

# 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***





## CẢM THỨC ĐỨC TIN: SUY TƯ THẦN HỌC KẾ TỪ SAU CÔNG ĐỒNG VATICANÔ II: (I) 1965-1984.

John J. Burkhard<sup>1</sup>

**C**hủ đích bài viết này là khảo sát cách thức biện luận mà một số các thần học gia đã dùng đến trong các tác phẩm viết về khái niệm *sensus fidei* (*cảm thức đức tin*),<sup>2</sup> xuất bản từ sau Công đồng Vaticanô II cho tới những năm gần đây, tức là từ năm 1965 cho tới năm 1989, để từ đó thử xem: các tác phẩm kia đã dành cho cảm thức ấy một chỗ đứng trọng yếu như thế nào trong đời sống Giáo hội, và đã hiểu như thế nào về bản chất của nó; ai là chủ thể của nó, và nó quan hệ như thế nào với huấn quyền

1. Bài viết mang tựa đề *Sensus Fidei: Theological Reflection Since Vatican II: phần (I) 1965-1984* và phần (II) 1985-1989, đăng trong tạp chí *The Heythrop Journal* 1(01.1993)42-59 và 2(04.1993)123-136.
2. Nói chung, có hai từ thường được thần học dùng để biểu đạt ý niệm về sự việc mọi tín hữu đều thông phần vào trong tác vụ khai triển chân lý kitô, đó là các từ *sensus fidei* và *sensus* (hoặc *consensus*) *fideliūm*. Đôi lúc, hai từ này được dùng như nhau; nhưng có lúc, các thần học gia lại dùng chúng để nói lên một vài chi tiết khác nhau, tức là với những tiểu dị riêng của mỗi từ. *Sensus fidei* có thể được dùng để chỉ về sự việc người kitô nắm giữ các chân lý của đức tin mình, hoặc là nắm được cả chân lý cơ bản hơn nữa, chân lý làm nền tảng cho tín hệ (*belief-system*) kitô. Trong trường hợp này, điều muốn nêu bật là thực trạng của niềm tin, còn các chân lý đức tin thì được coi như là đối tượng của lòng tin. Còn *sensus fidelium* thì mang ý nghĩa chỉ về hoạt động của niềm tin nơi chủ thể, tức là nơi người tin nhận, nơi tín hữu, bằng cách kiên trung giữ vững, hoặc là bảo vệ, hay khai triển chân lý Kitô giáo. Cả hai cách hiểu như vừa nói đều có đóng giữ những vai trò riêng. Tuy nhiên, trong bài viết này, tôi sẽ chỉ dùng đến từ *sensus fidei*, bởi vì đó là từ được dùng ở trong Hiến chế *Lumen gentium*; nhưng tôi lại không đơn thuần hiểu theo một cách hiểu mà thôi, tức là không chỉ hiểu theo cách chỉ về ý nghĩa khách quan của từ ấy. Cũng nên lưu ý tới bối cảnh bàn cãi giữa các tác giả mà bài viết sắp phân tích nghiên cứu, để hiểu tại sao lại phải vạch định một chiều hướng có phần tổng quát hơn cho từ ấy như thế.

của hàng giáo phẩm trong Giáo hội; cũng như để thử suy cứu về các vấn đề có tầm trọng yếu đáng kể đối với nỗ lực tìm hiểu cho thấu đáo hơn về những đóng góp tích cực cùng những giới hạn chưa thể tránh nổi của việc ứng dụng khái niệm ấy vào trong các hoàn cảnh cụ thể giữa chặng đường lịch sử chúng ta đang sống. Tiếp theo sau cố gắng dựa theo quan điểm thần học mà nhận định một cách tổng quát như vừa nói, bài viết sẽ thử đưa ra một số nhận định chung, cộng với một vài suy tư cũng như nghi vấn, mong góp được một phần vào trong cố gắng làm cho cuộc bàn thảo đang ngày càng trải rộng sôi nổi về chủ đề kia được sáng tỏ thêm hơn; vì đó là một chủ đề có tầm trọng yếu lớn đối với thần học cũng như đối với công tác mục vụ trong thời đại này.

Suốt trong 25 năm qua, kể từ khi *Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội* (Anh Sáng Muôn Dân: *Lumen Gentium* = ASMD) được công bố, tương đối mà nói thì các thần học gia đã không viết chi nhiều về chủ đề *cảm thức đức tin*. Có một số bài viết bàn đến khía cạnh lịch sử của các từ ngữ biểu đạt khái niệm ấy, bàn đến những ý nghĩa khác nhau và những nét khác biệt của chúng, bàn đến mối quan hệ của *cảm thức đức tin* với huấn quyền giáo phẩm,<sup>3</sup> và với đà năng động thối thúc tiềm ngụ trong đoạn 12 của ASMD. Tuy nhiên, ít có người đã đề tâm khai triển khái niệm ấy theo một cách thức thực sự sáng tạo, hoặc là đã đưa nó hòa nhập một cách có tổ chức vào trong một tổng bộ học

3. Tôi thích dùng thành ngữ *huấn quyền giáo phẩm* hơn là vốn vẹn chỉ có từ *huấn quyền* mà thôi. Yves Congar và Avery Dulles đã từng lưu ý về điểm khác biệt nơi chức năng giáo huấn trong Giáo hội, giữa tác vụ giáo huấn mục vụ hay giáo phẩm (huấn quyền) một bên, và bên kia là tác vụ giáo huấn của các thần học gia và các học giả khác. Xin xem Y. Congar, "Pour une histoire sémantique du terme 'Magisterium'," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60(1976), tt 85-97. Xin cũng xem A. Dulles, "The Two Magisteria: An Interim Reflection," *Catholic Theological Society of America Proceedings* 35(1980), tt 155-169; được in lại trong cuốn *A Church To Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom* (New York: Crossroad, 19820, tt 118-132.



thuyết về đức tin, vào trong bản chất cùng các chứng liệu và chứng tá của mạc khải, hay là vào trong bản chất của tác vụ Giáo Hội, tức là trọng trách bảo toàn cũng như công bố chân lý và Phúc Âm.<sup>4</sup> Nhưng, gần đây, đã bắt đầu có những bước chuyển mình khả quan. Trong các năm từ 1985 đến nay, mỗi năm đều đọc thấy ít nhất là hai bài viết về đề tài *cảm thức đức tin*. Có lẽ vì được dồn thúc bởi hiện tượng khám phá ra lại các chân lý thần học khác hầu như đã bị lãng quên mất đi — chẳng hạn như là ý niệm về thái độ đón nhận (*reception*),<sup>5</sup> và mối quan tâm ngày càng tăng dần đối với một phần quan trọng khác trong giáo huấn của công đồng, đó là bậc thang của các tín khoản (chân lý đức tin)<sup>6</sup>— càng ngày con số các thần học gia viết về khái niệm *cảm thức đức tin*, càng tăng thêm nhiều hơn.<sup>7</sup>

4. Không tìm thấy được một thiên nghiên cứu nào như thế ở trong bộ sách bốn cuốn mang tựa đề *Handbuch der Fundamentaltheologie* do W. Kern, H.J. Pottmeyer và M. Seckler xuất bản (Freiburg: Herder, 1985-1988), hay trong Henrich Fries, *Fundamentaltheologie* (Graz: Styria, 1985). Còn trong cuốn sách của H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn: Schoenningh, 1985), tt 469-472, thì tình cảnh trở nên tốt đẹp hơn nhiều, vì trong đó, tác giả đã kết nhập cuộc bàn cãi về *cảm thức đức tin* vào trong toàn bộ công trình khảo cứu của mình.
5. Xin xem Y. Congar, "La 'Réception' comme réalité ecclésiologique," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972), tt 369-403. Xin xem thêm E.J. Kilmartin, "Reception in History: An Ecclesiological Phenomenon and Its Significance," *Journal of Ecumenical Studies* 21(1984), tt 34-54; Thomas P. Rausch, "Reception Past and Present," *Theological Studies* 47 (1986), tt 497-508; F. Wolfinger, "Ecumenical Councils and the Reception of Their Decisions" trong cuốn sách của P. Huizing và K. Walf (eds), *The Ecumenical Council - Its Significance in the Constitution of the Church [Concilium 167]* (New York: Seabury, 1983), tt 79-84.
6. Để có một cái nhìn tổng quát về các tác phẩm viết về đề tài này trong các năm từ 1966 đến 1986, xin xem William Henn, "The Hierarchy of Truths Twenty Years Later," *Theological Studies* 48(1987), tt 439-471.
7. Đặc biệt quan trọng đối với hiện tượng này, là số mới ra gần đây - hai mươi năm sau ngày bế mạc công đồng Vaticanô II! - của tạp chí *Concilium*, dành trọn cả nội dung để bàn về *cảm thức đức tin*. Xin xem Johann Baptist Metz and Edward Schillebeeckx (eds), *The Teaching Authority of Believers [Concilium 180]* (Edinburg: T. & T. Clark, 1985), với các thiên tiểu luận của E. Schillebeeckx, H. Fries, H. Vorgrimler,

*Magnus Loehrer*

Sau Vaticanô II, bài viết đầu tiên ra mắt bàn về chủ đề *cảm thức đức tin* trong đường hướng của công đồng, là thiên khảo luận của Magnus Loehrer xuất bản trong cuốn đầu của bộ tổng luận về Thần học Công giáo vừa mới được tung ra trong thời đó, mang tên *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*.<sup>8</sup> Cuốn thứ nhất của bộ sách mang tựa đề tinh tế này là *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, và bàn đến các vấn đề chủ yếu thường gặp thấy trong các công trình khảo luận căn bản về thần học tín lý, nhưng trong tập sách đó lại được nhìn theo nhãn quan của lịch sử, đặc biệt là của lịch sử cứu độ. Bài viết này không có chủ ý xét lại phương thức nghiên cứu và nội dung của toàn bộ phương án đề ra trong bộ sách *Mysterium Salutis*, mà chỉ muốn lưu ý về điểm này là phần đề cập đến *cảm thức đức tin* trong cuốn sách nói trên, đã được đặt vào giữa một thiên dài rộng hơn, bàn về mạc khải của Thiên Chúa. Tiếp theo sau phần trình bày tổng quát về bản chất của mạc khải (Chương Hai) và về sự việc mạc khải liên tục hiện diện ở trong Kinh Thánh và Truyền thống (Chương Ba). Chương Bốn kết thúc cuộc bàn luận về mạc khải với phần tìm hiểu vai trò của Giáo Hội trong việc làm cho mạc khải hằng tiếp tục hiện diện giữa lòng lịch sử (*Vergegenwaertigung*). Trong thiên mang tựa đề "Chủ thể làm trung gian [cho Mạc khải trong Giáo Hội]," phần bàn về Giáo Hội xét theo tư thế là tổng thể (và như thế tức là bàn cả đến khái niệm *cảm thức đức tin* nữa) chiếm 11 trong tổng số 59 trang. Và dù phần lớn của thiên khảo luận này được dành để nói về huấn quyền, thì việc đặt vai trò của *cảm thức đức tin* ra trước tiên trong công trình khảo luận, và dựa theo bối cảnh của vai trò Giáo Hội toàn thể làm trung gian cho mạc khải của Thiên

H. Waldenfels, C. Duquoc, E. Fiorenza, J. Sobrino và của B. Cooke. Tôi sẽ khảo sát nội dung các thiên tiểu luận này.

8. Do J. Feiner và M. Loehrer xuất bản (Einsiedeln: Benziger, 1965), tt 545-555.



Chúa, để tìm hiểu về khái niệm cảm thức ấy, cũng đã đánh dấu một bước khởi đầu đầy hứa hẹn cho công tác khảo cứu về *cảm thức đức tin* trong thời hậu công đồng: đầy hứa hẹn, bởi đã được quan niệm như là một khái niệm cốt cán và chủ chốt, chứ không phải chỉ như là một ý tưởng nảy sinh từ những đòi hỏi của hành động. Đó là điều độc nhất đáng lưu ý ở đây.

Trong phần bàn về mạc khải, bộ *Mysterium Salutis* đã dành một chỗ đứng quan trọng cho Giáo Hội xét theo tư thế là tổng thể. Thế nên, Loehrer đã bắt đầu công trình khảo cứu để xem ai là chủ thể quản thủ mạc khải, với việc tìm hiểu trước tiên về ý nghĩa của khái niệm *Giáo Hội*, rồi sau đó mới suy xét đến các thành phần cấu tạo của Giáo Hội. Giáo Hội toàn bộ ấy mang trách nhiệm đối với mạc khải và làm trung gian cho mạc khải ở giữa lòng lịch sử: mạc khải mà Kinh Thánh và Truyền thống đã trao vào trong tay của Giáo Hội. Tính chất tối hậu và cánh chung của công cuộc Nhập Thể và của Giao Ước Mới trong Đức Kitô, đòi hỏi điều này là Giáo Hội phải mãi mãi trung tín đối với chân lý đã được ủy thác. Thế nên, tình trạng Giáo Hội sa sút tận gốc đến độ bỏ mất chân lý đi, là một điều không thể nào quan niệm được; bởi vì, Giáo Hội đã được chính hồng ân chân lý Thiên Chúa ban thiết lập nên. Tuy nhiên, một khi chân lý ấy đã được ủy thác cho những con người, tất phải chấp nhận là có cơ nguy bị giới hạn và vướng mắc vào vòng tội lụy. Tình trạng căng thẳng như thế trong Giáo Hội đã được giải quyết qua hai phương thức hoạt động cơ bản: giáo lý căn bản (*kerygma*: yếu tố chính yếu) và tín lý (*dogma*: yếu tố phụ thuộc). Nếu có tín điều (*dogma*), thì chính là để làm trung gian môi giới cho giáo lý căn bản; thế nhưng, dù không một tín điều nào phủ nhận hoàn toàn giáo lý căn bản, hoặc dạy một giáo thuyết sai lạc về những gì cấu thành mạc khải, thì cũng vẫn còn đó sự việc tín điều có thể làm cho giáo lý căn bản bị mờ tối và tác nghẽn đi. Phận vụ làm trung gian như thế cho mạc khải ở giữa lòng

lịch sử, không chỉ đơn thuần dành riêng cho một mình hàng giáo phẩm, hay cho một nhóm giới hoặc một cá nhân nào đó trong Giáo Hội, nhưng đó chính là phận vụ của Giáo Hội theo tư thế là một tổng thể.

Loehrer dùng thành ngữ “Dân (*Volk*) Kitô” không phải để chỉ toàn thể Giáo Hội, mà để nêu bật nhiều vai trò khác nhau trong cùng một Giáo Hội duy nhất. Để xác định rõ những gì ông muốn biểu đạt qua từ *Dân*, tác giả đã nhờ đến một cách phân biệt cổ truyền trong thần học công giáo. Phân biệt như thế này: xét theo phương diện chất thể, hàng giáo phẩm và các thần học gia cũng đều là những cấu tố của Dân Chúa, vì —về mặt chất thể— Dân Chúa bao gồm hết mọi phần tử của Giáo Hội, không phân biệt địa vị (giáo sĩ hay giáo dân) hay chức năng trong Giáo Hội. Nhưng dạng khác, trong Giáo Hội, lại có những phân hạng rõ ràng, được thiết đặt tùy theo những phận vụ đặc trách hay những lãnh vực hoạt động chuyên biệt. Thế nên, xét về mặt mô thức, thực sự có lý để áp dụng từ ngữ *Dân Kitô* cho riêng giới giáo dân; bởi vì, có như vậy, mới nhận thức rõ hơn được phần đóng góp đặc thù của giới giáo dân vào trong công tác làm môi giới cho mạc khải. Vai trò môi giới ấy được chu toàn qua cả tác vụ dạy dỗ của huấn quyền lẫn việc các cá nhân nắm giữ mạc khải bằng cách tuyên xưng và làm chứng cho đức tin của mình. Các hình thức giáo huấn và làm chứng như thế có thể mang sắc diện của việc dạy giáo lý và tập cho biết cầu nguyện ở trong các gia đình, hoặc có thể được thể hiện qua hoạt động của các giới giáo chức và văn nghệ sĩ đang vật lộn với những vấn đề giữa cảnh đời “thế tục” hầu sống trọn niềm tin của mình. Qua nhiều hình thức khác nhau như thế của việc làm môi giới cho mạc khải, *Dân Kitô* làm cho *cảm thức đức tin* được biểu hiện rõ ra.

Loehrer phân biệt rõ giữa hai khái niệm cảm thức đức tin (*sensus fidei: Glaubenssinn*) và đồng cảm thức giữa các tín hữu (*consensus fidelium: Glaubenskonsens*). Tác giả coi



*cảm thức đức tin* với hành vi đức tin là một, nhưng cho rằng nơi cảm thức ấy, đức tin được thông truyền qua con đường hiểu biết do tính chất đồng bản tính (*per con-naturalitatem*). *Cảm thức đức tin* là trước hết, thuộc riêng về cá nhân của tín hữu, và chỉ theo một nghĩa rộng (phụ), khái niệm ấy mới được áp dụng cho toàn thể Giáo Hội, là tập thể các tín hữu. Nếu được hiểu là đồng nghĩa với đức tin, thì *cảm thức đức tin* không phải là đối tượng trực tiếp của khả năng nhận thức loài người, nhưng sẽ tự biểu đạt mình ra (trong một phương thức không thỏa đáng cho lắm) qua nhiều cách kiểu đối tượng hóa khác nhau (ngôn từ, hành vi, cử chỉ, dáng điệu, tác phẩm nghệ thuật, v.v...). Các hình thức đối tượng hóa ấy chỉ có thể đơn thuần gây nên được một tinh thần đồng thuận giữa các tín hữu mà thôi, và đó chính là điều được biểu đạt qua từ ngữ *consensus fidelium*. Hơn nữa, tính cách không thỏa đáng ấy còn cho thấy lý do tại sao khái niệm về *niềm đồng cảm thức* kia còn cần phải được tác vụ giáo huấn trong Giáo Hội giải thích cho rõ hơn. Đó chính là lãnh vực hành sử chức năng phán định của huấn quyền. Cách phân biệt như thế đã giúp cho Loehrer nhận ra được hai chiều kích của khái niệm *cảm thức đức tin*, và đi đến chỗ diễn đạt chúng ra một cách rõ ràng.

Thứ nhất, đặc ân bất khả ngộ của Giáo Hội toàn thể cần phải được đặt vào trong tính chất bất khả ngộ của chính hành động tin nhận, chứ không phải chỉ được coi như là thuộc một loại hành vi hay nỗ lực nào đó có tính cách đơn thuần loài người. Bởi thế, nếu Giáo Hội bất khả ngộ, thì chính là vì tất cả những người tin, và làm phần tử cấu thành Giáo Hội, tin nhận một cách không sai lầm. Thứ hai, còn cách thức dùng ngôn từ loài người để biểu đạt niềm tin (*tự bản chất* bất khả ngộ) ấy, thì nêu rõ cho thấy những tác động tiềm ẩn qua lại giữa Dân Kitô và hàng giáo phẩm. Vì các tín hữu cần đến tác vụ hướng dẫn và giải thích của huấn quyền giáo phẩm để biểu đạt niềm tin nội tâm của mình ra trong một cách thức khả dĩ giúp

cho những người nghe biết về chứng từ của niềm tin ấy, gặp thấy được —không phải là những điều sai lạc, mà là— sự thật, ít nhất trong những gì là cơ bản; cho nên, niềm *cảm nhận của các tín hữu* phải cần đến tác vụ của huấn quyền, là tác vụ phục vụ sự thật. Nhưng, tuy chưa được biểu đạt cho thích đáng qua các cách kiểu đối tượng hóa, thì những cảm nhận nội tâm của các tín hữu cũng đã thực sự đưa hàng giáo phẩm đến chỗ thấu hiểu sâu xa hơn về đức tin; thế nên, chính hàng giáo phẩm cũng phải cần đến các thách đố và chứng cứ toàn vũ của niềm *cảm nhận giữa các tín hữu*. Không một giới nào trong Giáo Hội —hoặc là giáo dân hay là giáo phẩm— có thể dành riêng cho mình quyền tuyệt đối nắm giữ toàn bộ mạc khải kitô. Mối quan hệ hỗ tương giữa các tác vụ riêng của mỗi giới, là một cứ liệu đức tin. Kết thúc các nhận định về niềm *cảm thức đức tin*, Loehrer nhấn mạnh đến tính chất có một không hai của vai trò giới giáo dân (xét về mặt mô thức) đóng giữ ở giữa *Dân Kitô*: tính chất làm chứng tá cơ bản cho niềm thâm tín của không biết bao nhiêu thần học gia trong lịch sử Giáo Hội hằng cầm chắc rằng niềm *cảm thức đức tin* của giới giáo dân là một *nguồn cứ liệu (locus theologicus)* đích thực cho tác vụ suy cứu của hàng giáo phẩm cũng như của các nhà thần học. Vai trò ấy bắt nguồn từ chính sứ mạng của Giáo Hội: sứ mạng làm môi giới truyền đạt mạc khải luôn luôn đầy sức sinh động mới mẻ, đến cho mọi thế hệ loài người. Do đó, trong lãnh vực này, *Dân Kitô* theo tư cách là giáo dân, chính là tập thể có chỗ đứng hàng đầu. Về điểm này, xin trưng dẫn sau đây nhận định của tác giả Loehrer:

[Toàn bộ quá trình sứ mạng Giáo Hội làm môi giới cho mạc khải] không phải chỉ được gói trọn cả vào trong công tác truyền đạt những công thức (*Saetze*) xác thực cho những con người [sống ở một thời đại nhất định nào đó trong lịch sử], nhưng cốt ở tác vụ trình bày [đức tin], và phải trình bày sao cho thích ứng với hoàn cảnh lịch sử, nếu quả đó là cách thức trình bày [đức tin] cho những con người của một thời đại nhất định, và là cách thức



nhằm tới chỗ cố tìm cho ra một đường lối thích đáng để hòa nhập một cách cụ thể vào trong những yêu cầu bách thiết của thực tế. Việc nhận thức như thế để xem phải làm thế nào hầu ứng đáp cho thỏa đáng những yêu cầu của một hoàn cảnh nhất định và của nhiều lãnh vực sinh hoạt khác nhau trong cuộc sống con người, là điều mà giới giáo dân có đủ tư thế để thực hiện theo một cách thức chuyên môn, bởi vì, chỉ giáo dân (thường) thấu hiểu được chính xác và trọn vẹn bối cảnh tương ứng của thực tế, đặc biệt là trong môi trường rộng lớn của tất cả những gì có quan hệ đến cả Giáo Hội lẫn thế giới, và như thế, chỉ họ có đủ khả năng để đề ra những yêu cầu tương xứng (tt 554-555).

Dù có ngắn gọn, thì theo tôi nghĩ, bài viết của Loehrer cũng đã đánh dấu một bước khởi đầu mang rất nhiều triển vọng, trong cuộc bàn thảo hậu công đồng về *cảm thức đức tin*, đã tỏ ra tích cực suốt trong tiến trình nghiên cứu về thực chất của khái niệm ấy, đã trực diện đương đầu với một số vấn đề thần học gay gắt, và đã đặt cảm thức ấy vào trong bối cảnh rộng lớn hơn của Giáo hội học cũng như vào giữa tính chất lịch sử của mạc khải.

*John W. Glaser*

Ba năm sau, John W. Glaser đã cho đăng một bài viết quan trọng: tuy không nhắc gì tới *cảm thức đức tin*, và dù không muốn nói thẳng ra, thì bài viết cũng đã bàn luận một cách rõ ràng đến chính chủ đề cảm thức ấy.<sup>9</sup> Glaser chỉ muốn giới hạn cuộc khảo nghiệm của mình vào nơi lãnh vực các vấn đề luân lý gặp thấy trong cuộc sống và tầm phán đoán của giới giáo dân. Để hiểu về thái độ này, thì nên nhớ lại bối cảnh của những năm 1963-1968, khi mà trong Giáo hội, nhiều thành phần giới giáo dân đã công khai bàn cãi về tính chất luân lý của việc dùng các phương pháp nhân tạo để hạn chế sinh sản, và tiếp sau đó, qua thông điệp *Humanae vitae* (Sự sống con người), Đức Phaolô VI đã lên án các phương pháp ấy cho là trái

9. "Authority, Connatural Knowledge and the Spontaneous Judgment of the Faithful," *Theological Studies* 29(1968), tt 742-751.

với luân lý. Làm sao có thể coi các quan điểm của giáo dân là nghiêm túc được, khi nói chung, họ đã không được huấn luyện cho đầy đủ về mặt thần học như hàng giáo phẩm và như các thần học gia?

Glaser đã minh xác cho rằng “một người công giáo ngay chính và trung tín thì có được khả năng phán đoán tự phát” và đó là một phán đoán có “giá trị về mặt thần học” (tr. 742). Không phải vì phán đoán ấy không được diễn đạt cho minh bạch và lại còn mang tính chất tự phát, mà nó mất đi chỗ đứng ở trong tác vụ biểu đạt đức tin. Glaser lấy làm tiếc về cái mà ông gọi là “thái độ nghi ngờ” (tr. 743) của nhiều người đối với phán đoán tự phát của tín hữu trong lãnh vực luân lý. Nhưng để biện luận cho có sức thuyết phục, thì tác giả đã thấy cần phải nhấn mạnh đến hai điểm như sau trong lập trường của ông.

Trước hết, ông khẳng định rõ là ông muốn đề cập đến phán đoán của những tín hữu công giáo “ngay chính và trung tín,” hay nói cách khác, của “những người mà suốt cả đời và trong hết mọi chiều kích cuộc sống, luôn luôn để lộ cho thấy rõ thái độ dần thân trưởng thành đối với các giá trị chủ yếu của mạc khải kitô” (tr. 747), tức là của những người được Thánh Linh Thiên Chúa hướng dẫn. Không nhất thiết là họ phải chiếm đa số (chính vì thế mà các cuộc thăm dò ý kiến chẳng có được một hiệu lực nào trong việc xác định tính chất luân lý của các vấn đề); tuy nhiên, họ cũng phải là một nhóm “lớn đủ để có thể làm cho quan điểm của mình ảnh hưởng đến các tầng lớp khác nhau trong cơ cấu của Giáo hội” (ibid.).

Thứ đến là tác giả Glaser thấy cần phải dựa theo truyền thống thần học công giáo mà đặt nền móng cho khả năng phán đoán tự phát về mặt luân lý nói trên. Ông đã làm công tác này bằng cách trưng dẫn Jacques Maritain và Karl Rahner: cả hai tác giả này đều chủ trương cùng một lập trường như Glaser, nhưng mỗi tác giả lại chủ trương theo một cách hoàn toàn khác biệt. Maritain thì nêu rõ



giáo thuyết của Tôma Aquinô về một loại tri thức có thể được gọi là hiểu biết do tính chất đồng bản tính. Theo Maritain, Tôma Aquinô chủ trương cho rằng có một hình thức hiểu biết có giá trị, “thu nhận được không phải là qua con đường các khái niệm và suy luận, nhưng là qua lối ngộ của thiên hưởng hay của đồng cảm, tương đắc hoặc đồng bản tính.”<sup>10</sup> Còn Rahner thì đưa ra những luận chứng mạnh mẽ để biện minh cho sự khác biệt giữa hai dạng thức hiểu biết cơ bản trong lãnh vực tri thức. *Das Gewusste* là cái biết được bằng con đường khái niệm, tức là kiến thức theo lối khái niệm: được chủ đề hóa và mang tính chất suy nghiệm; còn *das Bewusste* là cái biết được một cách tiền khái niệm, tức là tri thức theo lối phi khái niệm, phi suy lý và phi suy nghiệm. Cả hai dạng thức hiểu biết ấy đều có giá trị, và theo Glaser thì không một dạng thức nào đơn phương “có quyền đóng vai tòa án chung thẩm trong hết mọi trường hợp” (tr. 749). Chỉ có tác động hỗ tương thành công giữa hai dạng thức kia mới có thể giúp cho mỗi dạng thức hiểu biết thoát khỏi được tình trạng bế tắc gặp phải, bởi vì trong tiến trình hiểu biết, dạng thức nào cũng gặp phải những giới hạn cố hữu cả.

Theo đường lối riêng của ông, Glaser đã đẩy mạnh học thuyết về *cảm thức đức tin* với những lý lẽ cho rằng các phán đoán luân lý của tín hữu công giáo làm nên một dữ kiện thần học đáng được các nhà thần học và huấn quyền giáo phẩm lưu tâm cân nhắc nghiêm túc. Ông vạch cho thấy rằng dữ kiện kia không phải chỉ dựa trên những suy tưởng mộng mơ, nhưng là trên học thuyết vững chắc về khoa học luận, học thuyết của Tôma và Rahner.

### *Wolfgang Beinert*

Rồi phải chờ tới ba năm nữa mới thấy có thêm một thần học gia cho đăng một bài khác viết về chủ đề *cảm*

10. Đó là điểm Glaser nhấn mạnh, nhưng chỉ là bằng cách trưng dẫn Maritain qua cuốn *The Range of Reason* (New York, 1953), tr 19 không thôi.

*thức đức tin*, và lần này thì chủ đề được nghiên cứu một cách sâu rộng và chi tiết hơn. Chính tác giả Wolfgang Beinert đứng ra đảm đương công tác khảo sát tính chất thích đáng của việc khải niệm *cảm thức đức tin* đóng giữ vai trò làm tiêu chí cho khoa tín lý trong lịch sử thần học.<sup>11</sup>

Trước hết, Beinert nêu rõ tính cách hợp thời của nỗ lực nghiên cứu vấn đề *cảm thức đức tin*. Công đồng Vaticanô I đã tạo ra một tình trạng thiếu quân bình khi nhấn mạnh quá nhiều đến đặc ân bất khả ngộ của giáo hoàng, và bảo thủ một kiểu nhận thức quá trí thức hóa về mạc khải. Giáo lý về *cảm thức đức tin* đặt đặc ân bất khả ngộ của huấn quyền giáo phẩm ở trong đặc ân bất khả ngộ của Giáo hội toàn thể, và tính chất sinh động đầy năng động của *cảm thức đức tin* sẽ hoà nhịp tốt đẹp hơn với cách hiểu về mạc khải như công đồng Vaticanô II khai triển, tức như là một mối hiệp thông đầy sức năng cứu độ nối kết tín hữu lại với Thiên Chúa qua trung gian của Đức Kitô. Giáo lý về *cảm thức đức tin* như thế lại còn có sức tạo nên bầu khí thuận lợi để các tín hữu đón nhận sâu rộng hơn giáo huấn của hàng giáo phẩm, vì giúp họ nhận ra rõ hơn những lý do của các điều huấn quyền chỉ dạy. Rồi nhờ đó mà cuộc đối thoại đại kết về những điểm cụ thể trong giáo huấn cũng trở thành hữu hiệu hơn. Ngoài ra, còn có sự kiện này nữa là trong thời nay, càng ngày Giáo hội càng phải đối phó nhiều hơn với các vấn đề có tính cách thực tế và ít liên quan cho lắm đến lãnh vực lý thuyết. Trong bối cảnh lịch sử thời đại chúng ta, huấn quyền phẩm trật nhận được một sự hỗ trợ đặc lực từ phía giáo dân qua những đường hướng do chính giới này đề ra trong khi sống thực niềm cảm thức đức tin của mình ở giữa cuộc sống. Nhưng thử hỏi: ai là chủ thể của *cảm thức đức tin*?

11. "Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (Sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums," *Catholica* 25 (1971), tt 271-303.



Beinert đưa ra ý kiến cho rằng với tính cách là một tiêu chí độc đáo để hiểu biết về đức tin, rõ ràng *cảm thức đức tin* là của giới giáo dân, chứ không phải là của hàng giáo phẩm. Nhưng nếu vậy, thì phải nhận định thế nào về các nhà thần học, về giới giáo sĩ và tu sĩ trong Giáo hội? Có lẽ tất cả những ai không dự phần vào trong huấn quyền phẩm trật do chức vụ của mình, thì đều là chủ thể của *cảm thức đức tin*: giáo dân, giáo sĩ và tu sĩ.

Nhưng *cảm thức đức tin* là gì? Beinert định nghĩa nói rằng đó là “một đoàn sủng nhưng không ban cho mọi phần tử trong Giáo hội; nhờ đoàn sủng ấy, họ có được một thái độ nhất trí nội tâm đối với nội dung của đức tin, và do chính đoàn sủng ấy mà Giáo hội trong tư thế là một tổng thể, nhìn nhận nội dung của niềm tin (được biểu đạt qua niềm *đồng cảm thức đức tin*) cùng tuyên xưng niềm tin ấy ra giữa cuộc sống hằng ngày của mình, với một lòng trung thành kiên định đối với huấn quyền trong Giáo hội” (tr. 293).

Khởi đầu thiên suy tư thần học, Beinert đã xác quyết rõ ràng đức tin thì vượt rộng ra ngoài tầm giới của tri thức. Các thần học gia thời Trung cổ đã có lý khi nghĩ rằng thần học thuộc về lãnh vực của đức khôn hơn là của khoa học; vì đức khôn nhằm tới những kinh nghiệm của đức tin, chứ không phải chỉ hướng tới việc dùng tri thức mà nắm cho được nội dung của đức tin mà thôi. Hơn nữa, có biết nhìn thành quả cứu độ và chủ thể cuối cùng của đức tin qua các tín hữu trong Giáo hội, chứ không phải qua những cá nhân riêng rẽ, thì mới hiểu về đức tin cho đúng đắn được. Đức tin phát sinh trong Giáo hội, và chính đức tin làm cho Giáo hội xuất hiện như là cộng đoàn làm chứng cho đức tin, như là một hội đoàn trong đó Thánh Linh đảm bảo cho chân lý của đức tin ấy. Beinert quan niệm rằng trong Giáo hội lữ hành, không hề có chân lý đứng tự lập mà chỉ có chân lý đã được các phần tử của Giáo hội đón nhận, gìn giữ và tuyên xưng mà thôi. Thế

nên, không thể nào chấp nhận được lối phân biệt giữa đặc ân bất khả ngộ gọi là chủ động của huấn quyền giáo phẩm một bên, và bên kia là đặc ân bất khả ngộ gọi là thụ động của giới giáo dân, bởi vì hành động giáo dân đón nhận và tuyên xưng chân lý luôn luôn là một việc làm mang tính chất chủ động. Do đó, *cảm thức đức tin* là một thực tại gắn liền với những khái niệm cơ bản về đức tin, về ơn cứu độ và Giáo hội. Nhưng dù sao thì cũng chưa giải quyết xong vấn đề liên quan đến chức năng mà *cảm thức đức tin* đóng giữ trong vai trò làm tiêu chí. Vai trò ấy sẽ được đóng giữ như thế nào, và sẽ có được giá trị nào?

Câu trả lời cho nghi vấn trên đây còn một phần nào đó mơ hồ, vì những người làm chứng cho chân lý của đức tin kitô thì nhiều và thuộc nhiều giới: giáo hoàng, giám mục, giáo dân. Chìa khóa mà Beinert dùng đến để mở lối giải đáp cho vấn đề là khái niệm "đại diện" (*representation*) trong Kinh Thánh. Khái niệm này khác hẳn với lối hiểu theo nghĩa chính trị về từ ấy, tức là hiểu theo nghĩa chỉ về một sự uỷ nhiệm do một nhóm có quyền đề cử, trao cho một hay nhiều cá nhân. Trong Kinh Thánh và trong Giáo hội sơ khai, người đại diện là hiện thân và biểu hiện của cộng đoàn toàn thể. Theo cách hiểu ấy thì, trong tư thế là chứng nhân có đủ tư cách, những người giữ chức vụ trong Giáo hội thi hành chức năng kia bằng một đường lối đặc biệt cô đọng (*in besonderer Dichte*), tức là bằng cách lấy tư cách của tổng bộ toàn thể mà chu toàn những chức năng của các thành viên. Thế nên, cuối cùng rồi những chức năng mang tính chất tiêu chí của huấn quyền giáo phẩm, và tổng bộ toàn thể các tín hữu cũng chỉ là một. Nếu có khác biệt, thì cũng chỉ ở nơi cung cách chu toàn các chức năng ấy, chứ không phải là ở nơi nội dung của những gì được làm chứng. Đó là điều dẫn tới mối tương quan như sẽ thấy sau đây.



Trong tư cách làm tiêu chí cho chân lý kitô, huấn quyền giáo phẩm đóng giữ một địa vị có phần ưu tiên, bởi vì huấn quyền giải thích chân lý ấy theo kỹ thuật phê bình. Ngoài ra, huấn quyền còn dùng đến một mức độ suy tư cao hơn, và lại dựa theo chức năng đại diện của mình mà trình bày chân lý ấy "một cách chính thức" nữa. Còn *cảm thức đức tin* thì hưởng được đặc tính này trong chức năng của mình, là làm chứng cho chân lý đức tin một cách toàn diện hơn: bởi vì chân lý ấy không những chỉ được biểu đạt qua đường lối suy luận lôgic mà thôi, nhưng còn được hàm ngụ ở trong cả toàn bộ cuộc sống của con người nữa; cho nên, *cảm thức đức tin* thường có sức biểu đạt tốt hơn và thích đáng hơn là chính huấn quyền phẩm trật, những gì đức tin hàm ngụ. Và như thế, Beinert đã đi đến kết luận nói rằng rõ ràng là *cảm thức đức tin* đóng giữ chức năng làm tiêu chí trong Giáo hội bởi hai lý do sau đây: thứ nhất, vì không có lý do gì hợp lẽ để đi tách rời *cảm thức đức tin* ra khỏi tác vụ mà huấn quyền giáo phẩm thi hành hầu làm chứng cho cùng một đức tin được cả; thứ hai, vì cách thức qua đó *cảm thức đức tin* làm chứng cho chân lý kitô thì toàn diện hơn, cũng như được biểu đạt cụ thể hơn ra trong cuộc sống của Giáo hội; và vì thế, cảm thức ấy là [một tiêu chí] độc đáo do cung cách nó thi hành chức năng riêng của mình.

Bài viết của Beinert là một luận chứng trung dung và có sức thuyết phục về tính chất bổ túc của vai trò *cảm thức đức tin* đóng giữ trong cuộc sống đức tin của Giáo hội. Chủ trương của Beinert về tính chất độc đáo của vai trò *cảm thức đức tin* đóng giữ trong Giáo hội cũng được nhiều suy tư lịch sử có hệ thống làm hậu thuẫn cho. Và dù mỗi bên cảm nghĩ theo một cách riêng của mình, thì sự việc hàng giáo phẩm và giới giáo dân cùng nhau làm chứng cho chân lý đức tin cũng mang lại một lời giải thích cho thấy rõ rằng không thể nào có chuyện một bên nào đó đấu tranh chống lại bên kia. Tuy nhiên, lối đặt vấn đề dựa trên cách nhìn vai trò của *cảm thức đức tin* theo viễn

ảnh làm tiêu chí, có thể bị coi như là làm cho tầm hiểu biết về cảm thức ấy trở thành nhỏ hẹp mất đi một cách quá đáng.

*William M. Thompson*

Năm 1973, William M. Thompson đã cho đăng một bài viết dài bàn về lịch sử của khái niệm *cảm thức đức tin*, kể từ thời các giáo phụ cho đến công đồng Vaticanô II.<sup>15</sup> Bài viết cũng bao gồm các vấn đề khác, như là: cơ sở kinh thánh của *cảm thức đức tin*, những nghi vấn thần học căn bản về ý nghĩa của *cảm thức đức tin*, ý nghĩa của cảm thức ấy đối với Giáo hội học và tầm trọng yếu của vấn đề này. Suốt bài viết, Thompson đã phải cực nhọc để tránh cho được điều mà tác giả gọi là lối giải thích “phù phép” về *cảm thức đức tin*, tức là cách hiểu đưa dần, hầu như tự động hay máy móc, tới chỗ cắt nghĩa tính chất bất khả ngộ của người làm chứng cho đức tin. Thompson là tác giả đầu tiên kể từ công đồng, đã vạch rõ những bước nhằm lẫn và quá trớn mà ngay cả Giáo hội cũng không tránh hết được, dù cho có nhất thiết cần phải bảo tồn tính chất bất khả khuyết và bất khả ngộ cơ bản của đức tin kitô. Sự trợ giúp đặc biệt ấy của Thiên Chúa cũng không loại trừ sự việc có thể những người nhìn đức tin với một lối nhìn mê tín, và việc Giáo hội cần phải có những biện pháp cụ thể để giúp tránh cho khỏi hiểu sai và giải thích lệch lạc về đức tin kitô.

Liên quan đến bản chất của *cảm thức đức tin*, Thompson bác bỏ hẳn những lối quan niệm về cảm thức ấy như là một thứ “cảm nhận,” tức như là một cái gì đó đi ngược lại với lý tính, hoặc như là một thứ “giác quan thứ sáu” có khả năng truyền đạt một cách phần nào máy móc, nội dung nhận thức của mình, ra trong lãnh vực tìm hiểu về ý nghĩa chân lý kitô, theo đúng những định luật điều hành riêng của việc thấu thập và phổ biến nội dung nhận thức,

15. “*Sensus Fidelium and Infallibility*,” *The American Ecclesiastical Review* 167(1973), tt 450-486.



giống như cách kiểu vận hành thường thấy nơi các giác quan khác của con người. Tác giả cũng phê bình khuynh hướng giải thích *cảm thức đức tin* như là “thái độ hoàn toàn thụ động,” giảm thiểu thành tố nhân loại ở trong cảm thức ấy đến độ biến nó trở thành hầu như không còn gì nữa. Ông nghĩ là ông đã đọc thấy khuynh hướng ấy trong một số những văn bản của trường phái Tuebingen hồi thế kỷ 19. Cũng như Glaser trước kia, Thompson cho rằng cách giải thích tốt nhất vẫn là lối giải thích dựa theo những gì Tôma Aquinô hiểu về loại hiểu biết do tính chất “đồng bản tính,” tức là theo dạng thái phi khái niệm: đây không phải là dạng thái nghịch lý tính, nhưng lại cho phép con người “nắm” được nhiều điều hơn là những gì có thể được biểu đạt qua con đường khái niệm và ngôn từ rõ ràng. Tác giả cũng gọi cách hiểu biết ấy là “kiến thức tự phát” (tr. 480).

Trong số những khía cạnh mà Thompson muốn nêu lên khi bàn đến *cảm thức đức tin*, còn có các khía cạnh sau đây: tín hữu sử dụng đặc sủng *cảm thức đức tin* một cách trực tiếp. Không nên quan niệm *cảm thức đức tin* như là thái độ thụ động đón nhận chân lý kitô như đã được ban bố ra cho các tín hữu một cách gián tiếp qua (trung gian của) huấn quyền giáo phẩm. Là đặc sủng sở đắc chân lý bất khả ngộ —chân lý được hiểu như là một tri thức tiên khái niệm làm cơ sở cho đức tin— cảm thức ấy thuộc bản chất nội tại của chính đức tin. Cần phải loại bỏ tất cả mọi lối giải thích coi *cảm thức đức tin* như là được chấp nối từ ngoại tại thêm vào cho đức tin. Hành vi đức tin và ý nghĩa của nó chỉ về *cảm thức đức tin* là những thực thể nội tại đối với nhau. Cũng như cần phải tránh hết mọi cách giải thích thụ động, lý do là vì các tín hữu sống niềm *cảm thức đức tin* của mình ngay trong hành vi đón nhận, hành vi được hiểu không phải theo cách kiểu luật pháp hay pháp lý, nhưng như là hành vi đồng cảm thức thực sự giữa các tín hữu và huấn quyền giáo phẩm. Thompson cho rằng một lối giải thích như thế sẽ ứng xử đúng hơn nhiều

đối với bản chất của giáo huấn Giáo hội liên quan đến đặc ân bất khả ngộ, giữa một thời mà nhiều người đặt vấn đề nghi ngờ về khái niệm ấy. Cuối cùng, Thompson đã cố đặt *cảm thức đức tin* vào trong phạm vi bao quát hơn của việc Thánh Linh tác động ở trong Giáo hội. Như thế, Thánh Linh dùng đến nhiều người trong Giáo hội để gìn giữ Giáo hội lại ở trong chân lý: không những các giám mục, giáo hoàng và thần học gia mà thôi, nhưng như lịch sử đã cho thấy rõ là còn cả hàng loạt rộng lớn các cá nhân hằng tương tác với những điều kiện sống trong thời đại mình nữa, tức là các ngôn sứ, các nhà cải cách, các nhà thần bí, các vị thánh và giới giáo dân nói chung. Hoạt động của họ xuất hiện trong lịch sử Giáo hội, như thấy được trong những thời cấm cách bách hại, hay là dưới dạng thể của những trào lưu khổ hạnh trong Giáo hội, hoặc của tiến trình nhận định thời điểm với những đòi hỏi luân lý đi kèm theo, v.v. Không bao giờ thụ động, *cảm thức đức tin* luôn luôn sinh động và tương tác, ở giữa những hoàn cảnh cụ thể trong cuộc chiến cam go mà suốt dòng lịch sử, Giáo hội phải trải qua.

Thiên tiểu luận của Thompson chỉ là một hạt giống, và chỉ nêu bật cho thấy những nguy hiểm và giới hạn cố hữu của việc ngộ nhận về *cảm thức đức tin*. Và như thế, tác giả đã phải gia công lớn để tẩy trừ các kiểu giải thích về *cảm thức đức tin* theo cách coi nó như là một thực thể ngoại tại, hay là theo lối pháp lý và thụ động, hoặc máy móc. Tác giả còn mang lại một số đóng góp khác như khi nhấn mạnh đến tính chủ động của cảm thức đức tin, dựa trên sự kiện Thánh Linh trực tiếp truyền sức năng cho các tín hữu, và sự kiện có hàng loạt rộng lớn những hoạt động phản ánh *cảm thức đức tin*, khi Giáo hội phải ứng phó tương tác với những đổi thay lịch sử.



J.-M. R. Tillard

Trừ các bài bình luận về những đoạn thích ứng trong hiến chế *ASMD* ra, thì cho đến năm 1976 không đọc thấy một bài nào bằng tiếng Pháp, viết về *cảm thức đức tin*. Năm đó, J. M. R. Tillard trình bày một thiên khảo luận về đề tài này theo bối cảnh của Kitô giáo với hai dạng thái đức tin: “đức tin bình dân” và “đức tin có học.”<sup>16</sup> Đó là một bài viết nằm trong khuôn khổ của Cuộc Hội Đàm Thứ Năm do Trung Tâm Nghiên Cứu Lịch Sử Các Tôn Giáo Bình Dân<sup>17</sup> tổ chức tại Ottawa ngày mùng 5 tháng 10, 1974. Thiên khảo luận của Tillard đã được hiểu như là một bản đề dẫn nhằm tới một số diễn giả khác đã từng dựa theo các lãnh vực chuyên môn riêng của mình, mà phản ứng với các ý kiến của tác giả. Sau đây, tôi sẽ nghiên cứu kỹ hơn một chút về bài viết của Tillard, với những ý kiến bàn luận của hai tác giả đã từng phản ứng bài viết. Trước đó một năm, tức là vào năm 1975, một bản dịch Anh ngữ của bài viết đã ra mắt độc giả, và đó là một tài liệu được soạn thảo cho Ủy Ban Quốc Tế Hỗn Hợp Anh Giáo và Công Giáo Rôma mà Tillard là thành viên.<sup>18</sup> Ngoài những khác biệt nơi các lưu ý mở đầu và kết thúc, bản dịch Anh ngữ cũng không khác gì nội dung chủ yếu so với văn bản tiếng Pháp của năm 1974.

Tillard bắt đầu thiên khảo luận với điểm lưu ý về sự việc giới giáo dân đã rộng rãi kháng bác những điều huấn quyền dạy về tính chất vô luân của việc dùng các phương tiện nhân tạo để ngừa thai, như được trình bày trong thông điệp *Humanae Vitae* (*Sự sống con người*), cũng như về thái độ chống đối của một số giáo dân đối với những cải cách phụng vụ mới đây trong Giáo hội Công giáo Rôma. Còn các thần học gia thì tỏ ra dè dặt nhiều đối với một

16. “Le ‘*Sensus Fidelium*’. Réflexion théologique” trong *Foi populaire, foi savante* [Cogitatio fidei, số 87] (Paris: Cerf, 1976), tt 9-40.

17. Centre d'études d'histoire des religions populaires.

18. “*Sensus Fidelium*,” *One in Christ* 11(1975), tt 2-29. Những trích dẫn về bài viết của Tillard đều được lấy từ bản dịch tiếng Anh.

số sinh hoạt đạo đức tiến hành trong giới giáo dân, và đối với một vài hình thức diễn tả gặp thấy giữa các kitô hữu thuộc phong trào Thánh Linh. Ngày nay, vấn đề *sensus fidelium*<sup>19</sup> có thể được coi như là thực trạng căng thẳng giữa “đức tin có học” (đại diện là các nhà thần học và đôi lúc là cả hàng giáo phẩm nữa) và “đức tin bình dân” (đại diện là giới giáo dân và giáo sĩ nói chung). Qua cung cách hành sử của các giáo hoàng Piô IX và Piô XII trong các lần minh định các tín điều thánh mẫu vào các năm 1854 và 1950, tức là qua sự việc các ngài viện dẫn lòng tin của giới giáo dân ra làm lý chứng để minh định tín điều, rõ ràng là giới giáo dân đã được coi là giới đóng giữ một vai trò quan trọng trong tiến trình hình thành truyền thống sống động của Giáo hội. Cả hai vị giáo hoàng đều đã nhận ra vai trò của giới giáo dân với những chiều kích tích cực, tức là tán trợ các tín điều được các vị lấy thẩm quyền chính thức mà minh định. Chắc là cả hai vị đều không có thể hiểu được rằng sự kiện đồng đảo hàng ngũ trong giới giáo dân kháng bác giáo huấn của giáo hoàng là một dấu chỉ của *sensus fidelium*.

Từ cuộc khảo sát lịch sử về chiều hướng tư tưởng của nhiều tiến sĩ xuất chúng và thần học gia tiếng tăm trong Giáo hội, đối với hai tín điều thánh mẫu nói trên, cũng như về quan điểm ngày càng lớn mạnh của giới giáo dân, được biểu hiện qua lòng đạo đức sùng kính của họ, và về thái độ chưa phải là chính thức chuẩn nhận, nhưng là dung nhượng của huấn quyền giáo phẩm đối với các hình thức sùng kính ấy của giáo dân, Tillard nhận ra được là “đức tin bình dân” đã chiến thắng “đức tin có học.” Các dịp giáo hoàng minh định tín điều là những dịp cho thấy rõ mối đồng tâm hiệp lực (*conspiratio*) giữa các tín hữu và hàng giáo phẩm trong việc minh xác đức tin của Giáo hội. Tillard coi hai tác nhân ấy như là “những nguyên lý bổ sung cho nhau trong thái độ Giáo hội tán đồng một sự

19. Tillard nghiên cứu vấn đề theo viễn ảnh các chủ thể của *sensus fidei*, tức là các tín hữu, và vì thế, ông coi đó là vấn đề *sensus fidelium*.



kiện do Thánh Linh gửi đến cho mình" (tr. 10). Hàng giáo phẩm và giới giáo dân nhìn nhận là đức tin công giáo của mình có mặt cả ở trong các lễ lối sống đạo cụ thể của giáo dân, lẫn ở trong các tín điều do giáo hoàng minh định. Thế thì, cho dù đúng là có một sự khác biệt lớn giữa hai tín điều vừa nói với các tín điều (nói chung) được minh định bởi hàng giám mục toàn cầu trong công đồng chung (chẳng hạn như là các minh định về Thiên Chúa Ba Ngôi và về Đức Kitô trong thời đầu của Giáo hội), thì sự khác biệt ấy cũng không thể được dùng để làm lý chứng cho rằng *cảm thức đức tin* chỉ mang tính chất phụ thuộc, thứ yếu. Các tín hữu có tin, thì bởi vì họ được trực tiếp thúc đẩy bởi Thánh Linh, chứ không phải là vì họ đã nhận được đức tin kitô mà trước đó hàng giáo phẩm đã đón nhận được một cách trọn vẹn, rồi sau đó mới thông truyền xuống cho giáo dân. Ngược lại, theo lời của Tillard, "ngay cả trong bình diện thấu hiểu về nội dung mạc khải và làm cho các yếu tố của nội dung ấy trở thành rõ ràng sáng tỏ, những tín hữu dù không đóng giữ một trách nhiệm giáo phẩm nào, thì cũng không phải vì thế mà chỉ được coi như là những người đơn thuần đón nhận những gì các vị làm đầu Giáo hội xác định, tức là những vị đã được soi sáng bởi các nỗ lực nghiên cứu của các nhà thần học hay của những nhà chuyên môn khác trong phạm vi 'đức tin có học'; các tín hữu đóng giữ một vai trò đặc thù ở trong tiến trình hiểu biết của toàn thể Giáo hội, về chân lý được ban xuống cho trong Đức Giêsu Kitô" (các tt 11 và kế tiếp).

Cách hiểu bao hàm như thế về hoạt động của Thánh Linh ở giữa các tín hữu, đã được các nhà chú giải ngày càng đông đảo hơn xác nhận: họ nhận thấy rằng, cách riêng trong văn bộ của Gioan, đức tin là một tiến trình nội tâm hóa tiệm tiến, nhờ tác động của Thánh Linh, của lời Đức Giêsu dạy; một tác động hoàn toàn quy hướng về với niềm thông hiệp sung mãn với Thiên Chúa. Về điểm này, Tillard đã viết như sau trong phần tổng kết: "Trong

vấn bộ ấy, chúng ta tìm thấy được một đà năng động không phải là ở chỗ cộng thêm những chân lý mới, nhưng là thể hiện cho sung mãn thực trạng của những người thuộc về Đức Kitô trong cuộc sống đức tin” (các tt. 14 và kế tiếp). Đó chính là ý nghĩa của từ ngữ “xức dầu” bởi Thánh Linh mà Gioan thường dùng; có thể, thì giáo huấn bên ngoài và bên trong mới được hài hòa chặt chẽ với nhau, và mới vén mở cho thấy là các tín hữu hằng không ngừng tiến sâu hơn mãi vào trong đức tin Kitô. Như vậy, “chân lý Phúc âm không phải là nội dung đơn thuần trí thức của chân lý. Đó còn chính là chân lý mà Thánh Linh muốn ghi sâu lên trên con tim và lên trên cung cách sống của con người” (tr. 15).

Nhưng làm sao để có thể hiểu *sensus fidelium* ấy một cách cụ thể hơn? Chỉ đơn thuần đem *sensus fidelium* mà đồng nhất hóa với một thứ thiên hướng (bản năng) quy về với chân lý thì không phải là một việc làm thỏa đáng. Những chủ trương xa vời của các nhà thần học và các vị chủ chăn, cũng như những yêu sách quá đáng của giới giáo dân đều nói lên cho thấy rõ tính cách sai lầm của việc đồng nhất hóa như thế. Các phong trào Thánh Linh đang hoạt động giữa giáo dân cần phải được đánh giá theo tiêu chí của giáo huấn kinh thánh, nhưng đồng thời cũng đòi các nhà thần học phải nỗ lực để xem xét và làm cho sáng tỏ các vấn đề, cũng như đòi huấn quyền dùng đến khôn ngoan cần trọng trong vai trò làm chủ chăn lãnh đạo của mình. Tillard cho rằng chính ảnh hưởng hỗ tương ấy giữa các tác nhân khác nhau trong Giáo hội (các giáo dân, các nhà thần học, hàng giáo phẩm) sẽ giải thích cho hiểu về bản chất của *sensus fidelium* được quan niệm như là một mối *conspiratio* (đồng tâm hiệp lực). Sức năng phong phú của tâm nhận thức Kitô về đức tin — sức năng tiềm tàng ở trong các cơ cấu và các quan điểm mà rất thường khi phải chịu điều kiện hạn hẹp của thời gian và hoàn cảnh — cũng có thể giúp cho hiểu là khó mà có thể tiên thiên tách biệt đức tin, như được sống và kinh nghiệm, ra



khỏi một cung cách nhận thức thuần nhất và cố định nào đó về đức tin.

Ngày nay trong Giáo hội, cách hiểu *sensus fidelium* như là *conspiratio* đã có được một cách thức biểu đạt đặc biệt, không phải là qua những dạng thái sùng mộ quy hướng vào Phúc âm (như trong trường hợp các tín điều thánh mẫu), cho bằng vào trong các lãnh vực luân lý và tìm hiểu về con người. Cả trong phạm vi này nữa, chính hành (*orthopraxis*) xem ra cũng trở vượt lên trước chính thống (*orthodoxy*). Người thời nay sống qua kinh nghiệm của một tình trạng đổi thay thực sự trong cách hiểu biết về chính mình, và cảm thấy nhu cầu sống cho trung thực cách hiểu biết đã đổi khác ấy về chính mình. Lý do tại sao họ lại xác tín cho rằng hoàn cảnh thời nay đòi phải thay đổi, chắc chắn không phải là vì họ muốn đưa giong với đức tin kitô, nhưng chính là để sống trung thực với đức tin ấy trong những hoàn cảnh đã thực sự thay đổi.<sup>27</sup> Ngày nay, dạng thái mà, thúc đẩy bởi *sensus fidelium*, đức tin kitô phải mặc lấy trong những vấn đề luân lý như là luân lý về giới tính, công lý tập thể và quyền tư hữu cũng như việc sử dụng quyền ấy, đòi phải có từ phía huấn quyền giáo phẩm được các nhà thần học trợ giúp, một đà hướng đổi thay trong cung cách trình bày giáo huấn của Giáo hội. Đó là cả một lãnh vực mới mẻ của mối *conspiratio* giữa một bên là thiên hướng hay ý thức tự phát của giới giáo dân đối với thế giới và đối với cách hiểu biết đổi mới về chính mình, và bên kia là những nỗ lực nghiên cứu của các thần học gia có bốn phận cần trọng cân nhắc những huấn chỉ có tính cách chuẩn tắc trong Kinh Thánh cũng

27. Tillard so sánh cách nhìn đã đổi khác của chúng ta về con người, với cách quan niệm đổi khác về vũ trụ cần phải có tiếp theo sau các khám phá khoa học do Galilêô thực hiện. Sau Galilêô, chúng ta không còn có thể tiếp tục nhìn vũ trụ trong một cách thức giống như trước đó được nữa, cho dù Kinh Thánh và các minh định của huấn quyền có tiếp tục diễn đạt theo kiểu quan niệm thời trước về vũ trụ. Những thay đổi trong cách diễn đạt đã xảy ra do đòi hỏi của cách quan niệm trong thời hậu-Galilêô về vũ trụ, và thực sự đã được Giáo hội chấp nhận. Xin xem Tillard, *op. cit.*, tr 27.

như những công thức tín lý, nhằm trải nghiệm lại tính chất xác thực của các thiên hướng kia; như thế, các vị này sẽ đi đến chỗ tìm ra những công thức biểu đạt mới mẻ hơn, đầy đủ và thích đáng hơn để trình bày các quy tắc trong lề lối xử thế của con người. Như Tillard viết: "Và thế là mối tương tác chặt chẽ giữa trực giác thực tiễn của *sensus fidelium* và những cố gắng của thần học để tìm hiểu cùng đánh giá *lề lối thực hành* ấy, sẽ đảm bảo cho dân Chúa được vững bước mà tiến tới trong chân lý" (tr. 27). Lòng trung thành đối với Lời Chúa sẽ mãi mãi là tiêu đích của mối *conspiratio* ấy; và vai trò đặc thù mà huấn quyền giáo phẩm đóng giữ ở trong mối đồng tâm hiệp lực này là đảm bảo làm sao để những cảm nhận sâu xa của giới giáo dân sống thật lòng tin của mình, và những cố gắng của các nhà thần học trong nỗ lực tìm hiểu trở lại về đức tin theo phương pháp phê bình, có hệ thống và có sức thuyết phục, được thực sự đâm rễ sâu vào trong Phúc âm, cũng như làm sao để ngày nay, việc thấu hiểu Phúc âm đạt được đến chỗ đưa các tín hữu tiến sâu vào trong mối thông hiệp với Thiên Chúa đã được chính lòng tin vào Phúc âm ấy khai mở ra.

### Fernand Dumont

Ứng đáp bài trình bày của Tillard, Fernand Dumont đã nêu lên một số nghi vấn cần phải được làm sáng tỏ về một số vấn đề có tính cách khoa học luận liên quan đến bài trình bày, và về tính chất thích đáng của một dạng thái hiện tượng học tôn giáo được Tillard cũng như các tác giả khác dùng đến.<sup>28</sup> Ông yêu cầu Tillard phải làm thế nào để cách dùng ngôn ngữ của mình được rõ ràng chính xác hơn, vì trong cố gắng giải thích *sensus fidelium* như là một dạng thể của *conspiratio*, ông này đã dùng đến cả một loạt các từ không nhất thiết thuộc về cùng một cách sử dụng, như: nhận thức, trực giác, cảm nhận, thiên hướng, tính

28. "Remarques critiques pour une théologie de 'consensus fidelium'" trong *Foi populaire, foi savante*, tt 49-60.



chất tự phát, chân lý sống, khuynh hướng tiềm tàng, v.v. Các từ ngữ kia đã không bao giờ được xác định rõ, và mối tương quan giữa chúng với nhau cũng đã không được giải thích. Lối tiến hành như thế thì thay vì làm cho sáng tỏ, sẽ dễ dàng đưa đến chỗ hiểu một cách lẫn lộn về các vấn đề khác nhau. Chính khái niệm “tôn giáo bình dân” cũng đặt ra rất nhiều nghi vấn, cách riêng là khi được sử dụng theo lối dùng từ của Tillard. Những từ chủ yếu chẳng hạn như: “lý thuyết” (*theory*) và “học thuyết” (*doctrine*) đã không bao giờ được định nghĩa. Dumont đề nghị là cần phải lưu ý để phân biệt giữa đức tin, cách thức biểu đạt và quy phạm, mà chính ông cũng đã làm trong hai lãnh vực liên hệ chính, tức là trong khoa học luận và hiện tượng luận tôn giáo.

Đối với Dumont, khái niệm “đức tin” hàm ngụ ý nghĩa của một lời mời gọi đặt vấn đề về cá nhân do Đức Giêsu Kitô, cũng như về sự gắn bó tiếp đó với Đức Kitô của cá nhân ấy trong tư cách là tín hữu. Theo ý nghĩa đầu tiên, bối cảnh của niềm tin bao giờ cũng là bối cảnh của một mối quan hệ liên bản vị chứ không phải của “những nội dung khách quan” (chẳng hạn những học thuyết). Từ ngữ “cách thức biểu đạt” thì chỉ về tấn tuồng liên bản vị của đức tin, nhưng cũng còn nói lên cả dạng thể văn hóa làm khung cho đức tin. Ngôn ngữ được dùng để biểu đạt đức tin không phải là một cái gì tùy phụ, hết như thân thể không phải là yếu tố phụ thuộc trong con người mà nó góp phần làm nên. Ngôn ngữ và thể tính là những từ tương tự với nhau. Cách thức biểu đạt đức tin không phải là một phần phụ, được gắn thêm vào, bởi vì đức tin đòi hỏi phải có ngôn ngữ, và không thể trở thành hiện thực được nếu không có ngôn ngữ. Rồi cuối cùng, còn có vấn đề “quy phạm” khi câu hỏi về chân lý được đặt ra. Như thế, những nghị quyết của huấn quyền giáo phẩm, và những lập trường của các nhà thần học là những quy phạm hay tiêu chí để nhận định về tính chất thích đáng của các công thức biểu đạt đức tin, tức là chỉ nhận định về đức tin một cách gián

tiếp mà thôi. Quy phạm thì cần thiết, nhưng không phải là chính đức tin hoặc là có giá trị như chính đức tin. Xuất hiện trước tiên, đức tin đã làm cho phát sinh ra hình thức biểu đạt qua lịch sử hay văn hóa, và hình thức biểu đạt thì không thể trình bày trọn vẹn được nội dung của đức tin. Cũng vì thế mà hình thức biểu đạt lại làm nảy sinh lên những quy phạm lịch sử, và những quy phạm lịch sử thì không thể thể hiện hoàn toàn đầy đủ được nội dung sung mãn và phức tạp của thực tại nhận biết qua “biểu thức đức tin.” Do đó, đối với Dumont, *sensus fidelium* (mà ông từng gọi là *consensus fidelium*) chỉ về cả ba khái niệm nói trên đây. Ba khái niệm này làm nên một dạng biện chứng sinh động tương tác với nhau, và không một thành tố nào trong ba có thể đứng riêng một mình mà không cần đến hai thành tố kia. Hơn nữa, không một thành tố nào trong bộ ba ấy lại không được cần đến, và điều đó đúng cho trường hợp của quy phạm cũng như của cách thức biểu đạt.

Trong phần hai của bài ứng đáp, Dumont dồn sức vào việc nghiên cứu về tính chất thích đáng của dạng hiện tượng luận tôn giáo thường được dùng đến ngày nay. Dựa vào mẫu từ ngữ bộ ba vừa được thiết đặt như thấy trên đây, ông biện luận cho rằng thần học ngày nay chỉ biết dồn hết chú tâm vào hai thái cực trong bộ ba ấy, tức là đức tin và quy phạm, để không hề lưu ý gì tới cách thức biểu đạt. Điều đó hiện rõ qua sự việc có những tác giả cố làm sao để chỉ đơn thuần đề cập tới “đức tin” và “tôn giáo” không thôi, và để phân cắt hai thực tại này ra khỏi nhau. Đó chẳng phải là sa vào chước của chủ thuyết duy tâm, làm cho thực tại bị méo mó thiếu sót, không còn toàn vẹn nữa đó sao? Và như thế, tâm trạng đối nghịch ấy có thể đơn thuần là phản ánh của thái độ tiêu biểu của thời đại này (bắt đầu với phong trào Cải cách Tin lành và cuộc Phản Cải cách của công đồng Tridentinô), tức là thái độ quá coi trọng quy phạm, những minh định và kiến thức, phương hại đến hai yếu tố kia trong bộ ba thành tố nói



trên. Có thể nhận ra điều đó qua việc Giáo hội ra sức tập quyền và kiểm soát những lãnh vực rộng lớn của sinh hoạt con người, cũng như qua cung cách các nhà thần học hiểu về vai trò của mình và qua tình trạng độc quyền họ thường nắm giữ. Từ hai khuynh hướng đó: một đằng là đề cao “đức tin” phương hại đến “quy phạm,” và đằng khác là đề cao “quy phạm” phương hại đến “đức tin,” phát sinh ra hậu quả này là làm cho yếu tố thứ ba trong bộ ba yếu tố, tức là “cách thức biểu đạt” qua văn hóa và những dạng thái lịch sử, ra nghèo nàn hẳn đi. Ông còn nói thêm rằng có thể điều đó cho thấy lý do tại sao đã xảy ra các cuộc khủng hoảng như là vụ phủ nhận giáo huấn của thông điệp *Humanae Vitae* và việc giáo dân ở nhiều nơi không còn chịu bí tích Cáo giải nữa; đó là chỉ kể tới có hai vụ mà thôi. Dumont kết luận cho rằng bao lâu chưa chỉnh đốn tình trạng mất quân bằng trong bộ ba kia bằng cách cổ vũ và dung nhượng đối với những cách thức biểu đạt rộng rãi hơn nhiều nữa tùy theo văn hóa, nơi mọi tầng lớp (giáo dân, giáo sĩ, thần học gia, hàng giáo phẩm), thì bấy nhiêu lâu Giáo hội không thể tiếp tục sống Kitô giáo cho có hiệu quả trong thế giới ngày nay được.

### *Emilien Lamirande*

Trong bài trả lời cho thiên tiểu luận của Tillard, Emilien Lamirande<sup>29</sup> đã vạch ra, từ trong lịch sử giáo lý và thần học, một số lãnh vực cần phải được suy cứu kỹ lưỡng hơn nữa trước khi nói đến chuyện bàn thảo cho có ý nghĩa về *sensus fidelium*, vì đó là một thực kiện có thể đọc thấy được từ trong các nguồn liệu lịch sử. Chẳng hạn, khi nhà thần học nói về *sensus fidelium*, thì phải hiểu về những *fideles* (tín hữu) nào: tín hữu thuộc các giáo hội địa phương, hay là như người ta thường giả thiết, tín hữu của Giáo hội hoàn vũ? Đặt vấn đề theo giả thiết cho rằng *sensus* mang tính chất toàn vũ là xem ra làm cho vấn đề liên quan

29. “La Théologie du ‘sensus fidelium’ et la collaboration de l’historien” trong *Foi populaire, foi savante*, tt 67-72.

đến chỗ đứng và giá trị của tính chất đa dạng trong Giáo hội bị nghiêng lệch đi. Cụ thể mà nói (như trong vụ Giáo hội Bắc Phi tách rời thời lạc thuyết Đônatô, hay vụ ly khai giữa các Giáo hội Đông phương và Tây phương, hoặc là vụ chia rẽ thời Cải cách Tin lành chẳng hạn), hình như lý do làm cho cả những vùng rộng lớn trong Giáo hội tách rời ra khỏi mối hiệp thông với Rôma, và dấn đánh bỏ mất đi những thành tố trọng yếu trong đức tin kitô, thì không ăn nhập gì nhiều với *sensus fidelium* trong cuộc sống hằng ngày của tín hữu, cho bằng với vai trò mà những người lãnh đạo tín hữu đóng giữ. Thế nên, các sử gia cần phải tìm xem đâu là chỗ đứng của *sensus fidelium* nếu tách rời ra khỏi mối quan hệ với huấn quyền giáo phẩm. Tuy nhiên, cũng cần phải đặt vấn đề về các phương tiện đôi lúc được hàng giáo phẩm dùng tới nhằm ảnh hưởng đến dư luận trong Giáo hội.

Vậy, quan hệ mà *sensus fidelium* có đối với huấn quyền giáo phẩm là như thế nào? Có phải *sensus fidelium* thực sự là một tiêu chí của việc nhận định chân lý kitô hay không? Hẳn là hoạt động tương tác giữa hai phía; nhưng đâu là vai trò đặc trưng của *sensus fidelium* trong tư cách là tiêu chí như vừa nói? Thu hẹp nó để chỉ coi như là một thứ thiên hướng không có được một cách thức biểu đạt khách quan nào có ý nghĩa, là biến nó trở thành một thực tại hoàn toàn khác.

Cuối cùng, Lamirande đã nói lên thái độ dè dặt của mình đối với lập trường của một số nhà thần học cho rằng các tín điều thánh mẫu được *sensus fidelium* tán trợ, là một trường hợp độc đáo. Làm sao mà nhà thần học lại không nhận ra được những ảnh hưởng tương tự tác động ở trong lãnh vực mục vụ cụ thể, chẳng hạn như quyền tối thượng và quyền bất khả ngộ của giáo hoàng, hay ở trong lãnh vực phụng vụ thực hành, thí dụ như trong trường hợp các bí tích? Vai trò giới giáo dân đóng giữ thì chắc



hắn vượt quá ra ngoài giới mức của việc pháp điển hóa cuộc sống đạo đức bằng những minh định tín lý.

Trong cuộc thảo luận, Tillard đã chuyển dời trọng tâm từ hành vi của chính đức tin qua hành động tương tác giữa các tín hữu, tức là *sensus fidelium*. Và như thế, kiểu mẫu *conspiratio* ông đề ra, đánh dấu một khởi điểm mới và cố để chứng minh cho thấy là hết mọi phần tử trong Giáo hội đều có quyền đóng góp phần đặc thù của mình vào trong nỗ lực tìm hiểu mạc khải kitô. Ông cũng đã gia công nhấn mạnh đến tính chất lịch sử của đức tin, và đã không hề che dấu tính cách khẩn trương của những vấn đề thường được đặt ra cho Giáo hội. Lập trường của ông, tức lấy *communio* (thông hiệp) làm mô mẫu cho Giáo hội, hiện rõ qua việc ông chọn từ *conspiratio* để dùng. Dù sao thì chính việc chọn từ *conspiratio* để giải thích cho *sensus fidelium*, đã làm cho Dumont và Lamirande phải lên tiếng phê bình. Dumont lưu ý đến sự việc Tillard đã đơn giản hóa quá độ vấn đề. Bao lâu những người đề xuất mô mẫu *conspiratio* chưa nhận ra được tính chất phức tạp của vấn đề hiểu theo dạng thái bộ ba như chính ông đề nghị, thì bấy lâu Dumont không thể hy vọng sẽ có tương tác thực sự với các nhà thần học khác. Hơn nữa, Giáo hội thời hậu công đồng còn có một công tác rất cụ thể cần phải thi hành, đó là phải giảm đến mức tối thiểu nỗ lực các nhà thần học thường đưa ra nhằm trí thức hóa và lý tính hóa đức tin, và phải khai phá toàn bộ lãnh vực rộng lớn của kinh nghiệm về đức tin giữa lòng văn hóa ngày nay, để nhờ vậy mà đẩy mạnh cách riêng đà phát triển của “cách thức biểu đạt” đức tin. Còn Lamirande thì đặt ra một số vấn nạn. Ông cũng nhận thấy cách hiểu về vai trò của giáo dân theo lối cắt nghĩa của Tillard và nhiều nhà thần học khác là ngây ngô. Không rõ họ có lưu ý đủ hay chưa đến mặt tối trong lịch sử của giáo lý, đến những cung cách khả nghi hàng giáo phẩm và các nhà thần học xử sự với giáo dân, cũng như đến vấn đề chưa được làm cho sáng tỏ về giá trị của *sensus fidelium* trong tư cách là một

tiêu chí độc lập cho việc nhận định chân lý trong Giáo hội?

*Harald Wagner*

Trong thiên tiểu luận xuất bản năm 1979, Harald Wagner đã làm một cuộc phân tích rất súc tích về *cảm thức đức tin* bằng cách đưa cảm thức này vào trong quan hệ thân cận bao nhiêu có thể với hành vi đức tin.<sup>30</sup> Mục tiêu tác giả nhằm tới là giải thích ý nghĩa của *cảm thức đức tin* một cách thích đáng hơn về mặt lý thuyết. Mở đầu với giáo huấn sáng tỏ của hiến chế *ASMD*, tác giả đã cố trình bày cho thấy tại sao cần phải dựa theo cách quan niệm về hành vi đức tin mà hiểu *cảm thức đức tin* như là hành vi của một cá nhân có lòng tin, tại sao cảm thức ấy cũng là một hành vi tập thể hay giáo hội, và tại sao nó lại được biểu đạt qua cuộc sống của Giáo hội.

Trước tiên, Wagner giữ vững lập trường cho rằng hành động tin nhận (*assensus*) và *cảm thức đức tin* thì thật sự đồng nhất với nhau ở nơi người có lòng tin. Theo cách thức ấy, tác giả có thể giải thích *cảm thức đức tin* như là một cái gì nằm bên trong người có lòng tin. Đó là tình trạng các khả năng của một con người được nâng cao lên, làm cho chúng có sức đón nhận Thiên Chúa, “đối tượng” của niềm tin. Đức tin là một hành động nội tâm, qua đó con người tự do tiếp nhận hồng ân Thiên Chúa tự ban tặng chính bản thân mình; tuy nhiên, đó cũng là một hành động dựa trên cơ sở của sự việc trước đó Thiên Chúa đã ban cho chính khả năng tin nhận bằng cách nâng cao trí tuệ, ý chí và cảm xúc (*Affekte*) của con người lên. Tình trạng được Thiên Chúa nâng cao lên như thế, mang lại cho con người khả năng “cảm thức” được đối tượng của niềm tin, trong đó, “cảm thức” mang ý nghĩa của một tình trạng “được điều chỉnh để tiếp nhận” hay “được đặt vào

30. “Glaubenssinn, Glaubenzustimmung und Glaubenskonsens,” *Theologie und Glaube* 69(1979), tt 263-271.



trong quan hệ với”<sup>31</sup> một người nào hay một cái gì đó. Như thế, *cảm thức đức tin* phải được hiểu theo ý nghĩa của chính hành vi đức tin với bản chất siêu nhiên, các điều kiện cần thiết, tự do, v.v... của nó. Nói cách khác, nếu Giáo hội hành sử đặc ân bất khả ngộ, thì đặc ân ấy phải đặt nền móng trên tính chất bất khả ngộ của chính hành vi tin nhận.

Tiếp đó, Wagner đặt vấn đề tìm hiểu về dạng thể của đặc ân bất khả ngộ trong Giáo hội. Phải hiểu như thế nào khi nói rằng đặc ân ấy có thể được biểu đạt một cách tập thể, bởi vì bao giờ đức tin cũng là hành vi của một cá nhân có lòng tin? Nó không thể đơn thuần là tổng số các hành vi cá nhân của các tín hữu, nhưng phải là mối hiệp nhất hình thành giữa các tín hữu đã được Thánh Linh “xức dầu.” Hơn thế nữa, hết như mạc khải của Thiên Chúa hằng diễn tiến ở trong kinh nghiệm hằng ngày của thế giới loài người, thì cũng vậy, sẽ không tìm thấy được dạng thái đầu tiên của đặc ân bất khả ngộ trong Giáo hội ở nơi những trường hợp hành sử đặc biệt của nó (chẳng hạn như trong những lần công đồng hoặc giáo hoàng minh định tín điều), nhưng là ở trong cuộc sống thông thường của toàn thể Giáo hội. Nên lưu ý ở đây là một tầm hiểu biết sâu sắc về mạc khải có thể giúp cho công tác giải thích việc hành sử đặc ân bất khả ngộ trong Giáo hội tiến hành chính xác hơn. Hết như đức tin nơi các cá nhân nói lên sự việc các khả năng và các cảm xúc con người được Thiên Chúa nâng lên (vai trò của *lumen fidei*), thì cũng vậy, mạc khải đòi phải có tình trạng các khả năng truyền thông của kinh nghiệm con người được nâng lên, vì đó là điều kiện cho Thiên Chúa tự thông truyền chính bản thân mình qua mạc khải. Do đó, dạng thái thông thường (đã được “nâng lên”) chính là mẫu điển hình của cả đức tin lẫn mạc khải. Cũng vì thế, không được tiên kiến coi dạng thái thông thường của *cảm thức đức tin* trong kinh nghiệm

31. Từ tiếng Đức *Sinn* được dùng để chuyển ý từ Latinh *sensus*, còn hàm ngụ ý nghĩa “cảm nghiệm qua giác quan” nữa.

ngày qua ngày của đời sống các kitô hữu bình thường là nằm ngoài tác vụ hành sử đặc ân bất khả ngộ. Chính thế, một khi đã chấp nhận mô mẫu mà Wagner đã phát hiện được ở trong các hành động mạc khải và tin nhận, thì đó chỉ là chuyên hoàn toàn đương nhiên.

Cuối cùng, Wagner đã nêu cho thấy rằng một khía cạnh khác của đức tin, tức là đức tin có được “nhờ nghe giảng” (Rm 10, 17), có thể giúp cho thấu hiểu sâu hơn về bản chất của việc hành sử đặc ân bất khả ngộ trong toàn thể Giáo hội, coi đó như là một niềm đồng cảm thức phổ quát (*universalis consensus*). Kể từ thời các tông đồ, bất cứ thế hệ kitô hữu cũng đều gắn bó với chứng từ của Giáo hội tông truyền. Trong khi thi hành tác vụ của mình, tức là truyền đạt chứng từ về chân lý, huấn quyền giáo phẩm đừng làm như thể mình nắm độc quyền trong việc giải thích chân lý ấy, hoặc là làm như thể mọi hiểu biết đều phải xuất phát từ mình để sau đó mới đến với các tín hữu. Co một nền Kitô học quan niệm Người Con nhập thể như là Ngôi Lời (*Logos*) do Thiên Chúa Cha thốt ra từ đời đời, và cũng nhận ra rằng việc thốt ra ấy vẫn hằng tiếp tục qua Con Một, dưới dạng thái nhập thể của chính đức tin và của việc Giáo hội làm chứng tá cho đức tin ấy giữa dòng lịch sử. Như thế, cùng một Đức Kitô ấy, Đấng hằng thông ban Thánh Linh của mình, là chính nguyên lý đồng nhất không những cho tiến trình liên tục của Giáo hội ở giữa dòng lịch sử, mà còn cho cả các mức độ khác nhau của việc làm chứng cho chân lý trong Giáo hội, ở bất cứ một thời điểm nào. Đứng hàng đầu là toàn thể *ecclesia credens* (Giáo hội tin nhận), được hiểu (theo cách của J. A. Moehler) như là một cộng đoàn thẩm đượm sức sống do sự hiện diện của Thần Khí Đức Kitô. Dĩ nhiên là huấn quyền có một vai trò đặc thù phải đóng giữ ở trong *ecclesia credens* này, nhưng vai trò ấy không là gì khác ngoài tác vụ không ngừng giới thiệu lại cho cộng đoàn các tín hữu, biến cố Đức Kitô như được Kinh Thánh làm chứng. Và khi phải dạy dỗ, thì huấn quyền ấy sẽ làm sao để các quyết



định của mình đưa đến chỗ tái-thiết lập những lối nghĩ thông thường — tức là kinh nghiệm về mạc khải do các tín hữu rút tỉa được từ trong cuộc sống và sinh hoạt thông thường của con người— qua đó, Giáo hội đạt tới chân lý.

Wagner đã khai triển cuộc bàn thảo về *cảm thức đức tin* rộng rãi ra bằng cách phân tích cảm thức ấy, được hiểu như là hành vi của chính niềm tin. Phương pháp nghiên cứu mà ông cho tựa lên trên các trục Thần khí học và Kitô học, đã mở ra những quan hệ liên đới tập thể của hành vi đức tin đơn thuần, hành vi mà chúng ta có thể trực tiếp phân tích được, tức là hành vi đức tin của tín hữu theo tư cách là cá nhân. Ngoài ra, việc ông dồn chú tâm để giải thích về cách thức mạc khải đặt sâu nền móng vào trong cuộc nhập thể của Người Con, đã làm cho các suy tư của ông có được một chiều kích Kitô học, và đã giúp củng cố thêm cho nhận định nói rằng cần phải biết nhận cho ra sự có mặt của mạc khải trước tiên là ở giữa bối cảnh thông thường của cuộc sống. Thế nhưng, chẳng phải chính đó là nơi có thể tìm gặp được mọi phần tử trong Giáo hội, và đặc biệt là giới giáo dân?

### *Karl Rahner*

Trong hai tác phẩm xuất bản vào những năm cuối đời, Karl Rahner đã đưa ra những quan điểm có liên hệ với chủ đề đang bàn thảo ở đây, cho dù trong các bài đó, tác giả đã không trực tiếp đề cập đến *cảm thức đức tin*. Bài viết đầu bàn về khái niệm mạc khải; còn bài sau thì tìm hiểu về khái niệm đức tin và về những cách thức diễn đạt đức tin. Công trình khảo cứu xuất bản năm 1979 nằm trong cuốn hợp tuyển các thiên tiểu luận bàn về chủ đề tôn giáo bình dân (*Volksreligion*).<sup>32</sup> Rahner đã được yêu cầu

32. "Einleitende Ueberlegungen zum Verhaeltnis von Theologie und Volksreligion" trong K. Rahner, C. Modehn và M. Goepfert (eds.), *Volksreligion - Religion des Volkes* (Stuttgart: 1979), tt 9-16; in lại ở trong bộ sách của Rahner *Schriften zur Theologie*, cuốn XVI (Zurich: Einsiedeln, 1984), tt 185-195.

viết về mối quan hệ giữa thần học và tôn giáo bình dân. Tác giả đã bắt đầu với nhận định nói rằng ngày nay, thần học cần phải quan tâm nhiều hơn đến những gì tôn giáo bình dân đề xuất. Nhưng tại sao lại phải như vậy?

Trước tiên, Rahner minh giải về khái niệm “dân” (*Volk*) trong Giáo hội, coi đó là một khái niệm khác hẳn với khái niệm về Giáo hội trong tư thế là “Dân Thiên Chúa” (*Volk Gottes* hay *Gottesvolk*). Tuy nhiên, cũng có thể có người còn muốn miêu tả cho rõ hơn tính cách đặc thù của khái niệm *Volk*, và dĩ nhiên là có thể dựa theo nhiều cách kiểu để phân biệt đoàn thể các tín hữu với các thần học gia và với hàng giáo phẩm trong Giáo hội. Chính thế, *Volk* thì khác biệt [với các giới khác] về nhiều mặt, như: kinh nghiệm, giáo dục, ưu tư, sinh hoạt, v.v... Và cho dù Kitô giáo là một tôn giáo mạc khải, thì ngay cả mạc khải cũng không thể chỉ được dành riêng cho một số người giới hạn hay cho một giới ưu tú trong Giáo hội. Mạc khải được gửi đến trước tiên là cho nhân loại, rồi sau đó mới cho những người có trình độ, chẳng hạn như là các ngôn sứ. Các vị này là những người có trình độ để giải thích không phải là những hiểu biết chỉ dành riêng cho họ, nhưng là những gì Thiên Chúa mạc khải cho mọi người.

Cách hiểu phổ cập như thế về mạc khải đã trở thành một lối diễn đạt đặc thù trong ngôn ngữ thần học của Rahner, cũng như đã trở thành nền tảng cho việc nghiên cứu những cách kiểu *Volk* nhận thức về đức tin. Cho dù đức tin của “dân” không phải là không có những giới hạn và khó khăn nguy hiểm riêng (lịch sử các tôn giáo đã cho thấy quá rõ về điều đó), thì đức tin của *Volk* cũng vẫn đi theo sát kinh nghiệm nguyên thủy về mạc khải trong thể trạng trọn vẹn của nó, hơn là các dạng thể tư duy, chẳng hạn như thần học, bởi các thể dạng này đều hướng đến chỗ áp đặt những nguyên tắc hạn chế lên trên các nỗ lực nghiên cứu, với chủ đích là làm cho việc giải thích được rõ ràng hơn. Điều này không những đúng đối với các tôn



giáo nói chung, nhưng còn đối với cả Kitô giáo nữa. Không có chuyện loại trừ hoặc bỏ qua một bên tính chất quy phạm của Kinh Thánh, của nội dung giáo lý Tin Mừng và tín lý, nhưng tính chất ấy cũng ở toàn bộ thực tại của mạc khải Kitô. Mạc khải ấy và thái độ ứng đáp qua đức tin đòi phải có một đà tác động hai chiều, tức là không chỉ từ phía các người có phận vụ chính thức để rao truyền, công bố hay giải thích, hướng về phía *Volk* mà thôi, nhưng còn cả từ phía *Volk* đi về phía các người lãnh đạo nữa. Theo Rahner, đó là giáo huấn mà hiến chế *ASMD* đã trình bày một cách minh bạch trong các điều khoản 12 và 35.

Trong thiên khảo luận thứ hai xuất bản năm 1984, trước hết, độc giả nhận ra ngay là Rahner cố dồn hết cả chú tâm vào chủ đề đức tin.<sup>33</sup> Tác giả giữ lập trường cho rằng bao giờ cũng thấy có một phần khác biệt giữa những gì Giáo hội dạy một cách chính thức, coi đó là thuộc nội dung của đức tin Kitô, và thái độ đón nhận không trọn vẹn từ phía các tín hữu bình thường. Và trạng huống ngày nay lại có phần khác với ngày trước nữa. Trong khi ngày trước tình trạng khác biệt đó thường được đơn thuần quy cho sự kiện số đông các tín hữu thiếu hiểu biết, thì ngày nay cần phải đề cập tới một dạng thái khác biệt, tức những khả năng định tương phản nhau (ý thức hoặc không ý thức) xét theo diện sự kiện, cùng tồn với nhau: những gì huấn quyền Giáo hội dạy và những gì cá nhân tín hữu cho là đúng. Với tình trạng chấp mảnh như đang thấy, đức tin tín hữu ngày nay khác hẳn với lòng tin của ngày trước.

Dù sao thì cũng không nên nhìn sự thể ấy bằng một cặp mắt tiêu cực, bởi vì trước tiên, đức tin không phải là công thức dùng khái niệm và ngôn từ để biểu đạt theo kiểu đối tượng, một nội dung chân lý (tức là giáo lý) nào đó, nhưng là một hành động của Thánh Linh Thiên Chúa, qua đó, Thiên Chúa hoạt động trong những con người bằng

33. "Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktisch Glaeubigkeit des Volkes" trong K. Rahner và H. Dries (eds.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung* (Munich: Koesel, 1984), tt 15-29.

cách tự thông ban chính mình qua ơn thánh để đưa dẫn họ đến với ơn cứu độ. Ngoài ra, cũng không được nhầm lẫn “đối tượng” đã được xác định qua lịch sử như thế của đức tin với hành động Thiên Chúa tự thông ban chính mình qua ơn thánh.

Tình trạng tương quan hỗ trợ vẫn tồn tại giữa một bên là các công thức đức tin của huấn quyền giáo phẩm, và bên kia là sự kiện đức tin của các tín hữu. Niềm tin thực tế của kitô hữu cũng là một quy phạm của đức tin, bởi vì không thể nào quan niệm được về một tình trạng trong đó đức tin do các chứng tá chính thức công bố lại không cùng được xác định qua thái độ chấp nhận của những người đã từng nghe biết sử điệp, cả trong thời đại của các tông đồ. Lịch sử giáo lý công hiến nhiều trường hợp điển hình cho thấy là giới chức chính thức trong Giáo hội đã rút tĩa được nhiều bài học từ đức tin thực kiện của các tín hữu công giáo, đặc biệt là trong lãnh vực lòng đạo đức bình dân. Tuy nhiên, thời nay, vì lẽ đức tin giữa các hàng ngũ tín hữu ngày càng trở thành tư duy nhiều hơn, cho nên ảnh hưởng kia rồi đây cũng sẽ tác động theo một cách thức khác. Đã có thể thấy được điều đó ở trong một vài lãnh vực giáo lý (e.g. trong cách hiểu về tình trạng trầm luân đời đời trong hỏa ngục), nhưng đặc biệt là trong các vấn đề luân lý. Dù giới chức chính thức trong Giáo hội không bao giờ chối bỏ hay đối ngược một điều nào trong những gì đã được minh định, thì những khó khăn sâu rộng giới giáo dân gặp phải đối với một vài điểm trong giáo lý, cũng cho thấy được rằng giới chức chính thức trong Giáo hội sẽ cần phải dựa theo một cơ sở suy tư rộng lớn hơn mà xét lại một số vấn đề, ngõ hầu làm cho giáo huấn mình xác định và công bố được rõ ràng hơn, hoặc được diễn đạt theo một cung cách có thể là khác.

Cách hiểu như thế về mối quan hệ tương tác giữa đức tin chính thức và lòng tin thực kiện còn tỏ ra thích đáng đối với bầu khí đại kết hiện nay. Nếu có một sự khác biệt



*de facto* (trong thực tế) giữa những gì giới chức Giáo hội dạy về một điểm giáo lý nào đó, và những gì các tín hữu công giáo xác tín đối với cùng một điểm giáo lý ấy, và nếu sự khác biệt *de facto* ấy lại được giới chức Giáo hội dung nhượng, thì có thể là giới chức trong Giáo hội cũng dung nhượng đối với thái độ không chấp nhận (chứ không phải là dứt khoát chối bỏ) một vài điểm giáo lý từ phía các tín hữu không công giáo như là một phần bộ trong cấu trúc hiệp nhất giữa các cộng đoàn. Trong trạng huống lịch sử Giáo hội ngày nay, các câu trả lời cho những vấn nạn đòi phải dứt khoát nói lên những nhận định rõ ràng đối với một trong hai phía, thì hiếm, nếu không nói là tuyệt đối không thể có. Thế nên, thử hỏi trong các cuộc đối thoại đại kết, giới chức trong Giáo hội có thể đòi các anh chị em không công giáo phải có thái độ dứt khoát như thế đối với các vấn đề như là: con số các bí tích, thành ngữ *filioque* trong kinh Tin Kính, tác vụ của chức giáo hoàng, v.v... hay chưa?

Và cuối cùng, nếu đức tin cần phải được rao giảng cho hữu hiệu trong thời đại này, thì giới chức Giáo hội cần phải làm hai điều. Thứ nhất, là phải ra sức làm sao giảm con số quá lớn và tính cách quá phức tạp của các tín khoản xuống, để chỉ đặc biệt lưu tâm đến các tín khoản chủ yếu đối với kinh nghiệm đức tin thời nay. Thứ đến, trong khi tiến hành công tác vừa nói, đức tin mà giới chức Giáo hội truyền xưng, phải biết lưu tâm đến nội dung và những điểm nhấn mạnh của lòng tin thực kiện, là đức tin của các tín hữu nói chung trong Giáo hội.

Cách thức Rahner hiểu về mạc khải, đặc biệt là việc tác giả nêu bật mạc khải phổ cập nhiều hơn mạc khải riêng biệt, đã mang lại một phần đóng góp đáng kể cho công tác giải thích tính chất chính thức ở trong Giáo hội và ở giữa các giáo hội kitô, của đức tin giới giáo dân, cũng như chỗ đứng ưu tiên của nó trước các dạng thể khác. Những gì tác giả bàn thảo về mạc khải đã thực sự làm

cho bản sắc trực tiếp của đức tin —chứ không phải tính cách phụ tùy của nó— càng nổi bật hiển nhiên hơn thêm. Do đó, những khó khăn cụ thể mà các tín hữu gặp thấy khi trực diện với một số các cách thức diễn đạt đức tin, cần phải được các giới chức thuộc mọi lãnh vực giáo huấn trong Giáo hội cẩn trọng lưu tâm nghiên cứu. Các khó khăn ấy không nhất thiết phải là biểu hiện của một thái độ thiếu tôn trọng hay bất phục tùng đối với huấn quyền giáo phẩm, nhưng có thể đó là những tiếng gióng lên để làm cho những ai có trọng trách công bố đức tin một cách chính thức, có cơ hội ý thức sâu rộng hơn về Lời Chúa đã được gửi đến cho con người thời nay, nam cũng như nữ. Cũng rất có thể là điều đó muốn nói rằng đây chính là lúc toàn thể Giáo hội phải lớn lên trong đức tin, và phải đào sâu đức tin cho tích cực hơn nữa.

*Nguyễn Thế Minh chuyển ngữ.*



## 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