

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 11

Năm IV (1994)

- Thần Học Hiện Đại với
*Nguyễn Tội***
- Cảm Thức Đức Tin:*
Suy tư thần học từ sau
Công Đồng Vaticanô II
(I) 1965-1984**
- Một nguyên tắc tu thân:
*Con đường nước***
- Thần Học Hệ Thống (III)
*Hướng tới một phương pháp
thần học bao quát hơn***



NHỮNG CÁCH GIẢI THÍCH ĐÁNG LƯU Ý NHẤT TRONG THẦN HỌC HIỆN ĐẠI VỀ NGUYÊN TỘI

Siegfried Widenhofer¹

*Dù thần học hiện đại đang phát hiện trở lại và
bàn thảo sâu rộng về nội dung căn bản của giáo lý về nguyên
tội, thì cho đến nay cũng vẫn chưa có được một mô mẫu giải
thích cho thống nhất về thực trạng ấy.*

1. Hiện trạng và ngọn nguồn

Tình bày về hiện trạng suy tư thần học liên quan đến nguyên tội là việc làm không phải dễ.² Đường hướng phát triển chung của thần học công giáo trong những thời gian gần đây đã làm phát sinh ra tình trạng mù mờ ấy.

1. Đây là bài viết nguyên văn tiếng Đức đăng trong tạp chí *Communio: International Catholic Review* 18(Mùa Đông, 1991)514-529.
2. Xin xem, đặc biệt là: J.L. Connor, "Original Sin: Contemporary Approches" *The Theological Studies* 29(1968)215-40; H. Haag, "The Original Sin Discussion, 1966-1971," *Journal of Ecumenical Studies* 10(1973)259-89; A. Vanneste, "Où en est les problème du péché originel?" *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 52(1976) 143-61; B.O. McDermott, "The Theology of Original Sin: Recent Developments," *Theol. Stud.* 38(1977)478-512; S. Ubbiali, "Peccato personale e peccato originale," *Scuola Cattolica* 107(1977)450-88; B. Mondin, "Il peccato originale nella teologia contemporanea," *Euntes Docete* 30(1977)50-84; A. de Villalmonde, *El pecado original: Veinticinco años de controversia: 1950-1975* (Salamanca, 1978); W. Eichinger, *Erbsuendertheologie: Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze*, Europaeische Hochschulschriften 23:138 (Frankfurt and Bern 1980); H.M. Koester, *Urstand, Fall und Erbsuende in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Eichstaetter Studien, n.s. 116(Regensburg 1983); M. Seybold, "Schwerpunkte der Erbsuendendiskussion in der juengeren katholischen Dogmatik," in A. Ziegenaus, F. Courth, P. Schaefer, eds., *Veritas Catholicae: Festschrift Leo Scheffczyk* (Aschaffenburg, 1985), 265-80; S. Widenhofer, "Zum gegenwaertigen Stand der Erbsuendentheologie," *Theologische Revue* 83(1987)353-70.

Trong các thập kỷ 50 và 60, việc dùng phương pháp lịch sử và lễ lối hệ thống để suy cứu về các thành tố làm nền móng cho thần học, đã giúp cho các thần học gia biết cách nhìn lại toàn bộ truyền thống giáo hội và thần học bằng những cặp mắt mới, cũng như ý thức rõ hơn về uy thế đặc thù có tính cách quy phạm của Kinh Thánh. Và như thế, các thần học gia bị dồn vào cái thế phải đặt lại —theo một kiểu mới— câu hỏi: Nguyên tội là gì? Nội dung thật của giáo lý Giáo hội dạy về nguyên tội là gì? Những lập trường quả quyết có vẻ phi thời gian của thần học tân kinh viện ngày trước, thực ra không phải là những gì được truyền thống —như hiểu theo ngôn từ lịch sử— hay Kinh Thánh —như đọc lại trong ánh sáng của phương pháp phê bình theo sử học hiện đại— xác nhận. Suốt trong hai thập kỷ ấy, phần lớn các vụ bàn luận thường quy tụ vào nơi vấn đề có tính cách nội bộ thần học và nội bộ giáo hội ấy, tức là vào nơi sự việc cần phải canh tân và đồng thời, cần phải bảo toàn tính chất liên tục cho giáo lý về nguyên tội. Đâu suy cứu trở lại như thế về nền móng của thần học còn được tăng cường hơn thêm nhờ bởi sự việc Giáo hội và thần học mở ra một quan hệ mới với “phía bên ngoài,” qua nỗ lực trao đổi không ngừng nơi rộng với các lực lượng và hiện tượng tiêu biểu giữa thế giới hiện đại. Những phát minh và những giả thuyết trong các ngành sinh học (thuyết biến hoá) và cổ sinh vật học đã đặt các thần học gia vào thế phải lấy óc phê bình mà xét lại các ý kiến của mình, vì trước những gì ánh sáng khoa sinh vật học cho thấy, các ý kiến ấy xem ra không còn đứng vững được nữa.

Giai đoạn đầu tiên trong cuộc suy tư của thần học hiện đại về nguyên tội mang lại hai kết quả chính sau đây:

1. Một số —nói cho đúng hơn là đa số— các thần học gia đều đã khai triển một hệ thống giải thích lại giáo lý về nguyên tội làm sao để ứng đáp cho thỏa đáng cả cách hiểu theo quan niệm hiện đại lẫn những yêu cầu của truyền

thức Kinh Thánh và tín lý. Có lẽ cách giải thích lại của nhà thần học Hà lan Piet Schoonenberg là xem ra thành công nhất. Giải thuyết này đã được đăng ngay trong bộ *Mysterium Salutis*, là bộ tổng hợp tín lý công giáo quảng bác nhất trong giai đoạn tiếp ngay sau công đồng (Vaticanô II), và được dịch ra nhiều thứ tiếng.³ Cha Schoonenberg đã thử quan niệm nguyên tội như là một mối liên đới trong tội lỗi sẵn có trước mọi hành động tội phạm, và đặt quan hệ liên đới ấy vào nơi bình diện luân lý cùng cá nhân, chứ không còn phải là ở nơi bình diện bản tính nhân loại. Để hoàn thành phương án ấy, tác giả đã phải đề xuất một ý niệm mới, ý niệm “ở trong cảnh hưởng” (*Situirt-Sein*). Chung quy, nguyên tội là không gì khác ngoài sự kiện con người “ở trong cảnh hưởng tội lỗi.” “Ở trong cảnh hưởng” là, trước hết, hậu quả của giai đoạn lịch sử trước đó, tức cụ thể mà nói, là hậu quả của cảnh hưởng gây ra do những hành động tự do tội lỗi của những người khác; cảnh hưởng ấy không phải là hậu quả của tội riêng cá nhân mình, cũng chẳng phải là một thái độ cá nhân. Đó là một tình trạng sẵn có. Thứ đến, “ở trong cảnh hưởng” là tình trạng con người bị nội tại quyết định do cảnh hưởng ấy, chứ không phải chỉ bị thôi thúc một cách máy móc bởi một động lực đến từ môi trường bên ngoài. Chính vì vậy mà tình trạng ấy thật sự mang tính chất quái ác và tội lỗi. Và còn nữa, “ở trong cảnh hưởng” là sức quyến rũ cho dù không làm mất đi tự do cá nhân, thì cũng lôi cuốn cá nhân đi đến chỗ làm những hành động tội phạm — phạm tội— trong đời sống riêng của mình.

2. Có những thần học gia khác —một thiểu số— thì bằng cách này hay cách khác, viện cớ để chối bỏ nguyên tội, coi đó như là sản phẩm của một bước nhầm lẫn trong thần học. Làm thế, là vì họ chịu sức ép của quan niệm

3. P. Schoonenberg, “Der Mensch in der Sünde,” in J. Feiner and M. Loehrer, eds., *Mysterium Salutis; Grundrißs Heilsgeschicht licher Dogmatik*, vol. 2 (Einsiedeln, Zürich, Koeln, 1967)845-938.

4. Thường là không công giáo.

cho là không có đủ lý do lịch sử và Kinh Thánh làm căn bản cho nguyên tội, cũng như sức ép của tư tưởng duy nhân bản cứng nhắc thường đi đôi với một lối nhìn lạc quan về thế giới con người.⁵

Ngày nay, khi nhìn lại, mới thấy giai đoạn đầu tiên này thật là mập mờ nước đôi. Một đảng, bất cứ một nền thần học về nguyên tội nào trong hiện tại cũng như trong tương lai cũng đều phải có căn bản vững chắc về mặt lịch sử và thần học. Điều đó muốn nói rằng không được thu hẹp vai trò của các nhân tố trong truyền thống Kinh Thánh và thần học để biến chúng thành những cột chống đỡ cho một nền tín lý nào đó, và rằng không được tách riêng để rời các yếu tố khác nhau trong truyền thống ra khỏi tổng thể của toàn bộ: toàn bộ lịch sử của truyền thống đức tin trong Giáo hội là nguồn cội và là quy phạm của đức tin. Đảng khác, rõ ràng là bao giờ căn bản lịch sử như thế kia cũng chỉ thành hình trong khuôn khổ của một số giả định theo hệ thống và một số lợi ích thực tiễn nào đó. Và như thế, ngày nay có thể nhận rõ được là việc dựa theo lịch sử và thần học mà phê bình truyền thống giáo hội và giao lý thần học về nguyên tội, đã bị lèo lái một cách âm thầm bởi cả một loạt những thành kiến phát xuất từ những giả thuyết làm nền móng cho tân trào trí thức giác ngộ; cộng thêm với các thành kiến kia, còn có: thái độ trưởng giả lạc quan đặt niềm tin vào nơi đà tiến bộ, cá nhân chủ nghĩa tư sản, lối nhận thức thế giới theo cách kiểu thuần túy khoa học kỹ thuật, và đầu óc duy lý hiện đại.

Trái lại, trong các thập kỷ 70 và 80, đâu đâu cũng nghe nói đến như là một cuộc khám phá ra lại nguyên tội. Có lẽ sự kiện chuyển dịch trọng tâm trong thần học đã đưa đến việc tái phát hiện ấy. Trong thời gian họp công đồng, các vấn đề liên quan đến bản sắc của thần học và của

5. H. Haag, "Geleitbrief," in: U. Baumann, *Erbsuende? Ihr traditionelles Verstaendnis in der Krise heutiger Theologie*, Oekumenische Forschungen 2, Soteriologische Abteilung, vol. 2 (Freiburg, Basel, Wien, 1971)5-7.

Giáo hội đã được giải quyết và trình bày bằng ngôn từ chuyên môn của nội bộ thần học và Giáo hội. Trong thời gian hậu công đồng, càng ngày người ta càng thấy rõ hơn rằng các vấn đề bản sắc kia thực sự liên quan chủ yếu tới thực trạng chia cách giữa Giáo hội và xã hội hiện đại, giữa đức tin Kitô và đường hướng suy tưởng tục hóa đa dạng của thời đại này. Càng suy nghĩ về mối tương quan bất bênh mà thần học và Giáo hội có đối với “phía (thế giới) bên ngoài,” càng giao tiếp với những hình thái khác nhau trong triết học hiện đại, cũng như với các khoa nhân văn và khoa học khác nhau, và càng phân tích nghiên cứu về môi trường văn hóa, kinh tế, chính trị cùng xã hội của Giáo hội và thần học, thì các nhà thần học càng nghiệm thấy rằng trong giáo lý về nguyên tội, ít nhất có một phần nào đó là chính thực tại phức tạp con người và xã hội đang sống qua, một thực tại không thể bỏ sót mà không lưu ý tới, hoặc trấn át đi được. Vì thế, giai đoạn hai này đã có dịp chứng kiến nhiều cố gắng có hệ thống trong lãnh vực thần học để gia công trình bày một mẫu giáo lý về nguyên tội làm sao để có thể đối thoại hữu hiệu với những giới hoặc những bối cảnh xa lạ với thần học, mà đồng thời không gạt bỏ vấn đề thực sự thần học ra đằng sau. Theo chỗ ngày nay được biết, thì xem ra điểm đặc trưng của hiện trạng thần học về nguyên tội, chính là khuynh hướng phân tán xé lẻ thành nhiều hình thức nghiên cứu khác nhau trong cách giải thích vấn đề.

2. Những thể loại chính trong thần học hiện đại về nguyên tội

2.1 Nguyên tội: tình trạng liên đới trong tội lỗi (mô biểu thần học)

Hiện nay vẫn còn có một thể loại thần học về nguyên tội không mấy để tâm gì tới nỗ lực trình bày một cách nhận thức hướng ra “phía bên ngoài,” và tới việc dùng

ngôn từ triết học hay khoa học mà biểu đạt ý tưởng; nhưng trái lại, chỉ lo đưa ra một hình thức giải thích mới về tín điều nguyên tội cho nội bộ Giáo hội. Tiêu đích mà khuynh hướng này nhắm tới đầu tiên, là nêu bật bản sắc và tính chất liên tục của niềm tin đối với Kinh Thánh và giáo huấn của Giáo hội. Nói chung thì phương thức nghiên cứu này đặt cơ sở trên nguyên tắc chú giải thần học chủ trương rằng cần phải phân biệt rõ giữa nội dung chính của tín điều —là phần cần phải bảo toàn— và các thành tố lịch sử phụ thuộc. Phương thức này cũng nhấn mạnh đến sự việc có thể dựa theo ánh sáng của toàn bộ bối cảnh đức tin trong Giáo hội, để đạt tới những cách thức mới trong công tác giải thích các chân lý của đức tin. Các thần học gia người Pháp: G. Martelet và J. Bur⁶ là những dẫn chứng tiêu biểu cho phương thức lấy các tiền đề sau đây làm tiêu chuẩn mà nghiên cứu về nguyên tội: 1) theo kiến thức khoa học ngày nay thì con người đầu tiên đã không thể nào là Adam của Kinh Thánh được; 2) khoa chú giải ngày nay cho thấy là đoạn trình thuật về việc con người sa ngã không phải là để hiểu theo ngôn từ của văn thể lịch sử; 3) thần học đã nêu cho thấy lại tính chất duy nhất trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa.

Để dựa theo các tiền đề trên đây mà bảo toàn nội dung chính của tín điều về nguyên tội, tức là để gạt bỏ những điều tưởng tượng của thần học (tân) kinh viện và của các sách bốn cổ truyền, thì dùng đến phương thức vừa nói, các thần học gia đã trình bày nguyên tội như là một tình trạng liên đới trong tội lỗi: một tình trạng khách quan gắn liền với tính chất duy nhất và đồng nhất của bản tính loài người, một tình trạng khởi phát từ nguyên thủy của lịch sử nhân loại. Tuy nhiên, có lấy Kitô học và cứu độ học làm khởi điểm thì mới có thể bàn đến nguyên tội được. Trong ý nghĩa đó, giáo lý về nguyên tội nói đến bản tính

6. G. Martelet, *Libre Réponse à un scandale: La faute originelle, la souffrance et la mort*, Théologies, 4^e ed. (Paris: 1988); J. Bur, *Le péché originel: Ce que L'Église a vraiment dit*, Théologies (Paris, 1988).

loài người. Một cách nào đó, nguyên tội là bề sâu lộ diện của hiện tội con người phạm, là mấu chốt của bản chất tội lỗi. Lợi điểm của phương thức nghiên cứu này là ở chỗ nó có thể giúp cho hiểu nguyên tội như là khởi điểm của một nhân loại toàn thể tội lỗi, và không cần phải quy gán phần trách nhiệm chính cho Adam (tất cả đều chung gánh trách nhiệm về tình trạng tội lỗi ngày càng tăng thêm ở trong thế giới), cũng như không cần phải xác định cho nhân loại một tính chất duy nhất về mặt sinh học bằng cách coi Adam là nguyên tổ con người (thuyết độc tổ). Tín điều chỉ khẳng định về tính chất hiệp nhất và liên đới của mọi người trong tội lỗi và trong ơn cứu độ. Vì thế có thể phân biệt riêng rời các luận đề cổ truyền sau đây ra: các luận đề nói rằng mọi con người đều được kêu gọi đến nhận ơn cứu độ, và rằng họ phải chịu hậu quả của tội lỗi. Vườn địa đàng trong Kinh Thánh là một hình ảnh tiên tri, đặt vào lại trong quá khứ, nhưng là để làm biểu tượng chỉ về thiên đàng trong đời sống vĩnh cửu. Dục vọng, chết chóc và khổ đau là thành tố cố hữu của bản tính loài người; tuy nhiên, tội lỗi làm cho ý nghĩa của chúng bị biến đổi khác đi (tức là ra vô ích, và trở nên cay đắng, nặng nề hơn bội phần).

Cách giải thích mới này căn cứ nhiều vào điểm nhấn mạnh đến tính chất duy nhất và thống nhất trong kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa, và vào một nền Kitô học vũ trụ (đi sát với thánh Irênêô hơn là thánh Augustinô): tâm điểm của đức tin là tình Thiên Chúa yêu thương, chứ không phải là tội lỗi; và việc thần hóa con người thì chủ yếu hơn là việc giảng hòa.

Đĩ nhiên là mô biểu thần học này không chinh phục được những người đứng ở "phía bên ngoài." Hơn nữa, thần học vẫn còn tranh luận về hai điểm mà lối giải thích trên đây đã dùng tới, đó là: thứ nhất, vai trò trung gian mà tính chất duy nhất của bản tính loài người đó giữ; thứ hai, trách nhiệm cá nhân của mỗi người do sự việc ở

giữa tình trạng liên đới trong tội lỗi.⁷ Tuy nhiên, vì biết hiểu về tội lỗi và nguyên tội theo ánh sáng của cứu độ học, của Kitô học cũng như của kế hoạch cứu độ Thiên Chúa thực hiện, nên phương thức nghiên cứu này có một tầm quan trọng đáng lưu ý đối với bất cứ thể loại thần học nào trong tương lai muốn bàn về nguyên tội, vì ít nhất nó cũng mang lại được một cách thức hiệu chỉnh cần thiết cho mọi phương pháp nghiên cứu thần học đặt tội lỗi làm tâm điểm.

2.2 Nguyên tội: sức dồn thúc của cơ cấu xã hội bất công (mô biểu xã hội học)

Kinh nghiệm về tính cách dồn thúc của tình trạng áp bức về mặt chính trị, kinh tế và văn hóa tại Châu Mỹ Latinh đã giúp cho thần học giải phóng hiểu về tội lỗi một cách sâu rộng hơn cách hiểu có tính cách cá nhân hẹp hòi trong thời trước công đồng. Một khi ánh sáng giải phóng của Phúc âm đã giúp cho nhìn ra thực trạng bất công xã hội toàn diện ấy với một cặp mắt mới, thì thế tất ý niệm về tội lỗi cá nhân cũng cần phải được bổ túc cho đầy đủ bởi ý niệm về tội lỗi xã hội. Trong viễn cảnh thần học giải phóng, bất công đã thành cơ cấu trong xã hội và bạo lực là những thể loại tội lỗi trầm trọng, tội lỗi tự cơ cấu hay xã hội. Một đằng, đó là tội lỗi do hành động tội phạm của cá nhân gây ra. Nhưng đằng khác, tội lỗi loại ấy lại mang tính cách độc lập của dạng thể các cơ cấu và

7. Liên quan đến vấn nạn này, xin xem W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Goettingen, 1983) 116-139. Đó là lý do tại sao hai phía đối đầu cứ lần lượt thay nhau nổi bật lên ở hàng đầu: các công trình nghiên cứu của P. Schoonenberg (xem ghi chú số 3 trước đây) và của A.-M. Dubarle, *Le péché originel: Perspective théologiques, Cogitatio fidei* 118 (Paris, 1983) 89-165; cả hai tác giả đều nói đến mối liên đới giữa các tội nhân hay trong tội lỗi giữa thế giới; thử so sánh các tác phẩm này với các bài viết của M.-M. Labourdette, "Le péché originel," *Revue Thomiste* 83 (1983) 357-393, "Le péché originel dans la tradition vivente de l'Église," *Revue Thomiste* 84 (1984) 357-398, và "Aux origines du péché de l'homme. 3^e de près saint Thomas d'Aquin," *Revue Thomiste* 85 (1985) 357-398; cũng như của J. Nicholas, "Le péché originel et le problème du mal," *Revue Thomiste* 89 (1989) 289-308.

thể chế xã hội, đến độ có sức ảnh hưởng ngược lại, tức là cưỡng ép hành động của các cá nhân phải chịu khuất phục và tuân theo quyết định của nó. Đã phát sinh từ hai phía, thì tội lỗi loại ấy cũng cần phải được giải phóng từ hai phía: phía hoán cải nơi từng cá nhân, và phía cải cách nơi các cơ cấu xã hội.⁸ Việc thần học thu nạp chiều kích xã hội của con người, và cảm nghiệm cùng nhận thức rõ về mãnh lực dồn thúc đến từ phía các cơ cấu xã hội bất công — như đã được phản ánh qua ý niệm về tội lỗi xã hội hay cơ cấu, — đã giúp cho con mắt đức tin khám phá lại được những kinh nghiệm hằng nằm ở nơi gốc rễ của giáo lý về nguyên tội.⁹

Thật vậy, thực thể hàm chứa trong giáo lý và trong tín điều về nguyên tội là một thực thể bao gồm hai mặt:

8. Xin xem chẳng hạn, văn kiện Đại hội lần thứ ba của Hội đồng Giám mục Châu Mỹ Latinh tại Puebla năm 1979: *La evangelización en el presente y futuro de América Latina* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979); G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca, 1973); C. Boff and L. Christo, *Pecado social y conversión estructural* (Bogotá, 1978; L. Boff and C. Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y., 1987); J. Sobrino, "Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung," *Concilium* 22(1986) 11-119; J.I. González Faus, "Pecado estructural. Pecado del mundo," *Revista Latinoamericana de Teología* 3(1986)83-102; nếu muốn tìm hiểu rộng rãi hơn về cuộc bàn thảo này, xin xem M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurter Theologische Studien 29(Frankfurt, 1983)232-288; idem. "Die 'soziale Sünde' und ihr Bekenntnis," *Concilium* 23 (1987)124-131; H. Kessler, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie* (Freiburg, 1987) 22-32; J. Fuchs, "Strukturen der Sünde," *Stimmen der Zeit* 113(1988)613-622; J. Gruendel, *Schuld und Versöhnung* (Mainz, 1985)108-126; P. Watté et al., *Péché collectif et responsabilité* (Bruxelles, 1986); M. Schcoyans, "Dérives totalitaires et 'structures de péché': A propos de l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*," *Nouvelle Revue Théologique* 110(1988)481-503; P.T. McCormick, "Human Sinfulness: Models for a Developing Moral Theology," *Studia Moralia* 26(1988)61-100.
9. Các nhà thần học giải phóng cũng hiểu như thế về mối liên hệ nó, trên đây. Xin xem R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina* (Salamanca, 1974)102-105; J. Comblin, *Retrieving the Human: A Christian Anthropology* (Maryknoll, N.Y., 1990).

1. Giáo lý ấy là tổng thể của một toàn bộ những kinh nghiệm căn bản về tội lỗi đã hằng đóng giữ một vai trò trọng yếu trong truyền thống sám hối của cả Do thái lẫn Kitô giáo. Đó là những kinh nghiệm không thể phủ nhận được, bởi vì tất cả những ai có lòng tin, thì cũng đều có thể và đã thực sự cảm nghiệm được chúng. Trước hết là kinh nghiệm về sự việc mình đứng trước mặt Thiên Chúa hằng sống trong tư thế của một người có lòng tin, ý thức rằng tội lỗi và hành động tội phạm không phải chỉ tác động ảnh hưởng đến ý thức và cảm nhận của chúng ta mà thôi, nhưng còn đến cả chính con người của chúng ta nữa. Đúng, tội lỗi thì đi liền gắn chặt với trách nhiệm chủ thể (cá nhân con người: ý thức tội lỗi; lương tâm). Tuy nhiên, cùng lúc tội lỗi còn vượt ra ngoài tầm cảm nhận chủ quan của cá nhân có về mình, vì tội lỗi còn có một chiều kích hữu thể sâu thẳm nữa. Đó là lý do tại sao “cảm thấy mình có tội” không phải chỉ được đo lường và biểu đạt đơn thuần bằng ý thức chủ quan về tội lỗi không thôi. Việc thú nhận tội lỗi luôn luôn bao hàm hành động hoán cải và thái độ quyết chí thay đổi tâm thức. Thứ đến, còn có kinh nghiệm làm cho nhận ra rằng tội lỗi và hành động tội phạm không phải chỉ là việc làm của một chủ thể cá biệt riêng rẽ, và không phải chỉ dốc toàn lực của mình vào trong tội phạm cá nhân không thôi, mà còn mang một chiều kích tập thể nữa. Tội nhân không phải đơn thuần là một cái “tôi” riêng lẻ, mà còn là một tập thể “chúng ta” nữa. Phạm tội là, không công khai thì thầm kín, tiếp tay với một hành động, là hợp tác, là can dự và liên lụy. Thứ ba, là kinh nghiệm về sự việc tội lỗi và hành động tội phạm không phải chỉ là việc làm tự do của một cá nhân, hay một tình cảnh do cá nhân gây ra, nhưng còn là sức nặng của ác quỷ hằng quyến rũ, áp đảo và vây hãm con người chúng ta. Vì thế, tội lỗi cũng là một thảm cảnh vướng mắc bi đát.¹⁰

10. Về đề tài này, xin đọc P. Ricoeur, “*Le Péch  originel:  tude de signification* (1960),” trong cuốn *Le confit des interpr tations: Essais d’herm neutique* (Paris, 1969)265-282; id. *Le mal: Un d fi   la*

2. Khía cạnh thứ hai của việc nhận thức về tội lỗi là khía cạnh vật chất. Đó là khía cạnh đã được thu nhận vào trong ý niệm về nguyên tội, và đã được khám phá ra lại nhờ biết ý thức về tội xã hội hay tội cơ cấu. Thay vì quan niệm về tội lỗi theo cách thức cá nhân chủ nghĩa, duy linh quá khích và trừu tượng (họ không thể nào hiểu được ý niệm về nguyên tội), thì người ta đã khám phá lại được ngay tại trong những hoàn cảnh mới giữa xã hội, một điều gì đó hằng có mặt ở nơi kinh nghiệm độc đáo nhất về tội lỗi: cảm nhận ra rằng hành động tội phạm thì như là một vết nhơ, một trạng thái ô uế phủ đầy lên trên hết mọi phạm vi cuộc sống tựa như phong hủy hoặc đồ dơ bẩn.¹¹

Ý niệm “tội xã hội” hoặc “tội cơ cấu,” hay là “cơ cấu tội lỗi,” cũng đã được một số các văn kiện gần đây của Huấn quyền dùng đến.¹² Và giới thần học gia Châu Âu đã thực hiện nhiều công trình nghiên cứu nhằm trình bày thần học về nguyên tội với thể dạng biểu đạt mới của xã hội học, dựa theo các học thuyết về sự ác đã được các khoa xã hội học, triết học xã hội hoặc nhân chủng học khai triển và đề ra.¹³

philosophie et à la théologie (Genève, 1986).

11. Xin xem P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, vol. 1: *L'homme faillible*; vol. 2: *La symbolique du mal* (Paris, 1960). Điểm này có thể dùng làm khởi điểm để đối thoại với các nền văn hóa và các tôn giáo tại Châu Á và Châu Phi, thường nhấn mạnh đến tính chất vũ trụ trong các ý niệm về tội lỗi. Xem C. von Furerer-Haimendorf, “The sense of Sin in Cross-Cultural Perspective,” *Man* 9(1974) 539-556; I. Laléyé, “La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché” trong K. J. Rivinius, ed., *Schuld, Suehne und Erloesung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas* (St. Augustin, 1983) 126-146; S. Mbonyinkebe, “Faute, Péché, Pénitence et Réconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale,” *ibid.*, 147-164.
12. Đức Gioan Phaolô II, *Reconciliatio et paenitentia* (2-XII-1984), số 16; *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-1987) số 36tt.
13. Chẳng hạn, liên quan đến học thuyết xã hội của R. Girard, xin xem N. Lohfink, “Das vorpersonale Boese: Das Alte Testament und der Begriff der Erbsuede,” trong cuốn *Das Juedische am Christentum: Die Verlorene Dimension* (Freiburg, Basel, Wien, 1983) 167-199; id. “‘Gewalt’ als Thema alttestamentlicher Forschung,” trong cuốn

2.3 Nguyên tội: tội của chế độ gia trưởng và của chủ nghĩa giới tính (mô biểu thuyết nữ quyền)

Phong trào tranh quyền cho nữ giới đã hơn bao giờ hết, chia thẳng mũi dùi vào chế độ gia trưởng, tức là hệ thống được thể chế hóa về mặt xã hội, kinh tế cũng như văn hóa, và được thiết đặt theo giai trật giới tính; bởi thế, đã gây ra nhiều hậu quả tiêu cực về mặt tâm lý xã hội cho cả nữ giới lẫn nam giới. Thần học nữ quyền (*feminist theology*) đã áp dụng cách thức phê bình như thế vào cả trong lãnh vực của lịch sử đức tin kitô, của lịch sử Giáo hội và thần học. Tuy nhiên, thần học nữ quyền cũng đã suy tư về chế độ gia trưởng theo những cách thức mới. Trong bối cảnh ấy, một hình thái mới mẻ và đặc thù của thần học về nguyên tội cũng đã được khai triển.

Được đà của thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh khuyến khích, phương thức nghiên cứu mới này đã hiểu chế độ gia trưởng và chủ nghĩa giới tính như là một thứ tội cơ cấu, hay là nguyên tội.¹⁴ Nếu hiểu theo cách thức ấy, thì

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, FS V. Hamp; Quaestiones Disputatae 96 (Freiburg, Basel, Wien, 1983)15-50. Liên quan đến học thuyết xã hội của T. Adorno, xin xem G. Scherer, "Werblendung und Todeshorizont: Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marcells im Hinblick auf das Problem der Erbsuende" trong N. Lohfink, et al., *Zum Problem der Erbsuende: Theologische und philosophische Versuche* (Essen, 1981) 105-187; M. Knapp, "Wahr is nur was nicht in die Welt passt": *Die Erbsuendenlehre als Ansatzpunkt eines Dialogs* (Wuerzburg, 1983).

14. Xin xem E. Schuessler Fiorenza, "Fuer Frauen in Maennerwelten: Eine kritische Feministische Theologie," *Concilium* 10(1984)31-38; R. Radford Reuther, *Sexism and Godtalk* (Boston, 1983); C. Schaumberger, "Subversive Bekehrung: Schulderkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritischfeministischer Befreiungstheologie," trong C. Schaumberger và L. Schottroff, *Schuld und Macht: Studien zu einer Feministischen Befreiungstheologie* (Munich, 1988)153-288; D. Strahm, *Aufbruch zu neuen Raeumen: Eine Einfuehrung in feministische Theologie* (Fribourg, 1987)108-119, 133-145; M. Dumais, "La conception du péché chez les théologiennes féministes," trong A. Mettayer và J. Doyon, *Culpabilité et péché: Études anthropologiques, théologiques et pastorales*, Héritage et projet 33 (Montréal, 1986)139-152.

chế độ gia trưởng và chủ nghĩa giới tính không phải đơn thuần là một sự kiện thiết yếu của thiên nhiên, mà là hậu quả từ hành động tội lỗi của con người. Hành động tội lỗi ấy đã được đồng hóa với cơ cấu tội lỗi, với các cơ cấu bị bóp méo của mối tương quan giữa nam giới và nữ giới, và với nhiều loại thể chế thiết đặt theo một thứ giai trật phân biệt giới tính, để đến lượt chúng, các cơ cấu và thể chế này lại làm cho hành động của các cá nhân phải chịu điều kiện ràng buộc của mình. Bởi lẽ nó ảnh hưởng lớn đến mối quan hệ giữa giới nam và giới nữ, nên tội lỗi cơ cấu phân biệt giới tính ấy có một tầm mức phổ quát: dù có ý thức hay không, thì không một ai thoát khỏi ảnh hưởng tác động của nó. Là tội lỗi cơ cấu, nó bao trùm hết mọi lãnh vực đời sống: xã hội, chính trị, kinh tế, văn hóa và cả tôn giáo nữa. Với những mức độ khác nhau, ai ai cũng đều vừa là nạn nhân vừa là tội nhân.

Dù phương thức nghiên cứu này còn có nhiều thiếu sót và giới hạn, thì ít nhất thần học nữ quyền cũng mở ra cho thấy hai điểm nhận định sáng suốt (sâu sắc) về nguyên tội, có tầm quan trọng đáng kể đối với mọi nỗ lực mà thần học sẽ đưa ra trong tương lai, để tìm hiểu về nguyên tội:

1. Nguyên tội bao trùm hết mọi lãnh vực đời sống con người, kể cả tôn giáo. Bao lâu thiên trình thuật về sự việc sa ngã và thần học về nguyên tội còn truyền lưu và hợp thức hóa các ý niệm nặng tính chất phân biệt giới tính và lợ lem với dấu vết chế độ gia trưởng, thì bấy lâu kỹ thuật chú giải của thần học chưa thoát ra ngoài được để có thể lắng nghe từ phía bên kia, mà vẫn đành phải lắng nghe mặc khải giải phóng của Thiên Chúa từ phía bên này, tức là từ phía bên trong giới mức của lịch sử ghi về thân phận yếu đuối, hạn hẹp và tội lỗi của con người. Dù Thiên Chúa có gần gũi một cách đặc biệt, thì yếu đuối, giới hạn và tội lỗi cũng vẫn là những gì nắn thành hình dạng (bi thảm) của lịch sử dân Chúa. Vì thế, lòng trung thành đối

với truyền thống Giáo hội và thần học cần phải đi đôi với nỗ lực thống hối thường xuyên, cũng như với một cố gắng nghiên cứu cho chu đáo và chính xác về truyền thống. Cứ khư khư và bằng mọi giá giữ cho được lập trường biện giáo là đi ngược lại với truyền thống sám hối căn bản của Kitô giáo.

2. Những phương thức nghiên cứu mà các thể dạng thần học nữ quyền về tội lỗi và về nguyên tội dùng tới, cũng có thể được coi như là một lời báo động giống lên để giúp đề phòng chống lại khuynh hướng cô lập hóa và tổng quát hóa một số các nhân tố trong truyền thống đức tin và trong thần học. Sống trong cơ cấu mà toàn bộ đều được tổ chức và hướng dẫn bởi chế độ gia trưởng, tội chính của giới phụ nữ không phải là ở chỗ kiêu ngạo và tự phụ, nhưng là ở chỗ chối bỏ chính con người của mình, chấp nhận đóng vai thụ động và đánh mất đi bản ngã để rơi hẳn vào trong tình trạng vong thân.¹⁵ Như thế, trong tương lai, các dạng thể thần học về nguyên tội sẽ phải đảm nhận sứ mạng vén mở cho thấy một cách cụ thể, toàn bộ tính chất ác độc của quyền lực tội lỗi. Còn khoa nhân loại học thì có bốn phận phải lưu tâm đến mọi khía cạnh của đời sống con người, và phải nghiên cứu chúng một cách cụ thể ở nơi những công trình qua đó chúng được thể hiện ra giữa bối cảnh lịch sử xã hội.

Theo thuyết nhân loại học của Kierkegaard chẳng hạn, thì cuộc đời con người, tức là việc thực thi tự do chỉ hưng thịnh khi các đặc tính đối ngược nhau trong bản chất con người (cảnh ngộ tất yếu và tự do, thân phận hữu hạn và khát vọng vô biên), được nối kết hòa nhập với nhau thành một tổng hợp tốt đẹp. Công trình tự kiện toàn chính mình ấy tất không làm sao tránh khỏi được những lắng lo sợ sệt, bởi vì việc tổng hợp các thành tố đối ngược như thế kia là một việc làm rất cam go, tựa như tiến bước theo

15. Xin xem J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Washington DC, 1980).

lối mòn dốc đứng bên bờ vực thẳm. Do đó, con người có thể gặp nhiều vấp ngã. Con người cần phải ý thức với một lòng biết ơn, rằng là thọ tạo, con người phát xuất từ Thiên Chúa và chính là ơn của Ngài ban; và vì thế, con người còn có bốn phận phải ý thức rằng mình chỉ có thể đi đến chỗ chấp nhận và xác định chính mình, khi biết nhìn nhận thân phận thọ tạo của mình, tức nhìn nhận mình là những hữu thể bất-tất yếu, những hữu thể phối hòa nhiều thành tố đối ngược nhau: thời gian và vĩnh cửu, tất yếu và tự do. Đánh mất đi Thiên Chúa là con người đánh mất đi chính mình. Xa ra khỏi Thiên Chúa, con người không còn có khả năng làm được gì khác ngoài việc sợ hãi bám chặt lấy một khía cạnh nào đó nơi bản chất của mình, và biến nó thành thực thể tuyệt đối. Và như thế, tội khiếp sợ và thất vọng sẽ dẫn con người đến chỗ hoặc là tự thần thánh hóa chính mình, hoặc là tự khinh miệt chính mình, hay nói cách khác: sẽ làm cho con người rơi vào tình trạng hoặc là tuyệt vọng trong thái độ tự cao tự đại thần thánh hóa chính mình, hoặc là chán chường với ảo ảnh thần thánh hóa người khác hầu nâng cao giá trị mình lên ở trong người khác.¹⁶

2.4 Nguyên tội: thái độ sợ sệt (mô biểu tâm lý)

Thời đại ngày nay thường được gọi là “thời đại của sợ sệt,” và xã hội chúng ta đang sống cũng được gọi như là “xã hội của sợ sệt.” Vậy, nếu học thuyết triết thần của Kierkegaard về nguyên tội có thịnh hành trở lại trong một bối cảnh như thế, thì đó cũng không phải là chuyện khó hiểu;¹⁷ và còn có thể hiểu được lý do tại sao khoa bệnh

16. E. Drewermann, *Strukturen des Boesen, Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborner theologische Studien 6 (Muenchen, Paderborn, Wien, 1978)460-79.

17. Xin xem H. Deuser, *Kierkegaard: Die Philosophie des religiosen Schriftstellers*, Ertraege der Forschung 232 (Darmstadt, 1985); G. Freund, *Suende im Erbe: Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsuendenlehre* (Stuttgart, 1979); R.L. Perkins, ed., *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety* (Macon, Ga., 1985); P.L. Quinn, “Does Anxiety Explain Original Sin?” *Nous* 24(1990)227-244.

học tâm thần cũng đã trở thành một khởi điểm mới cho công tác suy tư về các vấn đề liên quan đến nguyên tội.¹⁸

E. Drewermann đem phối hợp hai nhân tố này lại ở trong bộ sách ba cuốn của ông mang tựa đề *Strukturen des Boesen* (Các cơ cấu của tội ác), là bộ sách dù dày gần hai ngàn trang, thì chỉ trong khoảng lối mười năm nay thôi, cũng đã được tái bản đi lại năm hay sáu lần rồi.¹⁹ Dựa theo Kierkegaard, tác giả đã đưa ra luận đề cốt lõi như sau: sợ sệt chính là nguyên nhân gây ra sự ác, đặc biệt là nỗi lo sợ cho tình trạng thiêng liêng của mình, lo sợ phải rơi vào cảnh bị tách rời xa khỏi Thiên Chúa:

“Như vậy, nội dung của toàn bộ tác phẩm ba cuốn thực ra chỉ hàm chứa có một luận đề, đó là: trong tư thế là một hữu thể có ý thức, con người không thể gánh chịu nổi một cuộc sống vắng bóng Thiên Chúa, và gánh nặng không vác nổi ấy tất phải làm phát sinh ra mọi thứ tội ác như là những hành động tự làm cho mình ra tàn phế hay tự hủy hoại chính mình vì thất vọng chán chường; để diễn tả cho tích cực hơn, thì có thể nói rằng tin vào Thiên Chúa và đạt đến được tình trạng quân bình trong nội tâm mình, rồi nhờ đó mà giữ được quân bình với người khác cũng như với toàn bộ thế giới chung quanh mình: tất cả những sinh hoạt ấy chung quy cũng chỉ là một;...vì thế, tội phạm hết thảy của con người là tại ở chỗ vì sợ sệt, con người làm cho mình ra

18. Xin Xem E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*, I: *Angst und Schuld* (Mainz, 1982); L.P. Bridgeman và J.D. Carter, “Christianity and Psychoanalysis: Original Sin - Oedipal or Pre-oedipal,” *Journal of Psychology and Theology* 17(1987)3-8; P.C. Vitz và J. Gartner, “Christianity and Psychoanalysis. Part 1: Jesus as the Anti-oedipus,” *Journal of Psychology and Theology* 17(1987) 4-14; P.C. Vitz và J. Gartner, “The Vicissitudes of Original Sin: A Reply to Bridgeman and Carter,” *Journal of Psychology and Theology* 17(1989)9-15.
19. E. Drewermann, *Strukturen des Boesen. I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*; Paderborn theologische Studien 4 (Paderborn, 1977) [tái bản lần 6, 1987]; *II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, Paderborn theologische Studien 5 (Paderborn, 1977) [tái bản lần 5, 1985]; *III: Die jahwistische Urgeschichte in pholosophischer Sicht*, Paderborn theologische Studien 6 (Paderborn, 1977) [tái bản lần 5/6, 1986/1988].

hư hỏng đi trong một cuộc sống vắng bóng Thiên Chúa, trong nỗi lo âu sợ sệt ấy và trong cảnh cùng khốn của đời mình."²⁰

Để miêu tả trình thuật của nguồn Yahvê (J) bằng lối biểu đạt theo hình thức khái niệm, và để chuyển dịch ra trong ngôn từ thần học, điều nghịch biện triết học này là tội lỗi vừa mang tính chất phổ quát mà vừa kéo theo trách nhiệm (cá nhân), Drewermann đã mở một cuộc đối thoại phê bình với Hegel và Sartre; cuộc đối thoại này đã giúp cho tác giả có được một thể dạng biện chứng tinh luyện làm khí cụ cho công tác suy tư của mình; rồi tiếp đó, mình nhiên nhắc đến việc chịu ảnh hưởng của Kierkegaard, tác giả đã trình bày như sau về công tác nghiên cứu và giải thích của mình:

"Chung quy, mọi sự đều hệ tại ở điểm này: cần phải biết ngẫm đọc trình thuật của sách Sáng Thế 3, 1-7 làm sao để hiểu đoạn trình thuật ấy chính là tiểu sử của mỗi cá nhân, tức như là thiên trình thuật kể lại cho thấy tại sao hết thảy mọi người đã trở thành người có tội trước mặt Thiên Chúa. Và như thế, công tác cần phải làm, là dựa theo ánh sáng của St 3 mà giải thích dữ kiện về tính cách tất yếu của tội lỗi, để qua đó, giúp cho thấy rằng tính tất yếu ấy phát xuất từ chính tất yếu tính của tự do con người, tuy nhiên, cần phải trình bày làm sao để có thể hiểu rằng không như Hegel nghĩ, tính tất yếu ấy chính là tội phạm trước mặt Thiên Chúa."²¹

Lối giải thích (theo kiểu Kierkegaard) coi tội lỗi như là hành động tự hủy hoại tự do của chính mình đi, như là gông cùm tự do dùng để tự trói buộc mình lại vì sợ tự do, một đàng giúp cho nhận rõ ra tính chất bất tất yếu của sợ hãi (thất vọng, tội lỗi): cuộc hiện hữu sẽ định đoạt lấy về mình trong mối tương quan với Thiên Chúa; thất vọng nói lên thái độ lãng quên Thiên Chúa, thế nên, thất vọng là tội lỗi, bởi vì đó chính là hậu quả phát sinh từ hành động của bản ngã, của tinh thần. Nhưng đàng khác, khái niệm của Kierkegaard về thất vọng cũng cho thấy rõ tính

20. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, III, lxii.

21. Drewermann, *ibid.* 427.

cách tất yếu của tội lỗi: hành động tự do tự hủy hoại tất phải xảy đến vì khi chỉ biết liên hệ với (nghĩ đến) chính mình, thì con người không còn liên hệ với Thiên Chúa. Vì thế, có biết dựa vào thần học và đức tin, thì mới tìm thấy được câu giải đáp cho vấn đề:

“Chỉ có đức tin mới nhận ra được thái độ thất vọng xem ra tất yếu ấy là *tội lỗi*; vì chỉ có đức tin mới có thể làm cho con người hiểu được rằng một khi có thái độ thất vọng, là con người thiếu mất Thiên Chúa, và rằng trong tình trạng vắng bóng Thiên Chúa như thế, con người *tất phải* sa ngã và lỗi phạm.”²²

Giải thích như thế thì thật là hấp dẫn. Tuy nhiên, nó vướng mắc phải tai họa của cái vấn nạn nan giải không ai là không biết. Một đàng, thì sợ sệt xảy ra trước khi con người sa ngã rời bỏ Thiên Chúa; và cho là có một mối liên hệ tất yếu giữa hai sự việc (=sợ sệt tất phải dẫn đến sa ngã) để kết luận cho rằng như thế là đã có trách nhiệm về lỗi phạm (=...tất phải sa ngã thì làm sao có tự do để chịu trách nhiệm, để có tội?). Đàng khác, nếu mối liên hệ kia là không tất yếu, thì lời xác định về phổ quát tính của việc sa ngã chỉ là một lời khẳng định suông. Nếu từ nguyên khởi, sa ngã đã xảy ra trước sợ sệt, thì xem ra người ta có thể với một số điều kiện (chẳng hạn như là: tính chất duy nhất của giống loài người) giải thích cho thấy tính chất phổ quát của tình trạng thất vọng. Tuy nhiên, trong trường hợp này, tội thất vọng lại trở thành một vấn đề cần phải giải thích! Nếu mối liên kết giữa sa ngã và sợ sệt không thể được áp dụng cho lúc khởi nguyên của lịch sử nhân loại, mà chỉ được áp dụng cho trường hợp của từng người thôi, thì lúc đó tính chất phổ quát của việc sa ngã lại trở thành một vấn đề còn chưa giải quyết!

2.5 Nguyên tội: tình trạng phân rẽ và trở lại (mô biểu vũ trụ-siêu hình học)

Khi bắt đầu đối thoại với các khoa tự nhiên học, hay hấp thu được thái độ chung trong xã hội loài người là mong thấu rõ được về tính chất liên đới thống nhất trong toàn bộ thực tại, thì thần học hiện đại cũng đã phải nhận thấy ngay rằng thực sự phần lớn ngành thần học về nguyên tội đang đi quá sâu vào trong con đường quy nhân và cá nhân chủ nghĩa. Để có thể dùng ngôn từ thần học mà biểu đạt kinh nghiệm mới mẻ ấy về tính chất thống nhất của thực tại, biểu hiện qua tính chất thống nhất của nhân loại học, vũ trụ học và thần học, thì cần phải hình thành cho giáo lý về nguyên tội một mô dạng vũ trụ học hay siêu hình học. Mối quan tâm ấy đã làm phát sinh nên một mẫu thần học biệt thể về nguyên tội.

Tạm gác lại một bên các nỗ lực tìm hiểu về sự ác trong vũ trụ bằng cách lấy lại giáo lý về thiên thần và ma quỷ (các cố gắng này vẫn còn nằm ngoài lề, cho dù đến nay cũng chưa được bàn luận gì cho đầy đủ cả),²³ để ở đây chỉ xin bàn đến công trình nghiên cứu của P. Teilhard de Chardin: đó là một phương thức đã gây được ảnh hưởng hết sức rộng lớn và quan trọng; phương thức này đã trình bày giáo lý về nguyên tội theo một lối diễn đạt mới, theo mô dạng của học thuyết tiến hóa.²⁴ Khi thế giới vô cơ, hữu cơ và tâm linh được nhìn quan tổng hợp phát xuất

23. Xin xem R.J. Pendergast, "The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos," *Sciences et Esprit* 22(1970)203-239; L. Oeing-Hanhoff, "Die Philosophie und das Phaenomen des Boesen," trong K. Forster, ed., *Realitaet und Wirksamkeit des Boesen* (Wuerzburg, 1965)37-68; L. Oeing-Hanhoff, "Negativitaet und Boeses in philosophischer Sicht," trong L. Oeing và W. Kasper, *Negativitaet und Boeses*, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 9 (Freiburg, Basel, Wien, 1981)150-175; A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (London, 1974)191tt.

24. Xin xem K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsuende: Ueberholte Vorstellung und bleibender Glaube* (Olten, Freiburg, 1969); M. Sievernich, *Schuld und Suehne in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurter Theologische Studien 29, 2nd ed. (Frankfurt, 1983)143-184.

từ tính cách biến hóa trong vũ trụ, quy tập thành một, thì các nhân tố tiêu cực trong mỗi lãnh vực (tức là tình trạng hỗn độn, khổ đau và tội lỗi trong thế giới) tất cũng phải được quy tập thành một. Bởi vì, cũng như đã len qua con đường đó mà trở thành một sắc diện trong toàn bộ thực tại tiến hóa, thì sự ác cũng mang lấy một tính chất phổ quát toàn diện. Và như thế, sự ác xuất đầu lộ diện ra trong toàn bộ thực tại tiến hóa ấy dưới những dạng thái cụ thể: một mặt, thì sự ác chỉ còn là thực tại phức hợp chưa được thống nhất và tất thiết phải là thành phần trong quá trình tạo dựng của một thế giới tiến hóa; nhưng mặt khác, với đà tiến của tự do trong lịch sử tiến hóa, sự ác lại mang dạng thái từ chối, trở ỉ, phân rẽ, thoái bộ và ngập ngừng trong tiến trình thống nhất vũ trụ. Nếu Đức Kitô là Nguyên thủy và là Chung cực (*Alpha và Omega*) của tiến trình ấy, thì tội lỗi là bước ly khai rời khỏi mối quan hệ ấy. Cho đến nay, dù đã thường được rộng rãi chấp nhận,²⁵ thì cũng như các mô mẫu thần học khác, công trình nghiên cứu của Teilhard de Chardin vẫn còn gặp phải nhiều giới hạn và những khó khăn riêng của mình.²⁶ Tuy nhiên, không ai còn có thể chối cãi được rằng một nền thần học về nguyên tội mang tích cách hầu như thuần

25. Xin xem chẳng hạn, Z. Alszeghy và M. Flick, "Die Erbsuende in evolutiver Sicht," *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 9(1966)151-159; K. Rahner, "Erbsuende und Evolution," *Concilium* 3(1967)459-465; id. "Evolution-Freiheit-Erbsuende," *Zeitwende* 56(1985)17-30. Tuy có theo một đường hướng khác, thì một cách thức nghiên cứu tương tự cũng đã được Thần học Tiến trình (*Process Theology*) ở Mỹ dùng đến: xin xem J.B. Cobb, Jr. và D.R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia, 1976); D.R. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia, 1976); N. Pittenger, *Cosmic Love and Human Wrong* (New York, 1978); M.L. Whitney, *Evil and the Process God*, Toronto Studies in Theology 19 (New York và Toronto, 1985). Theo tôi biết, thì chưa có một công trình nghiên cứu nào bàn về nguyên tội theo nhãn quan đối thoại trực tiếp với các tôn giáo mang tính chất vũ trụ, tại Châu Á và Châu Phi.
26. Xin xem tác phẩm phê bình của F. Schupp, *Schoepfung und Suende. Von der Verheissung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstoeerung* (Duesseldorf, 1990)501-587.

túy quy nhân, cá nhân chủ nghĩa, chủ quan và duy tâm, thì không thể có được khả năng để thống nhất những kinh nghiệm căn bản của lịch sử đức tin như đã được Kinh Thánh xác chứng; đó là hoàn toàn chưa nói đến sự việc duy nhất tính của Thiên Chúa, thống nhất tính của công trình tạo dựng và đồng nhất tính của sự ác, không cho phép đề ra một giáo thuyết về nguyên tội mà không lưu ý đến tính chất vũ trụ trong thế giới loài người.

3. Nhìn về tương lai

Dù đã nghiên cứu và tái phát hiện cả một phạm vi rộng lớn trong nội dung căn bản của giáo lý về nguyên tội, thì thần học ngày nay cũng vẫn chưa tìm ra được một mô mẫu thần học có đủ khả năng để giải thích cho đồng nhất về giáo lý ấy. Ngược lại, sự kiện có nhiều cố gắng và công trình nghiên cứu khác nhau như vậy, cho thấy rõ là hiện nay, chưa có được một phương pháp nghiên cứu hoàn chỉnh và rành mạch. Trước hết, khó mà có thể làm cho những khía cạnh, những mô mẫu và những phương thức nghiên cứu khác nhau hòa giải được với nhau, chứ đừng nói chi đến chuyện dung hợp chúng lại làm một với nhau. Có thể lấy thần học làm khởi điểm nghiên cứu, nhưng lúc đó mối nguy sẽ là khuynh hướng làm cho con người và tội lỗi con người đánh mất hẳn đi tính chất vũ trụ; cũng có thể lấy vũ trụ học làm khởi điểm, nhưng rồi bản tính đặc thù của con người sẽ gặp cơ nguy tiêu tán mất đi; hoặc cũng có thể lấy khởi điểm từ trong thần học về công trình tạo dựng, nhưng lúc đó mức độ trầm trọng của tội lỗi và tầm cỡ lớn lao của công trình cứu độ sẽ bị che khuất dần đi; lại nữa, cũng có thể đặt giáo lý về tội lỗi và về ơn cứu độ làm khởi điểm, nhưng lúc đó sẽ có nguy hiểm là không còn thấy được tính chất thống nhất của thế giới và của lịch sử loài người nữa. Có người sẽ đi theo hướng chỉ đạo của thánh Augustinô, nhưng lúc đó thánh Irênêô và các giáo phụ Hy Lạp sẽ bị để ra một bên. Hoặc ngược lại, có

người sẽ chọn các giáo phụ Hy Lạp làm khởi điểm, nhưng lúc đó sẽ khó mà dung hợp được với cả một trào lưu lâu bền của truyền thống Augustinô.

Nếu trong thần học, không có một đà suy tư mới về nền tảng và phương pháp nghiên cứu, thì dĩ nhiên là không thể nào giải quyết cho xong được những vấn đề thần học về nguyên tội đặt ra. Các giải đáp đề ra có khác nhau như thế, thì chính là vì —như ai cũng có thể ước đoán ra được— chúng xuất phát từ những phương pháp xây dựng trên những tiền đề giả định khác hẳn nhau. Điều mà chúng ta đang cần đến, là một hệ thống logic hay ký hiệu học thích đáng hơn trong lề lối thiết lập các công thức thần học, hầu tạo điều kiện tiên quyết cho việc xây dựng một khoa chú giải thần học tinh vi và đầy đủ hơn. Dù sao đi nữa, ngày nay thần học có bốn phạm cần phải lưu ý phân biệt cho rõ hơn ngày trước, về các bình diện khác nhau trong thực tại: các kinh nghiệm tôn giáo, các cách thức tượng trưng cũng như thực tiễn dùng để biểu đạt chúng, và các công trình suy tư diễn dịch về mặt khái niệm cùng lý thuyết. Các công thức tín lý do truyền thống Tây phương khai triển, thường mang những dạng thái hỗn tạp và vì thế dễ bị hiểu lầm. Cũng cần phải phân định cho rõ ràng hơn những chức năng khác nhau của các tuyên ngôn tôn giáo hay các khoản giáo lý. Và nhất là cần phải suy nghĩ cho chu đáo hơn nữa về các giả thiết được dùng làm tiền đề cho việc nghiên cứu lịch sử và cho việc thiết đặt lý thuyết nhận thức. Thí dụ, một khi đã lấy các phân biệt căn bản được truyền thống Tây phương nấn đúc nên làm khởi điểm, thì cần phải dùng đến chúng cho tới cùng; chẳng hạn như là việc phân biệt giữa tự do và thiếu tự do, giữa tội lỗi và vô tội, giữa tình trạng được cứu độ và kiếp trầm luân, giữa định mệnh và tự do, giữa rủi ro và tội phạm, v.v.; vì có thể —tức là có dùng ngôn ngữ ký hiệu học như thế— thì mới thấu hiểu ý niệm về mối liên hệ giữa ách nô lệ tội lỗi mà mọi người phải gánh chịu, và tự do con người, qua khái niệm về nguyên tội được.²⁷ Đàng khác, nếu khởi

điểm được chọn là những phương pháp nhận thức bổ túc cho nhau cộng với hợp lý tính và tất yếu tính đặc thù của kiểu suy luận thần thoại,²⁸ thì lúc đó, ngay cả những nhân tố “thần thoại” trong giáo lý về nguyên tội cũng giữ vững được hiệu lực hay giá trị của mình về mặt lý thuyết. Dù sao, nếu không có được một phương pháp thần học hoàn toàn đổi mới, thì cũng chẳng có thể xây dựng được một nền thần học về nguyên tội khả dĩ ứng đáp thỏa đáng cho các đòi hỏi của kỹ thuật luận thuyết.

F. Gómez Ngô Minh chuyển dịch

27. Tôi đã thử làm như thế, nhưng đã bị một số người hiểu lầm cho là đã chối bỏ nguyên tội! Xin xem S. Wiedenhofer, “Erbsuende - eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn der Erbsuendendogmas,” *Theologische Quartalschrift* 162(1982)30-44.
28. Xin xem K. Huebner, *Die Wahrheit des Mythos* (Munich, 1985).

TRONG SỐ NÀY

Lời nói đầu 01

**Những cách giải thích đáng lưu ý nhất trong
thần học hiện đại về Nguyên tội**

Siegfried Widenhofer 03

**Cảm thức đức tin: suy tư thần học kể từ sau
công đồng Vaticanô II. I: 1965-1984**

John J. Burkhard 27

Một nguyên tắc tu thân: Con đường nước

Hoành Sơn 65

Thần học hệ thống: Sự mạng và phương pháp (III)

Francis Schussler Florenza 89

Số 11 Năm IV (1994)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền