nghiệm* lại chỉ về đà năng động vô hạn của trí tuệ con người hăng ra sức không phải là để nắm cho được những đối tượng nhất định nào đó của kinh nghiệm mà thôi, nhưng còn là để thấu triệt ý nghĩa của toàn bộ thực tại nữa.

11. Otto Muck, *The Transcendental Method* (New York: Crossroad, 1968); và Harold Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik* (Mainz: Matthias-Gruenewald, 1966).

12. Karl Rahner, “Transcendental Theology,” trong *Sacramentum Mundi* (New York: Herder and Herder, 1970), 6:287.

Học thuyết Tôma tiên nghiệm bắt nguồn từ Joseph Maréchal, một giáo sư dạy triết tại Kinh viện Dòng Tên ở bên Bỉ. Maréchal đã phối kết siêu hình học Tôma với triết học tân thời, đặc biệt là với triết học của Kant và Fichte. Qua công trình giảng huấn và bộ sách 5 cuốn tựa đề *Le point de départ de la métaphysique*,¹³ giáo sư đã ảnh hưởng rất rộng lớn đến các triết học và thần học gia công giáo tại Châu Âu. Giữa các thần học gia chịu ảnh hưởng của Maréchal để đại diện nói lên đường hướng nghiên cứu thần học theo phương pháp tiên nghiệm, Karl Rahner hẳn là người có ảnh hưởng và tiếng tăm nhiều nhất. Chịu ảnh hưởng không những của Maréchal, mà còn của cả Martin Heidegger nữa (đặc biệt là trong tác phẩm thời đầu), Karl Rahner đã viết về toàn bộ các vấn đề trong thần học kitô. Các tác phẩm xuất bản do Rahner chủ biên cũng có tầm bao quát lớn và ảnh hưởng rộng không kém. Trong nhiều năm, ông gia công lo cho việc xuất bản bộ Denzinger giới thiệu các văn kiện của Giáo Hội, cũng như nhiều bộ bách khoa từ điển và từ điển thần học, như *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, *Sacramentum Mundi*, *Dictionary of Theology*, cùng nhiều loạt bài viết về các vấn đề còn bàn cãi, *Quaestiones Disputatae*. Ngoài ra, Rahner cũng đã đóng góp nhiều trong việc thành hình tờ *Concilium*, là một tập san quốc tế về thần học.

Khởi Điểm của Rahner Chủ chốt trong phương thức nghiên cứu của Rahner là kỹ thuật phân tích kinh nghiệm mà con người có đối với tri thức và tự do, coi đó như là kinh nghiệm về một thứ “tiên nghiệm tính tuyệt đối và vô hạn.”¹⁴ Kinh nghiệm ấy vừa cấu thành và vừa biểu đạt tính chất lịch sử của con người, là những chủ thể tự căn cội rộng mở ra với những gì là tiên nghiệm và hướng quy về với mẫu nhiệm tuyệt đối gọi là Thiên Chúa. Rahner quan niệm rằng thiên hướng căn cội ấy, thiên hướng quy về với thực thể tuyệt đối như thế, thì không chỉ đơn thuần đóng giữ vai trò cấu thành bản tính

13. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, 5 cuốn, tái bản lần thứ ba (Brussels: Museum Lessianum, 1944-49).

14. Karl Rahner, “Reflections on Methodology in Theology.” trong bộ *Theological Investigations* (New York: Crossroad, 1974), II:94.

con người mà thôi, nhưng còn là thành quả phát sinh từ sự việc Thiên Chúa tự thông đạt chính mình ra một cách sung mãn ở trong lịch sử và hiện diện một cách hùng hồn ở giữa loài người; và chính sự việc tự thông đạt ấy cũng là một tiến trình lịch sử: lịch sử Thiên Chúa hiện diện với sức năng cứu độ, ở trong thế giới.

Phương pháp Rahner giới thiệu phương pháp của mình **của Rahner** qua các đường nét sau đây:¹⁵

Thứ nhất, qua các hành động tri thức và sử dụng tự do, con người vượt lên trên (tiên nghiệm hóa) chính mình. Hành động nhận thức về một đối tượng cá biệt nào đó, hoặc ước muốn một hoạt động nhất định nào đó, là hành động có một tầm kích rộng mở bất tận. Hiểu biết và ước muốn không chỉ dừng lại ở nơi một đối tượng hay một hành động duy nhất, nhưng trái lại, có khả năng trải dài bất tận. Do đó, bước đầu tiên chính là kinh nghiệm vừa nói về tính chất vô hạn của sự việc con người hiểu biết và ước muốn, tức là kinh nghiệm về trạng thái rộng mở của chủ thể tính nơi con người hướng về với thực tại vô biên, vượt hẳn lên trên những gì là hữu hạn. Tính chất vô biên ấy của chân trời hiểu biết và ước muốn thiên phú nơi con người, sẽ nổi bật lên rõ ràng trong nỗ lực đặt vấn đề và tìm hiểu về ý nghĩa của chân trời ấy trong đời con người. Hằng đi tìm cho ra ý nghĩa ở bên kia ranh giới các đối tượng của kinh nghiệm, nên con người phải ở vào thế đối diện với màu nhiệm không thể hiểu nổi.

Thứ hai, trong cuộc tìm kiếm ấy, con người cảm nhận ra rằng mình hữu hạn đến tận gốc rễ, nhưng hằng khắc khoải với muôn vàn câu hỏi đặt ra bất tận. Con người cảm nghiệm thấy rằng thực tại là một màu nhiệm không thể hiểu nổi; nhưng đồng thời, con người cũng hy vọng là cuộc đời của mình sẽ đạt đến một mức thành tựu cao đẹp nhất có thể. Con người hy vọng

15. Xin lấy lại ở đây cách trình bày mà Rahner đã quảng diễn qua tác phẩm mang tựa đề *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978), 208-12.

rằng cuối cùng rồi thực tại có ý nghĩa. Dù hữu hạn và chịu giới mức, con người cũng vẫn nuôi hy vọng là có ngày sẽ nắm trọn được ý nghĩa toàn vẹn và tuyệt đối. Con người hy vọng và tin tưởng rằng mẫu nhiệm tuyệt đối của hữu thể chính là Ngài (*Thou*), là Đấng đáng cho mọi người tuyệt đối tin cậy.

Thứ ba, Rahner chứng giải cho thấy rằng cuộc hiện hữu lịch sử và cuộc hiện hữu nội tâm của con người chỉ là một. Tính chất duy nhất ấy hàm ngụ ý nghĩa này là sự việc Thiên Chúa tự thông đạt chính mình ra (mặc khải) cũng như lòng kỳ vọng mà con người hằng ấp ủ đối với sự việc ấy, đều đi xuyên qua trung gian của lịch sử: cả hai cũng đều cùng nhau “xuất hiện” ở trong lịch sử loài người. Vì lẽ đó, những sự có tính lịch sử và bất tất (*contingent*) đều cùng một trật tuyên báo và thức tỉnh lòng kỳ vọng vào sự hiện hữu và hiện diện của thực thể vô biên và tuyệt đối. Tất một lời, niềm hy vọng mà con người hằng ấp ủ đối với ý nghĩa của cuộc hiện hữu, là một niềm hy vọng mang tính chất lịch sử, vì nó hiện lên ở giữa lòng lịch sử như là kết quả của sự việc Thiên Chúa hiện diện ở trong lịch sử loài người. Theo cách Rahner giải thích, thì vai trò lịch sử làm trung gian cho thực thể vô biên ở trong lãnh vực của thực thể hữu hạn, có nghĩa là Thiên Chúa hiện diện trước tiên trong những sự có tính lịch sử và bất tất như là một lời hứa và một niềm hy vọng, mặc dù cảm thấy thân phận hạn hữu và chết chóc của đời con người.¹⁶

Thứ tư, sống trong điều kiện của lịch sử và thời gian, con người nghiệm xét lịch sử hầu tìm cho ra lời Thiên Chúa hứa tự ban mình, là một lời chung quyết và không thể đảo ngược. Con người truy khảo lịch sử để phát hiện cho được câu trả lời về ý nghĩa. Con người cố tìm cho biết về những gì có đủ điều kiện để đưa ý nghĩa của lịch sử đạt được đến mức thành tựu sung mãn và tuyệt đối. Con người đi tìm một biến cố lịch sử khả dĩ mang lại cho thế giới một lời đoan hứa không thể hủy.

Thứ năm, điểm cuối trong phương pháp của Rahner là khái niệm “Đấng Cứu Độ tuyệt đối”: để giải thích về khái niệm này,

16. Rahner, *Foundations*, 210.

tác giả đã căn cứ theo luận chứng nói rằng chỉ có chủ thể tự do mới có thể biểu đạt được sự việc Thiên Chúa hiện diện ra trong thế giới qua trung gian của lịch sử một cách không thể đảo ngược. Chỉ có chủ thể tự do mới có thể làm “mô mẫu” nói lên sự hiện diện của Thiên Chúa ở trong thế giới. Vì lẽ, để được ban tặng và nhận lãnh một cách tự do, Thiên Chúa cần phải được tiến hành và đón nhận nơi một chủ thể nhân tính tự do. Cá nhân ấy chấp nhận thân phận hữu hạn của con người mình, và được Thiên Chúa đón nhận trong thân phận cùng thái độ như thế, rồi nhờ đó mà có được ý nghĩa mô mẫu cho thế giới.

Đối chiếu giữa Aquinô và Rahner

Nếu đem bộ *Tổng Luận Thần Học (Summa Theologiae)* và cuốn *Nền Móng của Đức Tin Kitô (Foundations of Christian Faith)* đối chiếu với nhau, thì sẽ thấy rõ những đổi thay quan trọng, cả về giả thuyết lẫn phương pháp, đã xảy ra trong thần học. Tôma đã biên soạn bộ *Tổng Luận* như là một pho cẩm nang thần học cho các sinh viên dòng. Còn Rahner thì biên soạn tác phẩm của mình như là một “tập sách giáo khoa căn bản” (nguyên bản tiếng Đức dùng từ *Grundkurs* làm tựa đề) với mục đích mở lối vào cho các sinh viên mới bước tới ngưỡng cửa thần học và các chân lý trong đức tin Kitô. Cho dù việc đối chiếu như thế không phải là một việc làm thích đáng cho lắm—vì trong hai tác phẩm vừa nói, tác phẩm đầu là một *tổng luận* thần học, còn tác phẩm sau chỉ là một văn bản viết về thần học căn bản—thì việc đối chiếu ấy cũng vẫn có được điểm lợi này là nó giúp cho nhận rõ được rằng các giả thuyết thần học mà hai tác phẩm đã dùng tới, thì rất khác biệt nhau.

Rahner bắt đầu công trình nghiên cứu với việc gia công phân tích về con người, về các hành động nhận thức và ước muốn nơi con người, cũng như về khát vọng bẩm sinh sâu thẳm dồn thúc con người đi tìm cho ra ý nghĩa của cuộc hiện hữu. Khát vọng tìm hiểu ấy và kinh nghiệm về mầu nhiệm tuyệt đối cộng với kinh nghiệm về tội lỗi và ân sủng, là nội dung các chương đầu của cuốn sách. Tác giả đã đi từ một khởi điểm có tính cách

nhân loại học: nhân loại học không những vì đã bắt đầu công trình nghiên cứu với việc phân tích nhân loại mà thôi, nhưng còn là vì đã nối kết các chân lý căn bản của đức tin kitô với vấn đề con người. Mạc khải của Thiên Chúa, lịch sử cứu độ, Kitô học, Giáo Hội và các bí tích, cũng như cánh chung học, đều được giải thích theo tầm trọng yếu mà chúng đóng giữ đối với con người.

Còn khởi điểm và cấu trúc của Tôma thì lại quy thần (*theo-centric*). Tiếp sau câu hỏi đầu tiên về bản chất của *sacra doctrina* (giáo thuyết thánh), Tôma đã bắt đầu đề cập đến sự hiện hữu và bản tính của Thiên Chúa—Thiên Chúa duy nhất và ba ngôi—trong phần 1 của bộ *Summa Theologiae* (Tổng Luận Thần Học); rồi tiếp sau đó, là bàn về công trình Thiên Chúa tạo dựng. Phần hai viết về bản tính loài người và về các sức năng của bản tính ấy. Phần ba trình bày về Kitô học, các bí tích và cánh chung học. Lề lối cấu trúc như thế đã được coi như là theo sát mô mẫu của Aristốt cũng như của Tân phái Platô. Giải thích về Tôma, phái Tân kinh viện đã nhấn mạnh nói rằng cách phân chia thành ba phần như thế thì hoàn toàn ăn khớp với các phạm trù về nguyên tắc nhân quả theo Aristốt: phần một nghiệm xét Thiên Chúa như là nguyên nhân tác thành; phần hai nghiệm xét Thiên Chúa như là nguyên nhân cứu cánh, như là cùng đích; và phần ba nghiệm xét Thiên Chúa như là nguyên nhân mô mẫu của mọi sự vật. Các sử gia thời Trung cổ lại nêu bật lẽ lối suy luận phái Tân Platô, là lẽ lối nhấn mạnh đến sự việc mọi sự vật đều bắt nguồn từ Thiên Chúa, và rốt cuộc đều sẽ trở về với Thiên Chúa (*exitus-reditus*)¹⁷ Phần một chính là *exitus*: Thiên Chúa và công trình tạo dựng xuất phát từ bàn tay Thiên Chúa; phần hai chính là *reditus*: cuộc trở về với Thiên Chúa; còn phần ba thì bàn đến mô mẫu và những phương thế của cuộc trở về ấy. Các cách giải thích vừa thấy trên đây về cấu

17. M.D. Chenu, "Le plan de la Somme théologique de S. Thomas," *Revue Thomiste* 45(1939):93-107. Muốn tìm đọc về một lối suy diễn trình bày về công trình cứu độ theo mô mẫu lịch sử, xin xem Ulrich Horst, "Ueber die Frage einer heilsoekonomischen Theologie bei Thomas von Aquin," *Muenchener theologische Zeitschrift* 12(1961): 97-111.

trúc của bộ *Summa*, đều mặc nhiên nhìn nhận rằng bộ sách ấy đã được tổ chức theo mô mẫu cấu trúc quy thần.

Giữa cuốn *Grundkurs* và bộ *Summa*, nét khác biệt hiện lên rõ hơn cả là lúc nhận định về thể đứng và vai trò của nhân loại học đối với thần học. Trong khi Tôma đặt nhân loại học ở trong phần hai bộ *Summa*, thì Rahner lại để khoa này ngay nơi đoạn đầu cuốn *Grundkurs*. Đối với Rahner, nhân loại học là khởi điểm và đồng thời cũng là điểm quy chiếu thường trực của công tác suy tư thần học. Khởi điểm là chính nỗi lòng khát khao của con người đi tìm cho ra ý nghĩa tối hậu, vì lòng khao khát ấy tất sẽ dẫn tới việc đặt vấn đề về Thiên Chúa và nghiệm xét lịch sử, đặc biệt là nghiệm xét cuộc Thiên Chúa mạc khải qua Đức Kitô, hầu tìm cho ra câu giải đáp thỏa đáng. Toàn bộ nội dung các chân lý đức tin đều có liên hệ với các cơ cấu tổ chức cuộc sống con người, cũng như với nỗi niềm khao khát tìm cho ra ý nghĩa tối hậu của hiện hữu, mà con người hằng ấp ủ trong lòng. Thế nên, đường lối thần học mà Rahner theo đuổi là tìm cách để bắc nhịp cầu liên hệ hòa hợp giữa hai đường hướng quy nhân và quy thần. Hai đường hướng ấy chẳng những không đối nghịch nhau, mà còn tương hệ tương quan liên đới với nhau một cách cân xứng nữa.

Bên kia giới mức Thần học Tiên nghiệm

Ngoài tư thế là một trào lưu có tầm cỡ lớn trong thần học cận đại, khuynh hướng trở về với chủ thể còn có công để ý nêu bật sứ mạng của thần học trong công tác liên kết nội dung và các chủ đề của thần học lại với chủ thể con người. Tuy nhiên, khuynh hướng trở về với chủ thể cũng không tránh cho khỏi được những phê bình chỉ trích. Đặc biệt, Hans Urs von Balthasar biện luận nói rằng chiều hướng quy nhân trong thần học cận đại, nhất là khi được hiểu theo cách Karl Rahner trình bày, sẽ thu hẹp hẳn chân lý tôn giáo vào trong khuôn khổ của nhãn quan thuần túy nhân loại học, và như thế sẽ tỏ ra không mấy công bình cho lắm đối với các tầm nhìn hay chiều kích khác. Von Balthasar đã chủ trương khai triển tác phẩm chính của

mình về thần học hệ thống theo hình thức ba phần: Phần một phác họa các đường nét chính của thẩm mỹ học trong thần học, để nhìn đến mạc khải từ quan điểm “Mỹ.” Phần hai trình bày mạc khải theo hình thức của một tấn thảm kịch với những tác động và ảnh hưởng hỗ tương. Phần ba miêu tả mạc khải như là ý tưởng và lời nói. Các từ mật mã của ba phần trên đây là: thần-hiển linh (*theo-phany*) = thẩm mỹ học; thần-hành động (*theo-praxy*) = kịch trình thuyết; và thần-luận học (*theo-logy*) = luận lý học.¹⁸ Ảnh hưởng mà von Balthasar có đối với Walter Kasper và Joseph Ratzinger, hiện rõ ở trong những nhận định các tác giả này đưa ra nhằm phê bình đường hướng nghiên cứu theo phương thức tiên nghiệm của Rahner. Ngay ở trong phương thức nghiên cứu thần học mà ông theo đuổi, chính Kasper cũng đã tìm cách để dùng phương cách hòa nhập lịch sử vào trong hệ thống suy tư thần học, hầu bổ túc cho phương pháp tiên nghiệm; trong lúc đó, Ratzinger thì lại tỏ ra nặng nợ đối với truyền thống thời thế kỷ 19 của trường phái Tuebingen.¹⁹

Cộng với những nhận định phê bình như thấy trên đây, đối với phương pháp tiên nghiệm, còn gặp thấy trong lãnh vực thần học hiện đại, những phương thức nghiên cứu đang cố tìm cách để vượt sang bên kia giới mức của phương pháp tiên nghiệm, bằng cách thu gòm trọn vào trong sứ mạng của việc nghiên cứu thần học, cả những chiều kích khác, những chiều kích có khả năng giúp xác định đúng vị trí của vai trò chủ thể con người.²⁰

18. Xin xem bài viết của Hans Urs von Balthasar phê bình về lập trường của Karl Rahner: *Cordula oder der Ernstfall*, 3d ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987). Về lập trường của chính von Balthasar, xin đọc Medard Kehl and Werner Loeser, eds., *The von Balthasar Reader* (New York: Crossroad, 1982). Về hệ thống do Balthasar đưa ra, xin đọc các bộ sách sau đây: *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, 3 vol. (San Francisco: Ignatius Press, 1983-1988); *Theodramatik* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973-1983); và *Theologik* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1958).

19. Walter Kasper, *Jesus the Christ* (New York: Paulist, 1976); *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1984), và *Theology and Church* (New York: Crossroad, 1989).

20. Francis Schussler Fiorenza, “Theology: Transcendental or Hermeneutical,” *Horizons* 16(1989):329-41.

Triết học về ngữ học và thuyết chú giải hiện đại đều nhấn mạnh nói rằng chủ thể con người cũng chỉ hiện hữu được ở trong thế giới của ngôn ngữ và của truyền thống văn hóa mà thôi. Các thể loại thần học giải phóng và thần học chính trị thì đề cao vũ đài xã hội chính trị là môi trường lớn rộng bao quát và thuận lợi hơn cho việc nhận rõ phẩm vị của con người. Các trường phái này nhấn mạnh đến tầm quan trọng của các kích thích xã hội và chính trị trong công tác xây dựng ý thức sắc bén và thái độ tôn trọng đúng mức đối với phẩm vị con người. Các điểm dị đồng với phương thức tiên nghiệm sẽ hiện lên rõ hơn qua phần trình bày và phân tích tiếp sau đây về các phương thức vừa kể ra một cách khái quát ở trên.

THẦN HỌC CHÚ GIẢI

Khoa chú giải là ngành nghiên cứu về các lý thuyết trong cách thức giải thích hoặc diễn giải.²¹ Hết mọi phương thức nghiên cứu thần học đều mang tính cách chú giải, bởi lẽ phương thức nào cũng phải đi qua đường lối giải thích, vì dù có giải thích Kinh Thánh, các tín điều, truyền thống hay kinh nghiệm thì cũng đều là giải thích. Hơn nữa, một vài thần học gia còn tìm cách phối hợp phương thức phân tích tiên nghiệm với học thuyết chú giải vào trong đường lối nghiên cứu riêng của mình. Tuy nhiên, học thuyết chú giải mới nhất lại nhấn mạnh đến tính chất tiên nghiệm của ngôn ngữ đối với chủ thể con người, tới độ làm cho nổi bật hẳn những khác biệt giữa hai phương thức tiên nghiệm và chú giải trong nỗ lực nghiên cứu thần học. Trong lúc đó, việc học thuyết chú giải đề cao tính chất tiên nghiệm của ngôn ngữ và tầm kích phổ quát của khoa chú giải, đã mở rộng đường cho nhiều đợt tấn công chỉ trích do phía các thể loại thần học giải phóng và thần học chính trị, cũng như do

21. Để có một cái nhìn về quá trình lịch sử của khoa này, xin đọc Richard Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), và Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutic Reader* (New York: Crossroad, 1985).

học thuyết phê bình, đưa ra nhắm đánh thẳng vào chính học thuyết chú giải.²²

Kinh nghiệm và Ngôn ngữ

Phương thức chú giải và phương thức tiên nghiệm cách biệt nhau nhiều nhất là ở chỗ hai bên giải thích khác nhau về mối quan hệ giữa kinh nghiệm và ngôn ngữ. Thần học tiên nghiệm thì dựa vào uy thế của kinh nghiệm tôn giáo tiềm tàng ở trong các biểu thức diễn đạt đức tin và giáo lý. Đường hướng tiên nghiệm coi ngôn ngữ như khí cụ biểu đạt: các công thức giáo lý là những mệnh đề xác định nói lên một kinh nghiệm căn bản về mặt tôn giáo. Hồi đầu thế kỷ hai mươi, các nhà thần học phái duy tân (*modernist*) chủ trương cho rằng kinh nghiệm tôn giáo thì căn bản hơn giáo lý gấp bội; như thế là vì họ chỉ coi các giáo thuyết đơn thuần như là những cách dùng ngôn ngữ mà biểu đạt kinh nghiệm tôn giáo. Do đó, họ quan niệm rằng có thể thay thế các biểu thức giáo lý bằng những công thức tương tự khác.

Còn phái học thuyết chú giải thì chỉ trích lối quan niệm như vừa thấy trên đây, đánh vào các điểm như sau: quan niệm về ngôn ngữ và giáo lý dựa theo chức năng biểu đạt như thế là không lưu ý cho đủ đến sự kiện ngôn ngữ chẳng phải chỉ diễn đạt không thôi, mà còn làm nên kinh nghiệm nữa. Thế nên, ngôn ngữ tôn giáo không phải chỉ đóng vai trò thuần túy diễn đạt mà thôi, nhưng còn giữ vai trò cấu thành kinh nghiệm tôn giáo nữa. Chẳng thế mà một số thần học gia phái học thuyết chú giải đã lý luận nói rằng không nên quan niệm tôn giáo thuần túy như là một vấn đề diễn đạt, nhưng đúng hơn, như là một hiện tượng văn hóa và ngữ học.²³ Cũng có những thần học gia

22. Xin xem bài Jurgen Habermas phê bình chủ nghĩa duy tâm trong lãnh vực chú giải, nơi tập Justus George Lawler và Francis Fiorenza, eds., *Cultural Hermeneutics* (toàn bộ nội dung của *Continuum* [1979]: 7).

23. Đó là cách biện luận có tầm cỡ do George Lindbeck đưa ra trong cuốn: *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1985). Trong cách phê bình về Karl Rahner và David Tracy, tác giả tỏ ra có khuynh hướng đánh giá thấp tầm mức suy tư về vai trò của phương thức chú giải mà các thần học gia này đã đưa ra trong hệ thống thần học của họ.

lý luận ngược lại: họ cho rằng theo cơ bản mà nói thì quan niệm về chức năng văn hóa và ngữ học của ngôn ngữ là một bước phát triển cao hơn, vừa gồm hàm mà cũng vừa vượt qua bên kia giới mức triết học tiên nghiệm.²⁴ Quan niệm theo học thuyết chú giải về mối quan hệ giữa ngôn ngữ và kinh nghiệm đã gây được ảnh hưởng rộng lớn đối với công cuộc suy tư thần học. Trong lãnh vực này, đáng đặc biệt nêu bật hơn cả là ảnh hưởng của các triết gia Hans-Georg Gadamer và Paul Ricoeur.

Tác phẩm cổ điển: Uy thế của Truyền thống

Gadamer phát biểu như thế này về điểm chính trong chủ trương của ông: “không nên quan niệm việc nhận thức như là một hành động chủ quan riêng rẽ, cho bằng như là việc tham dự vào một biến cố trong truyền thống, như là một tiến trình truyền thông qua đó, quá khứ và hiện tại được thường xuyên nối kết lại với nhau.”²⁵ Dùng nhiều ý niệm chủ chốt khác nhau, Gadamer đã giải thích và coi việc nhận thức ấy như là một hành động thông dự vào trong kho tàng của truyền thống. Khái niệm tác phẩm cổ điển đóng giữ một vai trò chủ chốt trong kỹ thuật chú giải của Gadamer. Là những văn kiện xuất chúng, có sức hùng hồn minh họa về khả năng nhận thức của loài người, các tác phẩm cổ điển có một tầm trọng yếu đặc biệt. Hơn nữa, các tác phẩm cổ điển còn tàng chứa một “lịch sử đầy hiệu lực” (*effective-history*) bởi vì chúng có khả năng dùng ảnh hưởng mà tác động lên trên môi trường sống của chúng ta, và xác định đặc nét trong lối nhận thức của chúng ta về chính chúng ta. Đối ngược lại với thành kiến mà trào lưu Anh sáng có đối với truyền thống, Gadamer đưa ra lập luận biện hộ cho “thái độ tiên thẩm” (*pre-judgment*) coi trọng các tác phẩm cổ điển. Tính cách trường tồn bất hủ của một tác phẩm cổ điển chạy dài theo dòng lịch sử, là bằng chứng hùng hồn cho thấy giá trị và tầm quan

24. Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers* (New York: Cambridge University Press, 1985), I: 213-92.

25. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, rev. ed. (New York: Crossroad, 1989), 290.

trọng của nó. Chính vì thế, đến với chúng ta là, một cách nào đó, nó đòi cho uy thế và yêu cầu của nó phải được vì nể.

Còn vấn đề giải thích các tác phẩm cổ điển thì được bàn rộng thêm với ý niệm “phối kết các nhân quan nhận thức” (*fusion of horizons*). Việc nhận thức xảy ra không phải khi mình đã vượt ra khỏi nhân quan riêng của mình và tự đặt mình vào trong tình cảnh của chính tác giả, nhưng, trái lại, nhận thức đúng đắn được, khi biết phối kết nhân quan riêng của mình với lối nhìn của văn bản và của tác giả. Việc “phối kết các nhân quan” như thế chỉ hoàn tất lúc văn bản cổ điển được diễn giải thế nào để nhìn nhận tầm ảnh hưởng của nó trên cuộc đời hiện tại của mình.²⁶

Học thuyết chú giải của Gadamer đã được Paul Ricoeur khai triển rộng ra và bổ sung thêm qua công trình nghiên cứu nhằm giải thích về vai trò của phép ẩn dụ và của cấu trúc trình thuật, cũng như qua việc nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự liên kết giữa hai thể cách giảng giải và nhận thức.²⁷ Bình luận về định nghĩa của Aristốt về phép ẩn dụ, tức coi đó là một hình thức nói lên tính cách tương tự,²⁸ Ricoeur đưa ra ý kiến nói rằng ẩn dụ không phải chỉ đơn thuần giữ vai trò giải thích cho rõ hơn tính cách tương tự đã có sẵn giữa các hình ảnh và các ý tưởng mà thôi; nhưng trái lại, từ chúng, các ẩn dụ còn làm phát sinh ra một thể cách tương tự nữa. Những ý nghĩa trước đó dị đồng, nhưng bây giờ lại được đem nối kết lại với nhau. Và kết quả là “hiện tượng kích động ngữ nghĩa” (*semantic shock*) sẽ tạo ra một ý nghĩa mới. Vì thế, phép ẩn dụ có khả năng rèn đúc

26. Gadamer, *Truth and Method*, 369-79. Liên quan đến học thuyết của Gadamer, xin đọc thêm Joel C. Weishammer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986), và Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987).

27. Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of Creation of Meaning and Language* (Toronto: University of Toronto, 1977); và *Time and Narrative*, 3 cuốn (Chicago: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988). Cũng xin xem bộ tiểu luận quan trọng của Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. Josiah Thompson (New York: Cambridge University Press, 1981).

28. Text of Footnote

nên một ý nghĩa mới bằng cách nối kết lại với nhau những ý nghĩa đối ngược nhau. Đi từ cách dùng phép ẩn dụ trong các câu, Ricoeur đã nối rộng công trình phân tích của mình để ứng dụng những kết quả thu lượm được vào trong cấu trúc trình thuật của toàn bộ văn bản. Xây dựng tình tiết cho một tác phẩm trình thuật là nối kết vào trong một cốt truyện, những mẫu tính tình và nhân vật, những hoàn cảnh, những truyện và những biến cố khác nhau của câu chuyện lại với nhau, để từ đó làm nảy sinh lên một ý nghĩa mới.

Với việc đưa phương cách “giải thích” ra ứng dụng nhằm bổ sung cho phương thức “nhận thức,” Paul Ricoeur đã thực sự biến đổi kỹ thuật nghiên cứu theo phương pháp chú giải của Gadamer. Vai trò của tiền nhận thức (*pre-understanding*) và của mối liên hệ sống (*life-relation*) đối với chủ đề của một văn bản, đã bắt đầu có được chỗ đứng ở trong niềm quan tâm chú giải hướng trọn vào công tác “nhận thức.” Thực ra, cũng đã có những phương pháp “giải thích,” chẳng hạn như là kỹ thuật phân tích theo phương thức phê bình lịch sử, phê bình xã hội và phê bình văn chương, và cách riêng đối với Ricoeur, còn có kỹ thuật phân tích theo cơ cấu luận về các câu và các bản văn nữa. Muốn giải thích cho đầy đủ chủ đề của bản văn, thì cần phải lưu ý không những đến vốn liếng tiền nhận thức và mối liên hệ sống của chúng ta mà thôi, nhưng còn cả đến những công trình phân tích theo cơ cấu luận và và phân tích học nữa.

Dựa theo các học thuyết chú giải của cả Gadamer lẫn Ricoeur, David Tracy đã cố khảo sát bản chất các tác phẩm cổ điển tôn giáo và kitô giáo. Ngoài ra, Tracy còn xác định cho rằng tính chất chủ yếu của thần học hệ thống là chú giải, và đề nghị nói rằng sứ mạng của thần học hệ thống kitô là tìm cách dùng con đường diễn giải mà phục hồi lại ý nghĩa và chân lý của các tác phẩm cổ điển kitô.²⁹ Khi giải thích về quan niệm của mình liên quan đến tính chất chú giải của thần học hệ thống, Tracy chấp nhận quan điểm do Gadamer đề ra, coi việc nhận

29. David Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981), 99-153; Idem, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (New York: Harper and Row, 1987).

thức như là một hành động thông dự vào trong kho tàng của truyền thống. Tuy thế, ông cũng vẫn chấp nhận những đổi thay mà Ricoeur đưa vào trong học thuyết của Gadamer, và đầu dụng một số các phạm trù Ricoeur thường dùng đến. Thế nên, Tracy nhấn mạnh đến tầm trọng yếu của các thể cách diễn giải căn cứ vào công trình phân tích theo kỹ thuật phê bình lịch sử, phê bình văn chương và phê bình xã hội, coi đó như là những thể cách bổ túc cho các thể cách giải thích của việc nhận thức.

Bên kia giới mức Khoa Chú Giải

Đà tiến phát của thần học chú giải đã trùng vào lúc có nhiều khủng hoảng xảy đến cho thần học. Tình trạng khủng hoảng này ảnh hưởng không những tới cách kiểu nhận thức về truyền thống và các tài liệu gốc của thần học, mà còn cả đến cách thức cảm nhận về kinh nghiệm giữa cuộc sống mỗi ngày nữa. Đợt khủng hoảng đầu tiên dính líu tới ý nghĩa và tầm quan trọng của truyền thống. Tầm trọng yếu của kỹ thuật chú giải càng được đề cao, thì càng làm cho ý nghĩa, tầm quan trọng và hiệu lực của truyền thống tôn giáo càng trở thành xa vời, mờ mịt khó hiểu đối với hiện tại. Mà hễ ý nghĩa và uy tín của các tài liệu gốc mà thần học rút ra từ truyền thống, càng trở thành xa vời và mờ mịt, thì càng cần phải giải thích chúng để diễn giải cho được ý nghĩa và tầm trọng yếu mà chúng hàm chứa.³⁰ Bao lâu khoảng cách lịch sử, văn hóa và xã hội giữa quá khứ và hiện tại, cứ tiếp tục lớn dần lên, làm cho quá khứ càng trở thành mờ mịt, không thích hợp, và cả nặng nề ngột ngạt nữa, thì bấy lâu việc giải thích các truyền thống quá khứ càng trở nên cần thiết, bức thiết hơn.

Đợt khủng hoảng thứ hai liên quan đến kinh nghiệm cá nhân. Hễ kinh nghiệm cá nhân càng không còn được coi là trong sáng nữa, thì càng cần phải nhờ đến kỹ thuật chú giải để cất nghĩa kinh nghiệm. Ngày nay, người ta thường dùng đến những lối diễn giải theo tâm lý, xã hội và chủ nghĩa hành vi để giải thích

30. Xin xem Odo Marquard, *Farewell to Matters of Principle* (New York: Oxford University Press, 1989).

ý hướng và hành động của con người. Ý nghĩa của hành động con người không còn được đơn thuần đồng nhất hóa với lối đương sự giải thích hành động của mình. Kết quả là có một tình trạng xung đột xảy ra giữa các cách giải thích về hành động con người: có người thì căn cứ vào ý hướng có ý thức, vào những lý do rõ ràng và những lời tự giải thích, để giải thích; có người khác lại giải thích dựa theo những động cơ không suy nghĩ, những nhân tố xã hội và những lý do giấu kín. Khi mà ý nghĩa của kinh nghiệm và của hành động không còn được coi là rõ ràng và hiển nhiên nữa, thì việc giải thích kinh nghiệm và hành động tất phải trở thành một việc làm cần thiết.

Hai đợt khủng hoảng trên đây mở đường đưa tới một đợt thứ ba: đợt khủng hoảng của chính khoa chú giải; đợt khủng hoảng này xuất hiện khi công tác giải thích tỏ ra là không có đủ khả năng để một mình giải quyết cho xong những khó khăn của hai đợt khủng hoảng kia.³¹ Đợt khủng hoảng này xảy đến không phải chỉ lúc người ta đang tranh cãi về vấn đề ứng dụng ý nghĩa và tầm quan trọng của truyền thống mà thôi, nhưng nói cho đúng hơn, là khi chính truyền thống cũng đã gặp phải những thách đố đánh thẳng vào tận gốc rễ, hoặc khi những xung đột ở ngay trong truyền thống đã không thể đi đến chỗ giảng hòa được. Ngoài ra, khi chính kinh nghiệm bị thách thức, thì đợt khủng hoảng thứ ba này đã xảy đến. Và khi ấy, không còn là vấn đề giải thích kinh nghiệm nữa, mà nghi ngờ tính cách thích hợp của chính kinh nghiệm. Theo Geffré, thì: “Khủng hoảng chú giải không phải chỉ là một cuộc khủng hoảng về ngôn từ, nhưng còn là một cuộc khủng hoảng về cả tư tưởng nữa.”³² Vì thế, cần phải vượt qua bên kia giới mức của việc giải thích để đạt cho được đến công trình xây dựng lại cả truyền thống lẫn kinh nghiệm. Vấn đề đặt ra ở đây không phải đơn thuần là vấn đề ý nghĩa của truyền thống hay kinh nghiệm, mà là vấn đề chân lý của chúng. Đúng như Đức Hồng Y Giuse Ratzinger nhận định, “Thần học kitô không chỉ chăm chăm chú chú giải

31. Claude Geffré, *The Risk of Interpretation: On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age* (New York: Paulist Press, 1987), 21-45.

32. Claude Geffré, *The Risk of Interpretation*, 32

thích các văn bản: sứ mạng chủ yếu của thần học kitô là tìm hiểu về chính chân lý.”³³

CÁC PHƯƠNG THỨC NGHIÊN CỨU THẦN HỌC THEO KỸ THUẬT PHÂN TÍCH

Một số phương thức nghiên cứu khác lại mang tính chất phân tích, tức là có khả năng cung ứng cho nhà nghiên cứu thần học những kỹ thuật phân tích, hầu chu tất sứ mạng của mình và làm cho các vấn đề thần học được thêm sáng tỏ. Hai phương thức nghiên cứu đã đặc biệt gây được ảnh hưởng lớn đối với nền thần học công giáo hiện đại: đó là các phương pháp dồn nỗ lực để nhấn mạnh hoặc là (1) đến tầm quan trọng của một loại siêu học thuyết (*metatheory*), nhất là của khoa học luận ứng dụng cho mọi thứ phương pháp nói chung và cách riêng cho phương pháp thần học, hoặc là (2) đến vai trò quan yếu (thường được hiểu ngầm) của các kiểu mẫu (*models*) và mô biểu (*paradigms*) trong lãnh vực suy tư thần học.

Siêu học thuyết: Phương pháp trong Thần học

Bernard Lonergan đã có công đóng góp đáng kể cho nền thần học công giáo hiện đại qua công trình chứng giải cho thấy rằng đối với thần học, việc giải quyết một số vấn đề căn bản do khoa học luận đặt ra, là một việc làm quan trọng: Bản chất của tri thức con người là gì? Đây là những lẽ lối tiến hành căn bản trong cách nhận thức của con người? Lonergan cho rằng những câu hỏi như thế thì căn bản hơn nhiều so với những thắc mắc tranh cãi về những vấn đề chuyên biệt trong thần học, và hơn nữa, chúng còn làm nên cơ sở vững chắc để giải quyết các vấn đề đặc biệt về phương diện phương pháp học; bởi vì, mặc dù thường được hiểu ngầm chứ không được khảo sát cho rõ ràng, thì những giả định khoa học luận cũng giữ vai trò định đoạt về những giải đáp chung cục cho các vấn đề tranh cãi trong thần

33. Joseph Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics* (New York: Crossroad, 1988), 154.

học, và cho việc giải quyết các vấn đề phương pháp học. Thế nên, cần phải khảo sát các giả định ấy cho kỹ, vì lẽ chúng đóng giữ một vai trò căn bản không những đối với thần học, mà còn đối với bất cứ bộ môn học hỏi và hình thức nghiên cứu nào.

Lonergan đã gia công khảo sát về các vấn đề cũng như các giả định căn bản nói trên đây, rồi đề ra một “siêu học thuyết” có tính cách khoa học luận, về thể cách nhận thức của con người, và đã chứng giải về tính chất thích đáng của học thuyết ấy đối với phương pháp nghiên cứu thần học. Là một siêu học thuyết, công trình phân tích của Lonergan về thể cách nhận thức của con người, đòi phải tiến đến một mức cao trong nỗ lực vận dụng óc suy luận trừu tượng. Tác giả đã phân tích các cấu trúc và thể cách tiến hành kia của hành động nhận thức, tức là những gì thường được giả thiết như là tất yếu, chứ không được chứng giải rõ ràng qua các cuộc thảo luận trong thực tế. Qua công trình khảo luận những vấn đề trong siêu học thuyết khoa học luận có liên quan đến các vấn đề tranh luận trong thần học, Lonergan đã từ đó nối kết các vấn đề cụ thể của thần học lại với những vụ tranh cãi cổ điển, trường kỳ và có tính cách tổng quát hơn, ở trong triết học (chẳng hạn như các vụ luận chiến của thuyết duy tâm chống lại thuyết duy vật, của thuyết chủ quan chống lại thuyết khách quan). Tác giả thường chiếu theo các giải đáp của triết học mà giải quyết các vấn đề thần học; và chứng minh cho thấy rằng lập trường triết học mà ông chủ trương nhằm biện hộ cho ưu thế của chủ thuyết duy thực phê bình (*critical realism*) chống lại cả thuyết duy tâm lẫn thuyết duy vật, đóng giữ một vai trò quan trọng không những đối với khoa học luận, mà còn đối với các vấn đề cụ thể trong thần học nữa.³⁴

Lonergan phát triển quan niệm của mình về học thuyết duy

34. Chẳng hạn, Lonergan làm cho thấy rõ là các vấn đề liên quan đến hành động nhận thức của con người, đều có liên hệ thích đáng với Kitô học. Xin xem Bernard Lonergan, *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1976). Lối trình bày về Thần Học Tam Vị đã được phác thảo theo quan hệ đối với khoa học luận: Tertullian, Orìgênê và Athanasiô tuân tự đại diện cho ba phương thức nghiên cứu theo ba khuynh hướng duy vật, duy tâm, và duy thực phê bình.

thực phê bình để giải nghĩa giai đoạn chuyển biến đi từ cách hiểu cổ điển của Aristot về phương pháp khoa học, bước qua phương pháp kinh nghiệm hiện đại.³⁵ Tác giả xác định là kết quả của bất cứ phương pháp khoa học nào cũng đều mở rộng để sẵn sàng đón nhận những bước hiệu chỉnh và duyệt xét kế tiếp. Do đó, tác giả nhấn mạnh nói rằng tính chất khách quan đích thực thì khác hẳn với loại học thuyết duy thực ngây ngô, coi tri thức chỉ giống như là một cái nhìn thoáng qua. Tri thức khách quan không phải đơn thuần là sự thu nhận thụ động; nó đòi phải có một bộ óc thực tế với khả năng phê bình, qua đó, chủ quan tính của cả người nhận thức nữa cũng chủ động xếp đặt thế giới ý nghĩa. Hoạt động ấy của chủ quan tính con người cần phải có một chỗ đứng ở trong phương pháp nghiên cứu thần học. Lối trình bày thần học theo Lonergan đã thực hiện công tác này bằng hai cách sau đây: (1) giải thích về cấu trúc của hành động nhận thức nơi con người; và (2) phát triển mối quan hệ giữa thế giới của chủ quan tính và cấu trúc của tri thức.

Cấu trúc của Tri thức và Phương pháp Thần học.

Lonergan lý luận rằng tri thức con người bao hàm một cấu trúc bốn chiều kích: kinh nghiệm về các dữ kiện, nhận thức về ý nghĩa các dữ kiện, lượng định giá trị của chúng, và cuối cùng là quyết định đánh giá. Vì đó là mô mẫu tri thức của mọi hành động nhận thức, thế nên, cấu trúc của nó liên quan tới mọi bộ môn nghiên cứu và mọi ngành khoa học, chứ không phải chỉ với triết học hoặc thần học mà thôi. Để minh họa mối quan hệ mà cấu trúc tri thức có đối với phương pháp thần học, Lonergan đã đề xuất ý kiến cho rằng, phương pháp và sứ mạng của thần học càng lúc càng đâm rễ sâu hơn vào trong cấu trúc cơ bản bất biến của ý thức con người, với đà di động đi từ kinh nghiệm

35. Xin xem Bernard Lonergan, *Insight* (New York: Philosophical Library, 1957), và *A Third Collection* (Philadelphia: Westminster Press, 1985). Xin đọc bài bình luận trong cuốn VernonGregson, *The Desires of the Human Heart* (New York and Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1989).

cho đến nhận thức, rồi đến thẩm định, và cuối cùng là quyết định.

Cấu trúc ấy giúp cho việc phân loại các tác vụ khác nhau của thần học theo nhiều môn chuyên biệt khác nhau với chức năng riêng, có được một căn bản vững chắc. Lonergan bắc nhịp cầu quan hệ nối kết cấu trúc bốn chiều kích của tri thức lại với các đối tượng ý hướng cụ thể và với các môn chuyên biệt trong thần học, để từ đó, phân chia sứ mạng thần học thành hai giai đoạn. Giai đoạn đầu tương ứng với cấu trúc bốn chiều kích của tri thức, và gồm hàm công cuộc nghiên cứu (thu thập dữ kiện), công trình giải thích (nhận thức về ý nghĩa của các dữ kiện), việc đọc lại tiến trình lịch sử (thẩm định giá trị của các điều khẳng định và các dữ kiện liên hệ), và nỗ lực biện chứng (làm cho sáng tỏ các vấn đề và quyết định hoặc chọn một lập trường). Bốn thể cách trên đây mang tính chất tiên nghiệm, vì chúng làm nên cấu trúc cho toàn bộ tri thức con người. Mọi người (tín hữu, người vô tín, khoa học gia, triết gia) đều phải theo cùng một lề lối tiến hành cơ bản ấy của tri thức. Lonergan còn biện luận thêm rằng giả dụ có ai muốn phê bình chống lại mô mẫu tri thức phác họa trên đây, thì trong thực tế, người đó cũng buộc phải làm chứng về giá trị của chính mô mẫu ấy, bởi vì cá nhân đó tất phải thu thập dữ kiện, giải thích cùng lượng định giá trị của các chúng, và cuối cùng đi đến chỗ lấy một quyết định.

Hoán cải và Phương pháp Thần học Giai đoạn hai của sứ mạng thần học khởi đầu một khi quyết định đã có và lập trường đã chọn. Gắn chặt với thế giới cuộc sống chủ quan của nhà thần học, giai đoạn này gồm hàm những yếu tố nền tảng, thần học tín lý và thần học hệ thống, cũng như những yếu tố truyền thông. Trong giai đoạn này, lề lối tiến hành của cấu trúc tri thức cũng được ứng dụng, nhưng là theo một quy trình đảo ngược lại: đi từ một quyết định làm nền tảng (thần học cơ bản), để hướng tới bước thẩm định về chân lý (thần học tín lý), nhằm tiến đến chỗ nhận thức (thần học hệ thống), và cuối cùng đạt đến mức cảm nhận chân lý bằng kinh nghiệm (phương thức truyền thông-thần học thực hành).

Chủ chốt đối với giai đoạn hai của sứ mạng thần học là vai trò cơ bản của thái độ quyết định, tức là thái độ được biểu đạt bằng phạm trù hoán cải.³⁶ Khái niệm hoán cải nêu bật tầm trọng yếu của ý hướng người hiểu biết và tin nhận có đối với tác vụ kiến tạo thần học. Hơn nữa, cách thức Lonergan cụ thể giải thích về hoán cải, còn nói tầm ứng dụng của ý niệm ấy từ phạm vi siêu học thuyết, rộng ra cho đến lãnh vực thần học tiên nghiệm. Bằng một lối phân tích về khái niệm hoán cải, Lonergan đã đưa chủ ý của người hiểu biết và tin nhận, hòa nhập vào trong phương pháp nghiên cứu thần học. Tác giả quảng giải về chủ ý của hoán cải theo ba ý nghĩa: tri thức, luân lý và tôn giáo. Hoán cải tri thức bao hàm lập trường nhất quyết cho rằng hiểu biết không phải chỉ là hành động xem cho kỹ các dữ kiện, hoặc là hình thành cho được những khái niệm. Hoán cải tri thức đòi hỏi phải có một quyết định dứt khoát và một sức dòn thúc mạnh mẽ để tự siêu thăng (*self-transcendence*) lên trên bản thân của chính mình, bởi vì việc hiểu biết đòi hỏi phải có một quy trình hoạt động phức tạp của tư duy con người hàng không ngừng nôn nóng đi tìm cho ra những bằng chứng đầy đủ, những lý lẽ vững chắc và những quan điểm toàn diện.

Hoán cải luân lý làm cho tiêu chí của các quyết định luân lý thay đổi đi: tiêu chí không còn là sự thỏa mãn sở thích nhưng là giá trị.³⁷ Hoán cải luân lý đòi hỏi phải có một lập trường dứt khoát đứng về phía những gì xét thấy là tốt và có giá trị thực sự, ngay cả khi giá trị và sở thích có xung khắc nhau. Những hành động thẩm định về giá trị như thế tiềm chứa sự hiểu biết về thực tại và một ý hướng ứng đáp thích đáng đối với giá trị. Do đó, hoán cải tri thức giữ vai trò làm điều kiện tiên quyết cho hoán cải luân lý. Hơn nữa, vì giá trị được đặt lên trên sở thích,

36. Liên quan đến ý niệm hoán cải theo cách hiểu của Lonergan, xin đọc Walter Conn, *Conscience: Development and Self-transcendence* (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1981); Stephen Happel và James J. Walter, *Conversion and Discipleship: A Christian Foundation for Ethics and Doctrine* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

37. Lonergan, *Method in Theology* (New York: Crossroad, 1972), 241.

cho nên hoán cải luân lý là một hình thức của nỗ lực tự siêu thăng, và có thể có liên hệ với đà phát triển về mặt tri thức, luân lý cũng như tình cảm.³⁸

Hệt như hoán cải tri thức và hoán cải luân lý, hoán cải tôn giáo cũng đòi hỏi phải có nỗ lực tự siêu thăng. Tuy nhiên, hoán cải tôn giáo vượt qua bên kia giới mức của hoán cải tri thức và hoán cải luân lý; bởi vì hoán cải tôn giáo được cấu thành do chính nỗ lực tự siêu thăng dính liền ngay trong đà tiến bước về với ý nghĩa và giá trị tối hậu. Lonergan miêu tả cuộc hoán cải tôn giáo với những đặc nét như sau: “bị chộp bởi mỗi bản khoản tối hậu,” “phải lòng thế giới bên kia,” và “mối tình không biên giới.”³⁹ Hoán cải tôn giáo không phải đơn thuần là chuyện có đạo, nhưng chính là cuộc điều chỉnh toàn diện cho hướng đi của cả cuộc sống một cá nhân.

Tổng hợp của Lonergan cũng không tránh khỏi được những nhận định phê bình, chỉ trích từ nhiều phía đưa ra. So sánh Lonergan với Schleiermacher, Langdon Gilkey lý luận nói rằng vai trò cơ bản gán cho hoán cải sẽ làm cho chiều kích công cộng của các tác vụ thần học suy yếu đi, và mở đường đưa phương pháp của Lonergan đến chỗ bị coi là nặng mùi học thuyết chủ quan.⁴⁰ Dù có nêu lên một vấn nạn lớn, thì lời phê bình buộc tội trên đây cũng cho thấy là đã đánh giá nhẹ chiều kích chú giải trong tất cả mọi thứ kinh nghiệm. Như là điều kiện tiên quyết, việc nhận thức đòi phải có một mối quan hệ sống đối với chủ đề cần được nhận thức. Do đó, tri thức về tôn giáo và việc giải thích các văn bản tôn giáo cũng đòi phải có như là điều kiện

38. Xin xem Walter Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (Mahwah, N.J.: Paulist, 1986), viết về mối liên hệ mà cách hiểu theo Lonergan về hoán cải có đối với các học thuyết bản đến đà phát triển về mặt luân lý và tâm lý.

39. *Ibid.*, 241-44.

40. Xin xem Langdon Gilkey, “Empirical Science and Theological Knowing,” trong cuốn sách của Philip McShane, ed., *Foundations of Theology* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1972), 76-101. Cũng trong cuốn sách ấy, David Tracy đã đưa ra một nhận định phê bình tương tự: xin xem “Lonergan’s Foundational Theology: An Interpretation and a Critique,” 197-222.

tiên quyết, một mối quan hệ sống đối với nội dung của bản văn. Công tác giải thích về tôn giáo cần đến một kỹ thuật chú giải hai chiều kích; bởi vì công tác chú giải này cần phải căn cứ không những theo mô mẫu hoặc thể loại mà người giải thích dùng để thấu hiểu hay cắt nghĩa một biến cố, một hành động, hoặc một biểu tượng tôn giáo mà thôi, nhưng còn theo cả ý nghĩa mà chính các tác nhân tôn giáo gán cho biến cố, hành động hoặc biểu tượng ấy nữa.⁴¹ Cùng với học thuyết duy thực phê bình, khái niệm do Lonergan đưa ra về hoán cải, đã cố làm sao cho tình trạng căng thẳng giữa các khuynh hướng khách quan và chủ quan, giữ được thể quân bình hầu tránh cho khỏi bị chỉ trích.

Thêm vào đó, vấn nạn sau đây đã được nêu lên, đó là: thử hỏi có quyền coi nhẹ các tác giả và các lập trường có tầm cỡ lớn trong lịch sử triết học (như Hume, Kant, hoặc Hegel chẳng hạn) hay là trong lịch sử thần học (chẳng hạn như Tectullianô, Ôrigênê, hoặc Athanasiô), biến tất cả trở thành những phạm trù khoa học luận trừu tượng như là chủ nghĩa kinh nghiệm duy vật, chủ nghĩa lý tưởng, hoặc là chủ nghĩa duy thực phê bình, như Lonergan thường làm hay không? Dù sao thì Lonergan cũng đã có những đóng góp đáng kể cho công trình suy tư thần học. Nhờ biết ứng dụng siêu học thuyết tri thức mà ông đề xướng, vào các vụ tranh cãi trong lịch sử về những vấn đề chuyên biệt của thần học, tác giả đã có công nêu bật tầm trọng yếu của khoa học luận đối với các quan điểm cụ thể trong thần học.

Mô mẫu và Phân tích theo Phạm trù

Từ "mô mẫu" (*models*) đã trở thành thông dụng trong nhiều bộ môn khoa học khác nhau. Trong các ngành khoa học tự nhiên, mô mẫu là cách thức miêu tả một hiện tượng làm sao để minh họa cho được một số các đặc tính cơ bản của hiện tượng đó, và những mối tương liên giữa các đặc tính này.⁴² Mô mẫu

41. Xin xem cuốn *Foundational Theology* của tôi, tt. 285-301, trình bày các luận chứng về chiều kích chú giải của kinh nghiệm, và về kỹ thuật chú giải hai chiều kích.

nêu bật một số đặc nét, và bỏ rơi các đặc nét khác. Qua cách thức ấy, mô mẫu mang lại một kiểu phối trí các khái niệm, giúp phác họa ra được một lối nhìn đặc trưng về một hiện tượng, xuất phát từ một phối cảnh cá biệt nào đó. Một lối dùng từ tương tự cũng đã được ứng dụng một cách phổ thông vào trong thần học hệ thống, với mục tiêu làm cho bản chất phối cảnh (*perspectival nature*) của các phạm trù thần học sáng tỏ thêm lên.

Avery Dulles và mô mẫu trong thần học Avery Dulles, một trong những thần học gia công giáo có ảnh hưởng hàng đầu tại Bắc Mỹ, đã thường xuyên dùng đến các mô mẫu vào việc nghiên cứu thần học, chẳng hạn như là để tìm hiểu về các chủ đề như Giáo Hội, mạc khải, phong trào đại kết, Kitô học và thế giới công giáo. Công trình ứng dụng mô mẫu để tìm hiểu về Giáo Hội là công trình gây được ảnh hưởng lớn nhất.⁴³ Trong cuốn *Mô mẫu về Giáo Hội*, không những biện luận nói rằng cách hiểu khác nhau về Giáo Hội là nhân tố gây ra tình trạng khác biệt giữa các thể loại Giáo hội học khác nhau, Dulles còn cho rằng sở dĩ có tình trạng khác biệt như thế, một phần là vì nhiều mô mẫu khác nhau đã được dùng để miêu tả Giáo Hội. Tác giả coi các hình thức biểu trưng: tổ chức có thể chế, cộng đồng thông hiệp nhiệm mầu, bí tích, sứ giả tiên hô và kẻ tội tở, như là những mô mẫu thịnh hành nhất trong thần học hiện đại. Trong các tác phẩm ra mắt ít lâu sau đó, Dulles còn nêu thêm một hình thức biểu trưng bao hàm khác, đó là mô mẫu căn cứ vào tư cách làm môn đồ.⁴⁴

Tầm quan trọng của phương pháp ứng dụng trên đây (và phần nào, cũng là lý do giải thích vì sao cuốn sách của Dulles đã gây được ảnh hưởng lớn) nằm ở chỗ nó giúp cho các tín đồ

42. Marx W. Wartofsky, *Models: Representation and the Scientific Understanding* (Boston: D. Reidel Company, 1979).

43. Avery Dulles, *Models of the Church* (New York: Doubleday, 1974).

44. Avery Dulles, *A Church to Believe In* (New York, Crossroad, 1982).

công giáo thuộc nhiều khuynh hướng khác nhau, có được điều kiện để hiểu nhau và quyết tâm trao đổi với nhau trong tinh thần hợp tác xây dựng. Các thần học gia và các thừa tác viên thuộc khuynh hướng nhìn Giáo Hội theo mô mẫu một tổ chức có thể chế, đã không hiểu được lập trường của các thần học gia và các thừa tác viên có cách nhìn Giáo Hội theo mô mẫu *communio* (cộng đồng thông hiệp). Việc ý thức có nhiều mô mẫu khác nhau, đã đưa tới kết luận tất yếu này là mỗi quan điểm đều có một đường lối riêng để hiểu biết về một chiều kích quan yếu và không thể thiếu được của Giáo Hội, và cùng lúc lại cho thấy rằng các quan điểm khác cũng có khả năng tương đương như thế. Trong thời hậu công đồng Vaticanô II, khi mà các thể loại Giáo hội học khác nhau thường va chạm lẫn nhau trên lý thuyết cũng như trong thực tế, thì phương thức nghiên cứu trên đây đã đóng góp rất nhiều để giúp cho các lập trường khác nhau biết nhìn nhận và tiếp nhận lẫn nhau.

Phân tích Trong thiên khảo cứu về mạc khải, Avery **Phạm trừ** Dulles đã đề ra các mô mẫu sau đây để dùng vào việc giải thích các thể loại thần học khác nhau về mạc khải: giáo lý, lịch sử, kinh nghiệm nội tâm, cuộc hiện diện biện chứng, và tâm nhận thức mới.⁴⁵ Tác giả quan niệm rằng hiểu mạc khải theo thể cách biểu tượng là phương thức hay nhất để có thể phối kết các quan điểm của hết thảy mọi mô mẫu trên đây. Ngoài ra, các mô mẫu về mạc khải ấy cũng thường gây ảnh hưởng sâu đậm cùng giữ vai trò làm nền móng đối với các quan niệm khác nhau về phương pháp thần học cũng như về phong trào đại kết.

Ngoài việc phân tích các khoa học luận và mô mẫu mạc nhiên, thần học hiện đại còn chăm chú dùng nhiều loại phạm trù khác nhau vào trong thần học. Vì thế, người ta ngày càng lưu ý nhiều hơn tới tầm trọng yếu và những hình thái đa dạng của các phạm trù nòng cốt trong các nhận định thần học. Bộ Giáo lý Đức tin đã đề cập đến vấn đề này trong văn kiện *Mysterium Ecclesiae* bàn về tính

45. Avery Dulles, *Models of Revelation* (New York: Doubleday, 1983).

chất lịch sử của giáo lý kitô.⁴⁶ Văn kiện xác định về một số điểm như sau: (1) bản chất khiếm toàn của mọi hình thức khẳng định giáo lý, (2) bối cảnh tính của các khẳng định trong giáo lý, vì đó là những câu trả lời cho những vấn đề cá biệt, không có tính cách phổ quát (3) bản sắc ngôn ngữ của các giáo thuyết, và (4) việc phân biệt giữa một bên là chân lý được xác định qua một công thức giáo lý, và bên kia là các phạm trù cùng vũ trụ quan triết học dùng để diễn đạt chân lý ấy.

Được đưa ra nhằm trả lời cho việc Hans Kung chỉ trích đặc ân bất khả ngộ của Giáo Hoàng,⁴⁷ văn kiện *Mysterium Ecclesiae* xác minh rằng cho dù có chịu điều kiện hạn chế khắt khe của hoàn cảnh lịch sử và ngôn ngữ, thì các công thức diễn đạt giáo lý cũng vẫn minh định biểu đạt chân lý. Văn kiện khẳng định rằng không phải chỉ đại khái nói lên phần nào chân lý, các công thức giáo lý còn thực sự biểu đạt một khía cạnh nhất định nào đó của chân lý, cho dù là trong một cách thức nhất thiết phải riêng biệt và lệ thuộc vào các điều kiện lịch sử, bối cảnh cùng ngôn ngữ. Việc xác định bản chất lịch sử của các cách thể diễn đạt và các phạm trù được dùng tới trong phương thức diễn đạt giáo lý, đã khơi dậy một thách đố lớn cho công tác nhận thức và đánh giá không những nội dung của các công thức diễn đạt giáo lý, mà cả các phạm trù chủ yếu của phương pháp thần học nữa.

Các giáo thuyết cổ truyền thường được trình bày theo lối dùng các phạm trù vay mượn từ các trường phái triết học. Ngày nay, tính cách thích đáng của các phạm trù ấy, đang gặp phải nhiều thách đố và đang bị đặt lại vấn đề. Trong hai từ “biến thể” (*transubstantiation*) và “biến nghĩa” (*transignification*), từ nào là thích đáng nhất để diễn đạt những gì Giáo Hội tin về bí tích Thánh Thể? Có phải công thức “hai bản tính và một ngôi vị” là công thức thích đáng để biểu đạt những gì tín điều kitô học cổ truyền hằng khẳng định hay không? Có phải là thực tại biểu đạt qua khái niệm “kết hiệp bản thể/ngôi hiệp” (*hypostatic*

46. Xin xem bài bình luận của Ratzinger, trong *Principles*, 228-30.

47. Hans Kung, *Infallible: An Inquiry* (New York: Doubleday, 1971).

union) sẽ được khái niệm “đồng nhất hóa trong ngôi vị” (*hypostatic identification*) diễn đạt tốt hơn hay không? Để biểu đạt hiệu lực của các bí tích, thì nên dùng các phạm trù về quan hệ nhân quả theo Aristốt, hay là các phạm trù rút ra từ hiện tượng học về sự việc gặp gỡ? Thế nên, các thần học gia hiện đang bàn cãi sôi nổi để xem các phạm trù hay hình thức biểu đạt mới của thời nay tỏ ra thích hợp hơn hay thua các phạm trù và hình thức cổ truyền. Cuộc tranh luận triết học làm móng cho cuộc tranh cãi thần học, cũng phức tạp không kém. Còn việc phân biệt giữa nội dung và phạm trù hay công thức khái niệm (*conceptual scheme*) thì bị chỉ trích cũng nhiều, mà được ủng hộ cũng không kém.⁴⁸

Công tác phân tích các phạm trù cơ bản đóng giữ một vai quan trọng trong việc thấu hiểu không những các hình thức biểu đạt giáo lý không thôi, mà còn cả phương pháp thần học nữa. Không thể hiểu được nhiều về thần học hiện đại, nếu không biết lưu ý tới những biến đổi trong cách thức chọn và dùng các phạm trù cơ bản. Những dấu vết mà ảnh hưởng của Martin Heidegger để lại trong thần học công giáo là một thí dụ cụ thể về những biến đổi ấy. Trong cuốn *Being and Time* (Hữu Thể và Thời Gian), Heidegger đã cho rằng các phạm trù về hữu thể từng được dùng đến kể từ thời triết học Hy Lạp cho đến Descartes, đều không thích hợp để diễn tả thời gian tính, lịch sử tính và sự kiện tính của cuộc con người hiện hữu trong thế giới. Vì thế, ông đã tìm cách để thay thế các phạm trù kia bằng những phạm trù rút ra từ việc phân tích cuộc hiện hữu của con người ngay từ trong tính chất thời gian của chính cuộc hiện hữu ấy.⁴⁹ Các phạm trù mà ông gọi là “hiện sinh thể” (*existentials*) ấy sẽ tiêu biểu cho những gì là đặc thù trong cuộc hiện hữu của con người: hữu-thể-hướng-về-sự-chết, niềm âu lo, khả năng tự kỷ minh giải.⁵⁰ Không thể hiểu được nhiều và cho chính xác về hệ thống thần học của Rahner, nếu không

48. Xin xem thiên tiểu luận của Donald Davidson, tựa đề “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” nay đã được xuất bản trong cuốn *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon, 1984), 183-98.

49. Heidegger, *Being and Time*, 41-49.

50. *Ibid.*, phần 2, 277-487.

biết để ý đến điểm này là ngoài các phạm trù kinh viện cổ điển ra, thần học gia này cũng đã dùng đến các phạm trù “hiện sinh thể” của Heidegger. Trong cùng một cách thức tương tự, Lonergan đã chuyển dịch “từ tâm lý học về khả năng đến nỗ lực phân tích chủ ý” để rút cục kết luận rằng “những ngôn từ và những mối quan hệ cơ bản trong thần học sẽ không còn thuộc lãnh vực siêu hình học như trong thời trung cổ nữa, nhưng là thuộc lãnh vực tâm lý học.”⁵¹ Cũng còn có thể trưng dẫn thêm nhiều thí dụ tương tự, rút ra hoặc là từ hệ thống thần học của các nhà thần học khác (như Edward Schillebeeckx, Piet Schoonenberg, Charles Curran), hay là từ các trào lưu thần học (chẳng hạn như thần học giải phóng). Vì lẽ đó, thần học hiện đại cần phải gia công dùng phương pháp siêu học thuyết mà nghiên cứu về các phạm trù cơ bản được dùng vào trong việc đào sâu và trình bày thần học.

Bên kia giới mức Siêu học thuyết

Tim hiểu về bất cứ một thể loại siêu học thuyết nào, dù đó là những thuyết về khoa học luận hay là những cách phân tích mô mẫu và phạm trù, thì cũng cần phải luôn luôn lưu ý đến điểm quan trọng này là tự chúng, các hình thức siêu học thuyết ấy không phải là những phương pháp nghiên cứu thần học, mặc cho chúng có hữu ích đến mấy đối với thần học và phương pháp thần học. Đó là điểm đã được Karl Rahner nêu bật và nhấn mạnh đến. Bàn về khái niệm do Lonergan đưa ra, liên quan đến các ngành chuyên biệt theo chức năng trong thần học, Rahner đã hoài nghi không biết phương pháp của Lonergan có đủ điều cần thiết và những yếu tố đặc thù cốt yếu để được coi là một phương pháp thực sự thần học hay không.⁵²

51. Lonergan, *Method in Theology*, 343.

52. “Đối với tôi, học thuyết về phương pháp thần học của Lonergan xem ra quá tổng quát, đến độ có thể được coi là tổng quát thích dụng cho bất cứ bộ môn khoa học nào, và do đó, không phải là phương pháp học của thần học theo đúng nghĩa của nó, nhưng chỉ là một thể loại phương pháp học tổng quát về khoa học nói chung, được minh họa với những thí dụ lấy từ trong thần học.” (Karl Rahner, “Some Critical on ‘Functional Specialties in Theology,’” trong cuốn McShane, ed., *Foundations of Theology*, 194).

Theo Rahner, thì Lonergan đã không khai triển một phương pháp, cho bằng mô tả về các cấu trúc tri thức có dự phần vào trong bất cứ hành động tìm kiếm nào của con người, kể từ thái độ dò dẫm nhìn trời để tìm cho ra đầu mối của nguồn gốc vũ trụ, cho đến việc tìm đọc một cuốn sách dạy làm bếp để biết cách thức làm bánh. Chính đầu đề cuốn sách của Lonergan đã cho thấy rõ về sự kiện đó, bởi lẽ tựa đề của tác phẩm không phải là “phương pháp thần học”, mà là “Phương Pháp trong Thần học” (*Method in Theology*).⁵³Tương tự như thế, việc đưa các mô mẫu dùng vào trong thần học cũng đã bị phê bình chỉ trích. Các mô mẫu giúp cho có được những công cụ phân tích hữu ích; tuy nhiên, công tác suy tư thần học đòi phải tiến xa hơn, vượt qua bên kia giới mức của việc chỉ biết chăm chăm chú chú phân tích lợi và hại, ưu và khuyết của từng mô mẫu một; công tác ấy đòi phải tích cực ra tay thực hiện sứ mạng xây dựng và hệ thống hóa của thần học. Trong chiều hướng ấy, đường lối trình bày sau đây, đường lối dùng đến phương pháp tương quan liên đới, sẽ mở ra một viễn cảnh bao quát hơn cho phương pháp thần học.

PHƯƠNG PHÁP TƯƠNG QUAN LIÊN ĐỐI

Phương pháp tương quan liên đới (*method of correlation*) khởi xuất hồi thế kỷ 19, và khởi xuất trong tư thế chuyên biệt là một phương pháp thần học. Trong thế kỷ 20, phương pháp đã được đón nhận rộng rãi trong giới thần học gia; được thế, cách riêng là nhờ ảnh hưởng của Paul Tillich. Dưới một dạng thái biến cải, phương pháp tương quan liên đới đã được nhiều thần học gia công giáo tiếng tăm trọng dụng. Phác thảo lại cách thức Paul Tillich sử dụng phương pháp tương quan liên đới, sẽ giúp có được một cái nhìn về quá trình triển phát của phương pháp này trong nền thần học công giáo hiện đại.

53. Lonergan, *Method in Theology*.

Quá trình triển phát

Phản ứng hồi thế kỷ mười chín đối với Schleiermacher. Phương pháp tương quan liên đới bắt nguồn từ chủ hướng "thần học trung gian" (*Vermittlungstheologie*) của nền thần học Tin lành Đức hồi giữa thế kỷ

19.⁵⁴ Trào lưu thần học này đã tìm cách làm trung gian dung hòa giữa truyền thống lấy Kinh Thánh làm khởi điểm cho thần học một bên, và bên kia là chủ trương của Schleiermacher chọn kinh nghiệm tôn giáo làm khởi điểm. Trào lưu này chủ trương dùng phương pháp tương quan liên đới làm phương thế nối kết giữa khoa học và đức tin, giữa Kinh Thánh và lý trí.

Quan niệm của Paul Tillich về Tương quan Liên đới. Paul Tillich khai triển phương pháp tương quan liên đới theo một cách hiểu riêng về tương

quan liên đới.⁵⁵ Có thể có ba loại tương quan liên đới như sau: loại thống kê, như trong tương quan giữa các dữ kiện; loại luận lý, như trong quan hệ tùy thuộc lẫn nhau giữa các khái niệm (ví dụ: toàn bộ và từng phần); và loại thực sự, như trong quan hệ tùy thuộc lẫn nhau giữa các sự vật và các biến cố. Ba loại tương quan này cũng có mặt ở trong thần học. Tương quan đối chiếu thống kê giữa các biểu tượng tôn giáo và những gì chúng biểu trưng, làm nên nội dung của vấn đề nhận thức tôn giáo. Tương quan luận lý giữa các khái niệm về thần thiêng và các khái niệm về nhân thế, đóng giữ vai trò xác định ý nghĩa cho ngôn từ dùng để diễn đạt về Thiên Chúa và thế giới. Và mối tương quan tùy thuộc lẫn nhau thực sự giữa các sự vật và các biến cố, hiển hiện lên ở

54. Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheologie* (Uppsala: University of Uppsala Press, 1965).

55. Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63), 1:59-66; xin cũng xem 2:14. John P. Clayton, *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology* (New York: De Gruyters, 1980).

trong tương quan liên đới giữa cứu cánh tối hậu của mình và cái mình nhằm đến cách chung quyết. Loại tương quan đối chiếu thứ ba này là loại đặc thù của mối quan hệ giữa thực tại thần thiêng và thực tại nhân thế trong kinh nghiệm tôn giáo. Tương quan đối chiếu này trong quan hệ thần thiêng-nhân thế, biểu hiện một mối tương quan liên đới thực sự trên bình diện hữu thể cũng như thực tại, giữa những gì là thần thiêng và những gì là nhân thế.

Tillich định nghĩa và áp dụng phương pháp tương quan liên đới theo nhiều cách thức khác nhau. Ông đã xây dựng phương pháp tương quan liên đới theo cách kiểu đặt tương quan liên đới giữa nghi vấn và giải đáp, cũng như giữa hình thức và nội dung. Liên quan đến cách kiểu thứ nhất, tác giả đã viết rằng: “Thần học đặt lên những câu hỏi tiềm ngụ trong cuộc sống con người, và theo sự hướng dẫn của các câu hỏi ấy, thần học đưa ra những giải đáp tiềm ẩn trong sự việc Thiên Chúa tự biểu hiện mình ra.”⁵⁶ Việc áp dụng phương pháp tương quan liên đới của Tillich vào trong thực tế thì hết sức là phức tạp, bởi vì tác giả dùng khái niệm tương quan liên đới để diễn đạt không những mối tương quan giữa nghi vấn và giải đáp mà thôi, nhưng còn để diễn tả cả hình thức và nội dung của kinh nghiệm mà con người có về tính chất giới hạn của mình cũng như về tính cách tượng trưng của các biểu tượng con người phải dùng đến trong lãnh vực tôn giáo nữa.⁵⁷ Tillich phân tích về lý trí, hữu thể, hiện hữu và lịch sử, với chủ ý nêu bật một vấn đề cơ bản có thể được đặt trong tương quan liên đới với các biểu tượng của mạc khải: Thiên Chúa, Đức Kitô, Thần Khí, và Nước Thiên Chúa.

Tương quan Liên đới trong Thần học Công giáo Hiện đại

Ngày nay, nhiều thần học gia công giáo nghĩ rằng phương pháp tương quan liên đới là phương pháp hùng hồn nhất để

56. Text of Footnote

57. Xin xem Langdon Gilkey, *Gilkey on Tillich* (New York: Crossroad, 1990), 56-78, 171-96.

nói lên sứ mạng của thần học. Như Hans Kung đã có dịp nhận định, hiện nay giữa các thần học gia, đang có một mối nhất trí rộng rãi cho rằng thần học ở trong một thế lưỡng cực, và hai cực này phải được đặt vào trong tương quan liên đới với nhau. Tuy vậy, cũng có nhiều khác biệt lớn trong cách hiểu về hai cực nói trên, cũng như trong cách thức nối kết chúng vào trong tương quan liên đới với nhau. Chỉ cần phác họa sơ về bốn trường hợp đặc biệt sau đây của phương pháp không thôi, thì cũng đã minh họa tạm đủ về những nét lớn trong các điểm tương đồng và dị biệt như vừa nói tới. Bốn trường hợp đó là: chủ hướng tương quan liên đới phê bình và các nguyên tắc cấu trúc của Edward Schillebeeckx; cách kiểu Hans Kung dùng phương thức đối chiếu phê bình để bắc cầu nối kết giữa Đức Kitô lịch sử với hiện tại; tương quan liên đới với nguyên tắc ngôn sứ do Rosemary Radford Ruether chủ trương; và hình thái tương quan liên đới phê bình hỗ tương do David Tracy chủ xướng.

Tương quan Liên đới Phê bình và các Nguyên tắc Cấu trúc: Schillebeeckx. Schillebeeckx quan niệm tương quan liên đới như là một mối “tương quan liên đới giữa hai cội nguồn của thần học... một bên là truyền thống các kinh nghiệm kitô, và bên kia là kinh nghiệm trong cuộc sống hiện tại.”⁵⁸ Cách hiểu như thế về tương quan liên đới khác hẳn với lối quan niệm của Paul Tillich. Tillich phân biệt giữa phương thế trung gian với cội nguồn của mạc khải, để đi đến chỗ xác quyết rằng kinh nghiệm là một thứ phương thế môi giới, chứ không phải là một loại cội nguồn của mạc khải. Ngược lại, Schillebeeckx thì cho rằng tương quan liên đới bắc cầu quan hệ giữa “hai cội nguồn”— được gọi là hai cực— của thần học: kinh nghiệm trong truyền thống và kinh nghiệm trong cuộc sống hôm nay. Tác giả nhấn mạnh đến vai trò của “tương quan liên đới phê bình và đôi lúc, của cả

58. Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books "Jesus" and "Christ"* (New York: Crossroad, 1981), 50.

việc đối chiếu phê bình giữa hai 'cội nguồn' nữa."⁵⁹ Schillebeeckx đã có dịp miêu tả rõ hơn về hai cực ấy của thần học.

Trong khi phân tích truyền thống kinh nghiệm kitô (cực một), Schillebeeckx quan niệm rằng cho dù có hàm chứa nhiều dạng thể thần học khác nhau, thì các văn bản Tân Ước vẫn giữ một thống nhất tiềm ẩn là một kinh nghiệm cơ bản về ơn cứu độ Thiên Chúa ban qua Đức Giêsu. Chính "kinh nghiệm cơ bản ấy đã được diễn giải theo nhiều cách khác nhau; nhưng nó vẫn là như nhau."⁶⁰ Kinh nghiệm ấy thành hình từ bốn nguyên tắc cấu thành sau đây: niềm tin vào ý Thiên Chúa muốn cho mọi người được cứu độ (nguyên tắc thần học-nhân chủng học); niềm tin vào sự kiện Đức Giêsu là khởi điểm của việc Thiên Chúa tự biểu hiện chính mình ra một cách dứt khoát (trung gian của Đức Kitô); niềm tin ý thức rằng thiên tình sử mà Thiên Chúa phô diễn trong Đức Giêsu, vẫn hằng tiếp diễn qua sứ điệp và cuộc sống của Giáo Hội (trung gian của Giáo Hội); và niềm tin xác nhận rằng lịch sử cứu độ không thể nào đạt tới mức thành toàn viên mãn ngay ở tại dưới thể này được (chiều kích cánh chung).

Trong khi phân tích kinh nghiệm cuộc sống hôm nay (cực hai), Schillebeeckx nhận định rằng cực hai này được tiêu biểu qua hai nhân tố trái ngược nhau: đà hướng đơm đầy hy vọng nhìn về viễn ảnh tương lai, và thực trạng trực diện với khổ đau quá độ cùng bất công vô nghĩa. Cá nhân chủ nghĩa vụ lợi của Tây phương tân thời là lý do và là nguyên nhân chính gây nên tình trạng mâu thuẫn ấy. Thực trạng cá nhân chủ nghĩa này làm cho hy vọng vào tương lai, nhưng cũng mang lại những khổ đau và bất công. Đành rằng tự do là giá trị căn bản trong kinh nghiệm cuộc sống con người, nhưng thực tế là một khi đã bị cá nhân chủ nghĩa vụ lợi đầu độc, và đi kết bè kết lũ với khoa học kỹ thuật, thì rất thường khi, tự do ấy trở thành công cụ làm tối cho lòng tham không đáy của tư lợi cá nhân.

Schillebeeckx cho rằng cần phải thiết đặt một mối tương

59. Ibid., 51

60. Ibid.

quan liên đới phê bình giữa câu chuyện về Đức Giêsu và những con người ngày nay chỉ biết sống vụ lợi. Câu chuyện ấy nhắc nhở và mời gọi mọi người hoán cải. Việc nhắc nhở mời gọi thay lòng đổi dạ ấy chính là tiêu đích mà tương quan liên đới phê bình nhắm tới. Vì thế, đối với Schillebeeckx, tương quan liên đới trước hết mang ý nghĩa chỉ về cuộc đối chiếu với cuộc đời Đức Giêsu là nhân tố có khả năng làm nảy sinh nên biến cố hoán cải. Làm cơ bản cho quan niệm của Schillebeeckx về phương pháp tương quan liên đới là việc phân biệt giữa các khái niệm: sử nhất thời, sử cục diện, và sử cấu trúc. Sử nhất thời là lịch sử ghi lại sự kiện các biến cố đến rồi đi, xảy ra hằng ngày. Sử cục diện thì tỏa rộng ra hơn và bao trùm những trụ trục văn hóa dài rộng trong lịch sử loài người. Còn sử cấu trúc thì không đổi thay, đứng làm trụ cột cho sử nhất thời và sử cục diện diễn biến, chuyển hóa chung quanh.⁶¹ Mục tiêu mà tương quan liên đới phê bình nhắm tới, là tìm hiểu hầu xác định cho chắc chắn về tính chất đồng nhất trong cấu trúc của kinh nghiệm Kitô được biểu đạt qua nhiều phạm trù khác nhau tùy cục diện từng thời đại, chẳng hạn như trong thời đại Palestin hoặc trong thời đại Hy Lạp. Tìm hiểu hầu xác định về tính chất đồng nhất trong sử cục diện chính là để làm cho tính chất đồng nhất của câu chuyện Kitô giáo tác động được đến kinh nghiệm Kitô ngày nay, và nhờ đó, có thể giúp cho lịch sử về công trình cứu độ Đức Kitô đã thực hiện, trở thành cho mọi người hôm nay, một lời tha thiết mời gọi đón nhận ơn cứu độ, một lời mời gọi có sức đối đầu với kinh nghiệm hiện đại, cũng như có sức đưa ra những nhận định phê bình hầu sửa đổi những thái độ, quan niệm cá nhân chủ nghĩa và khát vọng chiếm hữu đang thao túng giữa thời đại ngày nay.

Đối chiếu Phê bình và Đức Chọn từ ngữ đối chiếu phê bình
Giêsu Sinh tiền: Kung. thay cho *tương quan liên đới phê bình*, Hans Kung đã muốn khai triển phương pháp tương quan liên đới ra cho rộng hơn, để làm thành một phương pháp đối chiếu phê bình giữa Đức Giêsu

61. Xin xem Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (New York: Crossroad, 1979).

sinh tiền và cảnh huống hiện tại.⁶² Kung thay từ tương quan liên đới bằng từ đối chiếu, rồi thay vì nói “hai cội nguồn”, thì lại nói “hai cực”, và mô tả về hai cực này trong một cách thức khác hẳn với Schillebeeckx.

Thần học có sứ mạng khơi dậy một cuộc đối chiếu giữa Đức Giêsu sinh tiền và cảnh huống hiện tại. Cực đầu tiên là chính Đức Giêsu sinh tiền, chứ không phải là biểu tượng Kinh Thánh hay là Đức Kitô của đức tin. Dù trong các tác phẩm thần học viết về sau, Kung đã sửa đổi lập trường của mình lại, để bao gồm vào trong cực thứ nhất này, cả truyền thống kitô nữa, thì ông cũng vẫn đặc biệt nhấn mạnh đến Đức Giêsu lúc sinh thời tại thế. Đức Giêsu tại thế —Đức Giêsu thuở ban đầu như đã được biết qua cuộc nghiên cứu phê bình lịch sử—là chuẩn tắc và là tiêu chí của đức tin kitô. Theo Kung, thì cuộc nghiên cứu phê bình lịch sử về Đức Giêsu có thể giúp cho nhận ra rằng “Đức Kitô của đức tin mà chúng ta tin nhận, là chính con người Giêsu thành Nadarét chứ không phải là ai khác, hoặc giả không phải là ai cả.”⁶³ Việc nghiên cứu phê bình lịch sử cũng giúp cho tránh được khỏi mất công xây dựng hoặc chạy theo những hình ảnh và quan niệm sai lệch về Đức Kitô của đức tin. Công trình nghiên cứu ấy sẽ đưa đường dẫn lối đến gặp gỡ với Đức Giêsu của lịch sử, tức là với Đấng làm quy tắc và làm tiêu chí cho Đức Kitô của đức tin.

Trong cách đối chiếu phê bình cực thứ nhất với cực thứ hai, Kung cũng không đồng ý với lối Schillebeeckx miêu tả về cực thứ hai, tức là về kinh nghiệm thời nay. Kung không quan niệm giống Schillebeeckx về tân đại. Thực ra, theo Kung, cá nhân chủ nghĩa vụ lợi chưa phải là những gì nói lên bản chất đặc trưng của tân đại, cũng chưa phải là những gì mang khổ đau quá độ đến cho thời đại này. Nhưng chính tình trạng chế độ

62. Về phương pháp này, xin xem Leonard Swidler, ed., *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Kung and Edward Schillebeeckx* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), cộng với những thay đổi bổ túc đưa ra ở trong cuốn Hans Kung, *Theology for the Third Millennium* (New York: Doubleday, 1988).

63. Kung, *Theology for the Third Millennium*, 111.

quan liêu tràn ngập và thực trạng thiếu tự do cá nhân mới đúng là những gì đã ghi đậm những dấu đặc thù lên trên thời tân đại.

**Tương quan Liên
đới và Nguyên tắc
Ngôn sứ: Ruether**

Rosemary Radford Ruether đã dựa theo nhân quan thần học nữ quyền và đường lối nhấn mạnh đến nguyên tắc ngôn sứ mà khai triển phương pháp tương quan liên đới. Khác với Hans Kung, bà không giới thiệu phương pháp tương quan liên đới như là một phương pháp được sự nhất trí chung tán đồng, vì bà cho rằng phương pháp ấy có thể được áp dụng theo nhiều cách khác nhau.⁶⁴ Bà hiểu nguyên tắc ngôn sứ như là một nguyên tắc phê bình năng động.⁶⁵ Đó là một nguyên tắc, bởi lẽ nó không quy chiếu về một truyền thống hay một bộ văn bản đặc biệt nào cả; nói cho đúng hơn, đó là một nguyên tắc có mặt ở trong nhiều truyền thống và văn bản khác nhau. Là một nguyên tắc năng động, nguyên tắc ấy không tụ đọng lại ở trong một hình thái nhất định; ngược lại, nó biến hóa và chịu đổi thay. Là một nguyên tắc phê bình, nguyên tắc ấy lên án các hình thức áp bức đè nén, như chế độ phân biệt giai cấp xã hội, tình trạng phân biệt chủng tộc và phân biệt giới tính. Theo lời bà, “Xuất phát từ các nguyên tắc Kinh Thánh, thần học nữ quyền chỉ có thể trở thành hiện thực khi nào các nguyên tắc ngôn sứ được thấu hiểu một cách trọn vẹn hơn, tức là như những nguyên tắc đòi phải loại bỏ mọi hình thức đề cao một nhóm người trong xã hội coi họ như là hình ảnh và như là tác viên của Thiên Chúa mà chống lại các nhóm khác, cũng như mọi cách thức dựa vào Thiên Chúa để biện bạch cho những hành động thống trị và áp bức đè nén trong xã hội.”⁶⁶

64. Rosemary Radford Ruether, “Is a New Christian Consensus Possible?” trong Swidler, ed., *Consensus in Theology?* 33-39.

65. Xin xem Rosemary Radford Ruether, “Feminist Interpretation of the Method of Correlation,” trong Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 111-24.

66. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983).

Tương quan Liên đới Phê bình Hồ tương: Tracy David Tracy nêu ý kiến cho rằng theo một “định nghĩa được rộng rãi chấp nhận,” thì sứ mạng của thần học là “thiết đặt những mối tương quan liên đới phê bình hồ tương giữa một cách thức giải thích truyền thống kitô và một cách thức giải thích về cảnh huống hiện tại”; đó chỉ là “một phương pháp tương quan liên đới đã được tu chính lại”, vì “thực ra, nó không là gì khác ngoài phương sách dựa vào tình trạng tự ý thức về chính mình một cách chú giải, mà mình giải và sửa đổi thần học cổ điển.”⁶⁷ sở dĩ phải tự ý thức về chính mình một cách chú giải, là vì phương sách ấy không viện vào uy thế của thực tại cuộc sống kitô cho bằng của các mối tương quan liên đới phê bình hồ tương giữa hai phần bộ của công tác giải thích.⁶⁸

Trong tiến trình hình thành quan niệm của mình về phương pháp tương quan liên đới, David Tracy đã lấy lại và quảng diễn rộng ra cách thức Schubert Ogden đề xuất nhằm phân biệt hai loại tiêu chí khác nhau: tiêu chí để phân định tính chất xứng hợp đối với truyền thống, và tiêu chí để nhận định tính chất khả tri đối với hoàn cảnh.⁶⁹ Lấy lại cách phân biệt giữa chân lý và ý nghĩa, Ogden lý luận rằng tiêu chí về tính chất xứng hợp, rút ra từ chứng từ của các tông đồ, giữ vai trò xác định ý nghĩa hay đặc tính của Kitô giáo; còn tiêu chí về tính chất khả tri thì giúp cho việc nhận định về chân lý của đức tin kitô.

Trong khi trình bày quan niệm của mình về phương pháp tương quan liên đới, Tracy đã phân biệt và xác định kỹ lưỡng về tính chất của các tiêu chí kia. Hiểu theo tư thế là những tiêu

66. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983).

67. Robert M. Grant cùng với David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, rev. ed., (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 170.

68. David Tracy, “What Is Fundamental Theology?” *Journal of Religion* 54(1974): 13-34. Được tu chính lại, bài viết này đã trở thành chương 2 của cuốn *Blessed Rage for Order* (New York: Crossroad, 1975).

69. Xin xem Schubert Ogden, *On Theology*, (New York: Harper and Row, 1986), 1-22. Ngoài cuốn *Blessed Rage for Order*, xin xem thêm Tracy, *The Analogical Imagination*, và *Plurality and Ambiguity*.

chí thần học, các tiêu chí về tính chất xứng hợp tất yếu đưa tới kết luận này là “xét theo thần học, thì việc căn cứ vào tính chất xứng hợp mỗi quan điểm có đối với chứng từ các tông đồ được biểu đạt một cách chuẩn tắc ở trong Kinh Thánh, mà thẩm định từng quan điểm một trong thần học, là việc làm hết sức chủ yếu.”⁷⁰

Cách giải thích như thế về tính chất xứng hợp khác hẳn với cách thức Ruether nhấn mạnh đến nguyên tắc ngôn sứ, hoặc là với thái độ lưu tâm đặc biệt của Kung đối với thân thể Đức Giêsu sinh tiền. Khác với Kung, Tracy cho rằng “đối với thần học, không phải là ‘Đức Giêsu lịch sử’, mà là Đức Kitô đã được xác chứng và tuyên xưng qua đức tin mới thực sự quan trọng.”⁷¹

Còn tiêu chí về tính chất khả tri thì giới thiệu hoặc bắc cầu nối kết sứ điệp với cảnh huống hiện tại. Các tiêu chí này nói lên “tính chất thích đáng tương xứng” đối với kinh nghiệm và hoàn cảnh thời nay. Điều quan trọng là các tiêu chí về tính chất thích đáng tương xứng đối với con người ngày nay phải được quan niệm làm sao để chúng có thể giúp cho biến cố thời cổ có được ảnh hưởng mở rộng và đẩy sức biến đổi cải hóa đối với hoàn cảnh thời nay. Tracy đã nhờ vào các tương quan biện chứng giữa biến cố và phản ứng, giữa các hình thức giải thích và bình giải, cũng như nhờ vào một mô mẫu đàm thoại, để bàn

70. Grant và Tracy, *Short History*, 175. Tracy ý thức là tiêu chí kia có thể được dùng để áp đặt tính chất đồng nhất và loại bỏ mọi hình thức phê bình xuất phát từ đà phát triển về sau. Thế nên, tác giả đã gạt giũa đề thuyết của mình lại cho tinh vi hơn: “Tiêu chí về tính chất xứng hợp chú trọng đến điểm này là mọi dạng thái thần học xuất hiện về sau trong thần học Kitô đều có bốn phạm phải cho thấy rõ là tự gốc rễ mình không bắt hòa với chứng từ Kitô chủ yếu, được biểu đạt rõ ở trong Kinh Thánh. Theo nghĩa hẹp ấy, trong tư thế là chứng từ chính gốc của các tông đồ về Đức Giêsu Kitô, Kinh Thánh là tiêu chuẩn làm tiêu chuẩn, chứ không phải là tiêu chuẩn do chứng tá khác nhận định (*norma normans sed not normata*)” (tr.176).

71. Tracy, *The Analogical Imagination*, 301-2 số 97. Xin xem Elizabeth A. Johnson, “The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and a Thesis,” *The Thomist* 48(1984): 1-43.

rộng thêm ra về bản chất của tương quan liên đới. Tương quan liên đới giữa hai cực đã được hiểu như là một cuộc đàm thoại, như là một loại tương quan liên đới phê bình. Tương quan liên đới ấy có thể thay đổi tùy theo nó là tương quan liên đới do bởi tính chất đồng nhất, do bởi tính cách tương đồng-trong-dị biệt, hoặc là ngay cả do bởi tính cách đối sánh giữa hai phía.⁷²

Sự việc có nhiều khuynh hướng thần học khác nhau đều cùng nói rằng phương pháp thần học mà mình chủ trương, là một phương pháp tương quan liên đới, cho thấy phương pháp ấy đã được chấp nhận và dùng tới rộng rãi đến mức nào. Phương pháp tương quan liên đới có nhiều điểm giống, nhưng cũng có nhiều khác với các quan niệm cổ điển về thần học. Một mặt, nó thừa nhận thẩm quyền và giá trị của truyền thống tôn giáo đã được chính xác giải thích của ngày trước, và tìm cách áp dụng truyền thống ấy vào trong hiện tại. Nhưng mặt khác, nó lại cho rằng quăng phân cách giữa sử điệp của quá khứ và tình cảnh trong hiện tại thì cách biệt lớn rộng hơn là như thần học cổ điển đã tưởng. Thế nên, tương quan liên đới không phải đơn thuần là một sự kiện, nhưng nói cho đúng hơn, đó là kết quả và là tiêu đích của sứ mạng thần học. Trong bước đường xây dựng hướng về tiêu đích ấy, phương pháp tương quan liên đới thường được phối hợp với các phương pháp khác; chẳng hạn như là với: lối phân tích tiên nghiệm về chiều kích tôn giáo của chủ thể con người, hoặc là với phương thức dùng đường lối chú giải mà phục hồi tầm trọng yếu của các truyền thống tôn giáo.

Bên kia giới mức Phương pháp Tương quan Liên đới

Liên quan đến phương pháp tương quan liên đới, có thể nêu lên đây một số những điều kiện hạn chế đáng lưu ý. Tuy nhiên, cũng cần nói ngay rằng xét vì có nhiều cách quan niệm khác nhau về tương quan liên đới, nên không phải tất cả mọi hình thái tương quan liên đới đều cùng chịu những điều kiện giới hạn giống như nhau. Thứ nhất, phương pháp tương quan liên

72. David Tracy, "The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity and Postmodernity," *Theological Studies* 56(1989): 548-70.

đổi thường dựa vào chỗ phân biệt giữa ngôn ngữ và thực tại biểu đạt qua ngôn ngữ. Phân biệt như thế là coi nhẹ tính chất lịch sử của ngôn ngữ và văn hóa, bởi vì tiến hành theo cách thức ấy là nhận rằng những thể cách biểu đạt văn hóa, những phạm trù, và ngôn ngữ có thể thay đổi, trong khi đó, thực tại biểu đạt trong và qua các phạm trù ấy thì vẫn không thay đổi, và nhờ vậy, có thể bắt gặp được qua tương quan liên đới giữa quá khứ và hiện tại.

Thứ hai, phương pháp tương quan liên đới nhấn mạnh đến các tính chất liên tục và đồng nhất; nhưng lại không lưu ý cho đủ đến biến đổi và bất đồng nhất trong quá trình tiến phát của đức tin và thần học. Trừ phi đã biến truyền thống trở thành một công thức trừu tượng, tất yếu phải dùng đến các phạm trù có sức vượt qua bên kia giới mức của tương quan liên đới và có khả năng bao hàm trọn cả quá trình tiến phát, sự kiện biến hóa cũng như hiện tượng đổi thay, thì mới hiểu được truyền thống.

Thứ ba, phương pháp tương quan liên đới không lưu ý cho đủ đến nhu cầu cần phải có một thái độ phê bình đối với truyền thống. Phê bình đây không chỉ đơn thuần là chuyện phê bình nhận định về các thể cách biểu đạt truyền thống, với mục đích làm cho kinh nghiệm cơ bản hay là những lời khẳng định của truyền thống có cơ hội mà chiếu sáng rạng ngời ra hơn. Nhưng đúng hơn, đó là hình thức phê bình có tính cách xem xét lại, nhắm thẳng vào chính những kinh nghiệm và những lời khẳng định ấy.

CÁC HÌNH THÁI THẦN HỌC GIẢI PHÓNG

Từ *thần học giải phóng* không chỉ riêng về một phương pháp thần học độc nhất, nhưng là chỉ về nhiều trào lưu thần học khác nhau. Theo nghĩa hẹp, thần học giải phóng là một trào lưu thần học hiện đại, khởi phát và thịnh hành tại Châu Mỹ Latinh. Theo định nghĩa hẹp ấy, thì thần học giải phóng là một phong trào đặt trọng tâm vào việc nghiên cứu về các nguyên nhân chính

trị, kinh tế và xã hội đã gây nên cảnh chênh lệch bất công trong xã hội ngay tại trong các nước Châu Mỹ Latinh, cũng như giữa Châu Mỹ Latinh và Bắc Mỹ. Chịu ảnh hưởng sâu đậm của cách thức Johann B. Metz trình bày về một thể dạng thần học chính trị,⁷³ Các thần học gia Châu Mỹ Latinh đã đề xuất một lối giải thích độc đáo về xã hội hiện đại, về cảnh chung cũng như về đà chuyển biến chính trị. Thay vì đà phát triển, họ lấy hành động giải phóng làm phạm trù chủ yếu cho cả thần học lẫn kinh tế và chính trị. Ngay cả trong phạm vi định nghĩa hẹp này, thì cũng vẫn còn có rất nhiều lập trường và phương pháp thần học khác biệt nhau giữa các thần học gia giải phóng Châu Mỹ Latinh.

Theo nghĩa rộng, từ *thần học giải phóng* chỉ về bất cứ trào lưu thần học nào phê bình chống lại một hình thức áp bức đè nén nào đó, và coi hành động giải phóng như là một phần trong toàn bộ sứ mạng của thần học. Thần học nữ quyền, các trào lưu thần học Mỹ gốc Phi, và một số dạng thái thần học Châu Á đều là những kiểu mẫu chính của thần học giải phóng. Danh xưng *thần học giải phóng* cũng được các thổ dân Châu Mỹ, các nhóm sắc tộc cũng như các nhóm thiểu số dùng đến để biểu đạt một cách thức suy tư thần học. Dù cho có những khác biệt lớn giữa các thần học gia giải phóng, thì cũng có những đặc nét chung tiêu biểu cho các phương pháp thần học họ dùng. Những đặc nét ấy cho phép đề cập đến một phương pháp chung gồm bốn yếu tố tiêu biểu sau đây:

Khởi điểm

Bất cứ hình thái thần học giải phóng nào cũng lấy việc phân tích hoàn cảnh xã hội và chính trị cụ thể làm khởi điểm cho nỗ lực suy tư thần học của mình. Phân tích như thế là để tìm cách phơi trần những hình thức áp bức, bóc lột, tha hóa và kỳ thị.

73. Xin xem Johann Baptist Metz, *Theology of the World* (New York: Crossroad, 1969).

Khuynh hướng chung của mọi hình thái thần học giải phóng là hiểu kinh nghiệm như là không hơn không kém, một kinh nghiệm về tình trạng chịu áp bức đè nén. Chẳng hạn, tình trạng cách biệt lộ liễu trời vực giữa các tầng lớp giàu nghèo trong cùng một nước, cũng như giữa các nước tân tiến và các nước đang trên đường phát triển, đã làm cho các nhà thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh đi đến chỗ coi các liên hệ lệ thuộc và bóc lột giữa các quốc gia khác nhau, như là những nhân tố đóng vai trò chủ chốt trong việc gây nên thực trạng chênh lệch kia.⁷⁴ Thần học giải phóng Mỹ gốc Phi thì dồn chú tâm chủ yếu vào tình trạng kỳ thị chống lại người Châu Phi và người Châu Mỹ gốc Phi trong quá trình lịch sử Kitô giáo. Còn các thần học gia nữ quyền thì lại đặt trọng tâm vào nơi sự kiện áp bức nữ giới trong các xã hội tổ chức theo chế độ phụ quyền.

Phê bình chống Ý thức hệ

Nét tương đồng thứ hai nằm ở chỗ tìm hiểu truyền thống theo nhãn quan kinh nghiệm của những người bị áp bức. Cách tìm hiểu như thế tất phải cần đến một lối “chú giải ngờ vực” (*hermeneutics of suspicion*) hay một lập trường bài ý thức hệ. Mục tiêu là cố vạch trần và lên án những méo mó sai lệch do ý thức hệ gây ra trong truyền thống, vì chính những méo mó sai lệch ấy là nguyên nhân làm phát sinh tình trạng áp bức. Mức độ và quảng độ ngờ vực thay đổi cao thấp, rộng hẹp tùy quan điểm riêng của mỗi thần học gia. Rất thường khi, các nhà thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh làm như cho rằng chỉ có truyền thống tiếp hậu thời Tân Ước hay là tiếp hậu thời Đức Giêsu lịch sử mới rành rành cho thấy những méo mó sai lệch do ý thức hệ gây ra. Vì thế, có nhiều thần học gia lên tiếng chỉ trích lối hiểu truyền thống theo cách giải thích như thế, mong tìm về lại

74. Xin xem Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, rev.ed. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988). Về mối liên hệ giữa chính trị và thần học giải phóng, xin xem Francis Fiorenza, “Political Theology and Liberation Theology: An Inquiry into Their Fundamental Meaning,” trong cuốn Thomas McFadden, ed., *Liberation, Revolution and Freedom: Theological Perspectives* (New York: Seabury, 1975), 3-29.

được với ý hướng nguyên thủy của Tân Ước hay của Đức Giêsu lịch sử, là người hằng công khai đứng hẳn về phía của những người nghèo.⁷⁵

Lối phân tích hoàn cảnh theo thần học giải phóng nữ quyền thì lại càng phức tạp hơn.⁷⁶ Trước hết, truyền thống Tân Ước thì có nhiều và khác nhau; thế nên, nếu có những truyền thống và văn bản bị thâm nhiễm bởi những tư tưởng và thái độ kỳ thị nữ giới, thì cũng có những truyền thống nêu rõ quyền bình đẳng giữa nam và nữ trong Đức Kitô. Một ví dụ về trường hợp thứ nhất: những tục lệ trong gia đình mà Tân Ước ghi lại, cho thấy tình trạng nữ giới bị đặt dưới quyền của nam giới, và đồng thời cũng cho thấy là đã khuôn rập theo chế độ phụ quyền kiểu Aristot. Chúng hình thành từ sự việc dồn nỗ lực để trả lời cho những dư luận buộc tội nói rằng Kitô giáo theo chủ trương phản gia đình và chống lại trật tự xã hội Roma. Vì Kitô giáo chấp nhận cho phụ nữ và các người nô lệ được theo Kitô giáo mà không cần có phép của “Đầu” hay “chủ” (*paterfamilias*), nên người Roma coi và chỉ trích Kitô giáo là phản gia đình và chủ trương đảo lộn trật tự xã hội. Lời buộc tội này có thể giúp cho thấy được phần nào lý do tại sao các tục lệ gia đình kia lại có mặt ở trong Tân Ước.⁷⁷ Do đó, trong một số hình thái thần học nữ quyền, lập trường phê bình bài ý thức hệ không những được áp dụng cho cách thức giải thích Tân Ước không thôi, mà còn cho cả chính Tân Ước nữa.

Các thể loại thần học giải phóng khác nhau cũng không quan niệm giống nhau về lập trường phê bình bài ý thức hệ. Một số thần học gia giải phóng chủ trương nối kết kinh nghiệm về áp bức trong hiện tại với những chuẩn mẫu khác với chuẩn mẫu

75. Juan Luis Segundo, *The Historical Jesus of the Synoptics* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985); Jon Sobrino, *Jesus in Latin America* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987).

76. Về lập trường khác biệt giữa phương thức nghiên cứu của Juan Luis Segundo và học thuyết phê bình về giải phóng theo khuynh hướng nữ quyền, xin xem Elisabeth Schussler Fiorenza, *Bread not Stone* (Boston: Beacon Press, 1984), 43-63.

77. Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 251-84. Cũng xin xem cùng một tác giả, *Bread not Stone*, 65-92.

nói trên đây, chẳng hạn như là với Đức Giêsu lịch sử hay với nguyên tắc ngôn sứ. Vì thế, việc phê bình bài ý thức hệ cũng chỉ dựa vào mối tương quan liên đới giữa hai chuẩn mẫu đối chiếu giữa hiện tại và quá khứ. Một số thần học gia giải phóng khác thì cho rằng tương quan liên đới kiểu ấy thường được nêu lên mà lại không được xác định cho đủ về mặt lịch sử. Theo họ, kinh nghiệm về áp bức đã trở thành một chuẩn mẫu để dựa theo đó mà tìm hiểu Kinh Thánh. Cần phải dựa theo ánh sáng của những kinh nghiệm về áp bức mà tìm hiểu lại không phải là truyền thống về diễn giải Tân Ước không thôi, mà còn cả chính Tân Ước nữa. Thế nên, *kinh nghiệm về áp bức* thành nên tiêu chí phê bình; kinh nghiệm ấy được dùng làm tiêu chí cơ bản để đánh giá các tiêu chí khác.

Tri thức bị Nô dịch hóa

Ngoài việc phê bình chống lại những méo mó lệch lạc do ý thức hệ gây nên trong các truyền thống văn hóa quá khứ và hiện tại, thần học giải phóng còn chủ trương rằng việc phục hồi tri thức đã bị nô dịch hóa là một phần trong sứ mạng xây dựng của thần học. Như vậy, sứ mạng của thần học bao hàm công tác phục hồi những biểu tượng tôn giáo đã bị lãng quên, những lễ lối thực hành trong Giáo Hội đã bị bỏ rơi, cũng như những kinh nghiệm đã bị coi rẻ và không còn được biết tới. Lịch sử thường ghi lại ký ức và quan điểm của những người thắng, và thường bóp câm tiếng nói và quan điểm của những nạn nhân thua.⁷⁶ Do đó, tác vụ của thần học giải phóng là mang ra ánh sáng và phục hồi tri thức cùng kinh nghiệm của những ai đã bị bóp câm, không được quyền nói lên tiếng nói của mình.⁷⁷ Thần học giải phóng khai quật lên từ quá khứ không phải là những mẫu gốc, nhưng là những mẫu đầu của công cuộc giải phóng.⁷⁸

Lấy Hành động Xã hội làm Tiêu chí

Đối với thần học giải phóng, hành động xã hội (*praxis*) không chỉ đơn thuần là một mục tiêu, mà còn là một tiêu chí của

phương pháp thần học nữa.⁷⁸ Từ Hy Lạp *praxis* đã được các nhà thần học giải phóng cố ý sử dụng để nhấn mạnh đến một lối phân biệt quan trọng bắt nguồn từ Aristốt. Trong cuốn *Đạo đức học cho Nikómakhô*, Aristốt đã phân biệt “thực hành” (*poiesis*) được coi như là một năng khiếu kỹ thuật để làm ra một vật gì đó, với “hành động” (*praxis*) được coi như là một lề lối sống. Như thế, nghĩa thứ nhất chỉ về kỹ năng (*tekhné*), còn nghĩa thứ hai thì chỉ về một đường hướng căn bản của cuộc sống.⁷⁹ Aristốt, *Đạo đức học cho Nikómakhô* 6.2.1139a.19-20; 6.4.1140a.1-23; 6.7.1141b.16. Lấy lại khái niệm về hành động của Aristốt, các lý thuyết gia phê bình và các người Mácxít xét lại đã tìm cách nêu bật sự việc Mác nhấn mạnh đến “hành động” (*praxis*) xã hội và chính trị, nhưng lại cố tránh sự việc Mác thu hẹp khái niệm ấy vào các chiều kích kinh tế và kỹ thuật.⁸⁰ Các nhà thần học giải phóng đã đi theo đường hướng ấy, khi họ xác định rằng hành động kia chính là mục tiêu và là tiêu chí của các dạng thái thần học họ chủ trương; bởi vì xác định như thế có nghĩa là mục tiêu họ nhắm tới, không phải là một hình thức tổ chức trong đó kỹ thuật đóng vai trò chủ yếu, hay là một cơ cấu xã hội hoặc là một kế hoạch kinh tế nào đó, nhưng là một lề lối sống. Từ hành động xác định rõ là công cuộc giải phóng mà họ theo đuổi, thì rộng lớn hơn một cuộc phát triển kỹ thuật hay kinh tế đơn thuần: đó là một cuộc giải phóng bao gồm trọn cả các chiều kích tôn giáo, xã hội, chính trị lẫn cá nhân.

Kinh nghiệm và *hành động* trong cuộc sống hiện tại không những đem lại cho các nhà thần học giải phóng những nguồn liệu để dựa vào đó mà phê bình truyền thống cùng hoàn cảnh ngày nay, nhưng còn cung cấp cả những tiêu chí để định giá các khoản giáo thuyết thần học nữa. Đồng thời, đưa *hành động* đến tình trạng được giải phóng thực sự cũng là tiêu đích mà thần học giải phóng nhắm tới. Thế thì, *hành động* chính là mặt bên

78. Clodovis Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987); Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986).

79.

80. Xin xem đặc biệt là Jurgen Habermas, *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1973).

kia của kỹ thuật chú giải ngữ vựng, của lập trường bài ý thức hệ. Việc thần học giải phóng nhấn mạnh đến *hành động* như thế, có thể được coi như là một hình thái của hệ luận thuyết ở trong thần học. Tuy nhiên, vì đóng giữ một vai chủ chốt, nên khái niệm *hành động* cũng còn cần phải được minh giải cho đầy đủ và cho rõ ràng hơn. Thường thường, căn cứ vào *hành động* có nghĩa là căn cứ vào những kinh nghiệm trực tiếp về áp bức. Nhưng, cùng lúc, việc căn cứ vào *hành động* coi đó như là nguồn liệu chuẩn tắc và như là tiêu đích tiên lượng, lại khơi dậy một vấn đề khác: vấn đề lượng định giá trị của chính *hành động*. Nếu giá trị của *hành động* còn cần phải được phán định, thì tất cũng còn cần phải trả lời cho những câu hỏi chính đáng như sau: Cái gì sẽ làm khuôn khổ giải thích cho việc lượng định hành động? Những giả thuyết hậu cảnh nào sẽ phải được dùng tới trong khi thẩm xét và phán định giá trị như thế? *Hành động* sẽ được giải thích và phán định như thế nào? Những câu hỏi tương tự như thế sẽ đưa dẫn tới một phương pháp thần học trong đó *hành động* được coi như là một nhân tố đóng giữ một vai chủ yếu về mặt thần học và chính trị, nhưng mà phương pháp ấy có nhất thiết phải rộng rãi hơn không.

Nguyễn Đoàn Tân và Nguyễn Thế Minh
phiên dịch.

TRONG SỐ NÀY

Lời nói đầu01

Khoa học và đức tin

Jean-Marie Moretti, S.J.05

Thiên Chúa và chủ nghĩa duy khoa học

Juan Luis Ruiz de la Peña29

Thần học hệ thống:

Sứ mạng và phương pháp (II)

Francis Schussler Fiorenza71

Số 8 Năm III (1993)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền